Enciclopedia Liturgica

PREFAZIONE

Tra le numerose pubblicazioni, che in questi ultimi anni sono state composte e divulgate allo scopo di far meglio conoscere l'uno o l'altro aspetto della Liturgia cattolica, non esitiamo ad affermare che questa "piccola enciclopedia liturgica", condotta sul testo francese, ma in parecchi punti rinnovata ed aggiornata secondo le ultime direttive della S. Sede e gli ultimi studi in materia, costituisca un'opera unica nel suo genere.

Mancava in Italia un'opera che tutti gli aspetti, ed i settori del vasto mondo liturgico raccogliesse in forma sintetica e divulgativa, in modo da offrire un quadro d'insieme, per quanto possibile, completo e preciso, e facilmente assimilabile anche dalle persone di media cultura o addirittura profane al tema.

Ad un'opera, così intesa, ci pare risponda bene il presente volume. Concepito il disegno di dare in un'opera sintetica il panorama di tutta la scienza liturgica, occorreva studiare l'attuazione pratica. Due vie si aprivano davanti: — fare un'opera del tutto originale, chiedendo la collaborazione di specialisti dei vari argomenti, collaborazione che certo non sarebbe stato difficile trovare in Italia, dove gli studi liturgici sono oggi molto fiorenti; oppure — partire da un'opera già esistente e compiere su di essa un lavoro di perfezionamento e di aggiornamento.

Si è scelta la seconda via, che, a tutta prima ci è parsa più facile; ma che ora, a lavoro ultimato, possiamo con ragione ritenere ardua e difficile. Il testo francese, pubblicato nel 1931, *conteneva studi di grande valore, quali quelli dovuti alla penna di un Cabrol, di un Lefebvre, di un Bayart, di un Molien, di un Grimaud e di altri specialisti. Ma anche intorno a questi capitoli era necessario condurre un'accurata opera di revisione e di aggiornamento, che tenesse conto degli ultimi studi e soprattutto delle nuove importanti direttive della S. Sede. L'opera liturgica di Pio* XII, *dalla Enciclica* Mediator Dei *alla riforma della Settimana Santa, costituisce da sola un vasto materiale, di cui il liturgista deve tener conto continuamente, se non vuole fare un'opera anacronistica. È ciò che si è cercato di attuare con la più diligente attenzione possibile. Ma nell'opera originale, dobbiamo pur dirlo schiettamente, c'erano pure dei capitoli eccessivamente improntati all'ambiente ed alla mentalità francese, quali per es. la sintesi storica dell'architettura e dell'arte sacra, la storia e le evoluzioni artistiche dei vasi sacri, come pure lo sviluppo della polifonia e della musica sacra. Il capitolo poi dedicato alla liturgia ambrosiana aveva bisogno di molti ritocchi e di precisazioni, e così via...*

Con l'aiuto di alcuni specialisti si è potuto compiere un serio lavoro di adattamento e di aggiornamento. Vogliamo ricordare il Prof. D. Bussi del Seminario di Alba che ha revisionato la parte teologica, il Prof. D. Angelo Stella pure del Seminario di Alba che ha revisionato la parte artistica, e il Can. P. Borella della Metropolitana di Milano che ha letto ed annotato lo studio aggiornato intorno alla liturgia ambrosiana.

Ci sono ancora molte imperfezioni, di cui chiediamo venia al lettore, il quale sarà facilmente portato alla indulgenza se terrà conto della vastità del

tema e della continua opera di ricerca, di cui è oggetto il campo liturgico, dove confluiscono la teologia e l'arte, la storia e l'archeologia, il diritto e la morale, la pietà e la pedagogia, la sociologia e la pastorale.

Nella edizione italiana, il lettore non mancherà di apprezzare alcune novità importanti: innanzitutto i capitoli aggiunti in fondo al volume, i quali, oltre ad un vasto dizionario aggiornato degli autori liturgici, recano tutti i principali documenti pontifici interessanti la liturgia da S. Pio X a Pio XII, come pure un ampio indice analitico. Non ultimo pregio del volume è costituito dalla rassegna bibliografica messa in calce ad ogni capitolo e dalla documentazione artistica, che, scartando le solite illustrazioni di chiese e di oggetti già troppo noti, cerca invece di orientare l'attenzione del lettore verso le nuove forme dell'arte liturgica, forme che, ancorate alla tradizione più pura, portano però un vivo e dinamico senso di novità e di aderenza al nostro tempo.

* * *

È stato detto e ripetuto in varie occasioni che chi scriverà la storia ecclesiastica del tempo nostro non potrà prescindere dal segnare il rinnovamento liturgico come uno dei princìpi informatori della vita della Chiesa. E si è anche voluto parlare di "era liturgica" per definire questo nostro tempo, che si dimostra sempre più sensibile ai richiami della preghiera comunitaria ed ufficiale. Tali espressioni non debbono parere esagerate se si meditano le parole che S. S. Pio XII rivolse ai partecipanti al I° Congresso Internazionale di liturgia pastorale (22 *sett.* 1956): « Se confrontiamo lo stato presente del movimento liturgico con quello di trent'anni or sono, si deve riconoscere che esso ha compiuto un progresso innegabile sia in estensione che in profondità. L'interesse dimostrato per la liturgia, le attuazioni pratiche e la partecipazione attiva dei fedeli hanno raggiunto uno sviluppo, che ben difficilmente si sarebbe potuto prevedere a quel tempo....

Il movimento liturgico è... apparso come un segno delle disposizioni provvidenziali di Dio riguardo al tempo presente, come un passaggio dello Spirito Santo nella sua Chiesa, miranti ad avvicinare sempre più gli uomini ai misteri della fede e alle ricchezze della grazia, che hanno la loro sorgente nella partecipazione attiva dei fedeli alla vita liturgica ».

Il presente volume, che si rivolge ai sacerdoti ed ai laici cattolici, non mira ad altro che ad estendere sempre più la conoscenza e l'amore alla S. Liturgia, e la conseguente partecipazione attiva ai divini misteri che il S. Pontefice Pio X, all'inizio del nostro secolo, quasi preveggendo i futuri frutti di bene che da questa fioritura liturgica sarebbero venuti alla chiesa e l'attuale Pontefice Pio XII, di questa fioritura qualificato e provvidenziale testimone, additano come "prima e indispensabile fonte del vero spirito cristiano".

Il Signore voglia benedire questa fatica, onde essa contribuisca a far sì "che il clero e il popolo siano una sola mente ed un'anima sola" e la liturgia "diventi davvero l'azione sacra nella quale il sacerdote che attende alla cura delle anime nella parrocchia affidatagli, unito con l'assemblea del popolo, renda al Signore il debito culto". (Mediator Dei).

INDICE DELLE MATERIE

Parte Prima. — PRINCIPI GENERALI

Parte Seconda. — LE PERSONE E LE COSE

Parte Terza. — LITURGIE E FUNZIONI LITURGICHE

Parte Quarta. — LA VITA E LO SPIRITO LITURGICO

Parte Quinta. — DOCUMENTI PONTIFICI

PARTE PRIMA

PRINCIPI GENERALI

I

LA LITURGIA E LA TEOLOGIA

È stato detto che la liturgia potrebbe essere considerata come un fatto, come un'arte e come una scienza. Noi preferiamo dire fin da principio, ch'essa è una *vita*, o meglio un'espressione della vita della Chiesa. La Chiesa insegna, la Chiesa governa, la Chiesa prega. Ora proprio questa sua preghiera pubblica organizzata ne costituisce la vita liturgica.

Ecco pertanto il piano del nostro studio: definire la liturgia, funzione vitale della Chiesa; dire quale ne è l'anima e quale il corpo; poi, nel corpo stesso, quale è l'elemento principale, attorno al quale tutto si muove, tutto si organizza; infine, il valore, per il teologo, della *Lex orandi*. A noi pare che in tal modo si possa delineare sufficientemente la nozione teologica della Liturgia.

CAPITOLO PRIMO. - LA CHIESA CHE PREGA

1. Due significati di questa espressione. - La Chiesa che prega è, in senso molto largo, ogni preghiera ben fatta, nel cuore del cristiano. Il corpo vive realmente in ciascuna delle sue membra, benchè in modo diverso. Così la Chiesa, corpo mistico di Cristo, vive in ognuno dei suoi fedeli, e lo Spirito di Cristo, che è l'anima della Chiesa, diffuso in essi per mezzo della grazia, fa sgorgare dai cuori l'appello filiale verso il Padre che è nei cieli; Egli li illumina, li incoraggia a pregare; suggerisce loro quel che debbono chiedere, e come lo debbano chiedere; prega in essi e per essi « con gemiti ineffabili » (Rom. 8, 15, 26).

Ma, più precisamente, la Chiesa che prega è la preghiera pubblica ed ufficiale, conforme agli atteggiamenti, ai movimenti e alle formule determinate dalla competente autorità.

La Chiesa, essendo società visibile, deve avere una sua preghiera tutta propria, conforme alla sua natura di società. Non basta la preghiera nell'intimo del cuore e nemmeno la preghiera esteriore; ma occorre la preghiera collettiva, comunitaria, che si concreta in segni sensibili, fatti a nome della Chiesa, secondo il suo comando e le sue intenzioni. La vera preghiera della Chiesa è la preghiera *sociale*: la liturgia (1).

(1) La *Mediator Dei* così definisce la Liturgia: « La sacra Liturgia è pertanto il culto pubblico che il nostro Redentore rende al Padre come Capo della Chiesa, ed è il culto che la società dei fedeli rende al suo Capo e, per mezzo di Lui, all'eterno Padre: è, per dirla in breve, il culto integrale del Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè del Capo e delle membra » AAS, 1947, 528-29, n. 20. — N.B. L'Enciclica *Mediator Dei* verrà citata con l'enu-

Questa parola designava ad Atene un servizio pubblico (*leîtos* o *létos* pubblico — aggettivo che non si trova mai, in greco, nello stato isolato — e *érgon*, opera, lavoro, funzione), di cui i cittadini più ricchi assumevano l'incarico, volontariamente o per forza, nell'esercito, nella marina, nei giochi, nelle rappresentazioni drammatiche, ecc. Oggi non abbiamo più di queste liturgie civili o militari; tuttavia la liturgia rimane un servizio pubblico, di tutti il più eminente, quello di ordine religioso, comprendente tutte le funzioni e le cerimonie del culto cattolico.

2. Le tre parti del culto o della preghiera. - Vi è innanzitutto il sacrificio dell'*Eucarestia*. Qui siamo al centro del culto cristiano; qui non è solo la Chiesa che prega, ma è Cristo, il quale, nella Chiesa e per la Chiesa, perpetua il grande atto religioso della sua vita eterna, la sua offerta sulla croce, per glorificare il Padre e salvare gli uomini.

Poi i *sacramenti*, in cui Cristo ancora interviene, non con la sua presenza personale, ma con la sua virtù, la sua azione, di cui il sacerdote è strumento, per la santificazione delle anime.

In terzo luogo, l'*ufficio divino* o la *salmodia*, che più particolarmente è la preghiera della Chiesa, perchè essa l'ha stabilita e la impone al suo clero, come pure ad alcuni ordini religiosi, affinchè nel mondo permanga la *laus perennis*, che sale a Dio quale omaggio di adorazione, di ringraziamento, di espiazione, di amore, di confidenza ed anche come invocazione di aiuto per tutte le insufficienze della creatura.

Abbiamo enumerato queste tre grandi divisioni della preghiera, secondo l'ordine della loro dignità. E' in questo stesso ordine che il significato cristiano della parola *liturgia* è stato successivamente applicato alle tre cose. Tale applicazione fu compiuta solo nel diciassettesimo secolo. Nell'antichità cristiana, come ancor oggi presso gli orientali, la liturgia è unicamente la santa messa.

Per ciò stesso è dato scorgere come nel culto cristiano esista una istituzione primaria e fondamentale derivata da Cristo, quella del sacrificio e dei sacramenti. Attorno ad essa si sono disposte le istituzioni della Chiesa, l'anno liturgico, le formule di preghiere e i sacramentali, stabiliti per infondere rispetto verso i doni divini e per preparare le anime a riceverne i benefici (1).

3. La preghiera, sublime funzione della Chiesa. - Un poeta ha cantato:

> Signor, che sono io a te dinnanzi?
> Polvere, nulla.
> Ma appena a te il mio nulla ho confessato,
> Io, polvere, a parlar vengo insiem col mio Signore.

Certo, l'uomo non è mai così grande, come quando parla con il suo Signore. Per questo noi diciamo che la terra è stata creata per la preghiera, e le lunghe evoluzioni del nostro pianeta, la cui visione ci dà le vertigini, non erano indegne di Dio, poichè lo preparavano a diventare l'abitazione delle anime in comunicazione col loro Creatore.

Il peccato, abbassando l'uomo, ha diminuita, snaturata o addirittura abolita

merazione fatta dal Bugnini nell'Opera « *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* » (Ed. liturgiche - Roma) oppure con l'indicazione degli *Acta Apost. Sedis*.

(1) Vedi pag. 7-9 di *La pietà della Chiesa* di D. Beauduin, Vicenza, 1915.

la preghiera. Ma Gesù con i suoi insegnamenti, col suo esempio e soprattutto con il valore del suo sangue sparso per noi l'ha ripristinata, approfondita e sublimata, affidandola poi alla sua Chiesa, che fece depositaria del culto in spirito e verità. Ed ora la Chiesa è la grande orante per il genere umano, come Cristo è stato, ed è tuttora in cielo, il perfetto « religioso » di Dio.

La Chiesa non ha funzione più alta e più santa, ed ogni altra è a questa subordinata. Perchè la Chiesa insegna, se non per dare alle anime l'intelligenza dell'amore, disporle ai sacramenti ed incitarle all'intimità dell'amore, cioè alla preghiera? E perchè la disciplina nella società cristiana, se non perchè le anime siano a loro agio, ognuna al suo posto, ed entrino così più fruttuosamente in comunicazione con Dio?

La preghiera interiore e privata conserva le sue buone ragioni d'essere. Ma, per mezzo del coro immenso della preghiera in comune, noi ci liberiamo dalle nostre meschinità, ci innalziamo a qualcosa di più grande e di più nobile. Per le anime nostre è un bagno vivificante nelle pure fonti della vita di Cristo, nel mistero della Chiesa.

Le altre funzioni, quali il predicare, il governare, non sono che funzioni terrene. Solo la missione della preghiera ha in se stessa qualcosa di eterno. Cesseranno i sacramenti, cesserà il sacrificio, almeno come si compie sul nostro altare; ma la preghiera d'adorazione, del ringraziamento e di lode non avrà fine, e per mezzo di essa la Chiesa terrena partecipa fin d'ora alla liturgia celeste.

CAPITOLO SECONDO. - L'ANIMA DELLA LITURGIA

La liturgia per la sua stessa definizione, è nell'ordine delle cose sensibili. Ma, come preghiera, essa sgorga dal cuore: altrimenti non sarebbe che automatismo o ipocrisia, senza alcun valore innanzi a Dio. Ha pertanto in noi la sua sorgente profonda; possiede un'anima, e la teologia ci dice che quest'anima è la *virtù della religione*, non già isolata (perchè così non potrebbe esistere), ma penetrata, vivificata, ispirata dalle tre grandi virtù, che costituiscono l'intima essenza di tutta la vita cristiana: la fede, la speranza, la carità.

1. Il termine « religione ». - La sua origine è oscura. Ne discutevano gli antichi: ancora ne discutono i moderni.

Alcuni lo fan derivare da *religere*, rileggere, perchè l'uomo religioso ripassa e rumina in cuor suo ciò ch'egli deve a Dio; altri da *re-eligere, rursus eligere*, perchè, divenuti infedeli a Dio col peccato, noi dobbiamo tutti ritornare a lui, convertirci a lui, nostro ultimo fine; altri ancora da *re-ligare*, rilegare, perchè, la religione ci mette in rapporto con Dio e ci unisce a Lui. Le cose significate da queste etimologie sono vere; ma ciò non spiega necessariamente l'origine del termine. Oggi si scarta *re-eligere*. I teologi inclinano per *religare*, che dice molto chiaramente ed energicamente ciò che è la religione, ogni religione. Essi avanzano anche degli argomenti filologici. Ma i filologi più comunemente dànno la preferenza a *religere*, con quella sfumatura di attenzione meticolosa, di formalismo o di scrupolosità, che gli storici s'accordano a riconoscere nella religione dei vecchi romani.

Religio, nella lingua latina, era pertanto il sentimento religioso, il timore religioso, la pietà ed il culto verso gli dèi, lo scrupolo o l'inquietudine di coscienza. Inoltre essa era anche l'oggetto del timore religioso, ossia le cose sacre, e, nel significato attivo, il legame che ci unisce agli dèi ed alle cose sacre, l'obbligazione religiosa, il giuramento. Ogni popolo mette nella parola religione ciò che ha nel cuore. Gli antichi romani vi mettevano come prima cosa il timore; noi vi mettiamo di preferenza l'amore, avendo veduto Iddio in Cristo Gesù; ma non pertanto ripudiamo il timore, poichè esso è, per l'anima cristiana, alcunchè di particolarmente delicato, ignorato dai non cristiani.

2. La nozione di religione. - La religione, quale di fatto si presenta nella vita di tutti i popoli, implica questi tre elementi: una credenza, un sentimento, degli atti o delle pratiche. La *credenza* ha per oggetto una o più divinità, dotate di intelligenza e di volontà, le quali intervengono negli avvenimenti di questo mondo, particolarmente in quelli della vita umana, e presso le quali l'uomo può intervenire. Il *sentimento* è il timore ed anche l'amore, due cose che si mescolano ed assumono mille tonalità. Gli *atti,* interiori od esteriori, costituiscono il culto, col quale gli uomini offrono i loro omaggi alla divinità, se la rendono propizia e ne ottengono il soccorso.

Questi elementi della religione appaiono ovunque con un carattere sociale e obbligatorio. La religione è tanto nei cuori quanto all'esterno: tuttavia non è mai un bene esclusivo dell'individuo, ma appartiene al gruppo o alla società. E' questa una delle ragioni, per cui, unitamente al culto privato, esiste il culto pubblico.

Inoltre, la religione non è mai ritenuta come un semplice oggetto di studio o di contemplazione, meno ancora come una fantasia, una emozione estetica, una costruzione immaginaria. Essa s'impone moralmente all'uomo, anche se in gradi diversi. Bisogna credere alla divinità. Un cuore ben fatto non deve esserle indifferente. L'uomo che vive senza praticare nessun culto non si trova in condizioni normali; è un empio. La divinità ha diritto agli omaggi, e l'uomo vi è tenuto. «Molti, — scrive il P. Lagrange, — rifiutano di far entrare nella religione, come elemento di assoluta necessità, una certa esigenza morale. Pure bisogna riconoscere che tutti coloro che praticano la religione vi si credono obbligati. Non ci si risolve mai ad osservarla per libera scelta e perchè essa procura dei vantaggi di cui si potrebbe far a meno. Gli uomini religiosi hanno sempre creduto che le relazioni, che essi desideravano conservare con la divinità, erano da lei volute, e che Essa esercitava sulla loro vita un certo controllo ed attendeva certi atti. Ogni religione contiene quindi un'esigenza, e un'esigenza morale, poichè la moralità di un atto è indissolubilmente legata all'idea d'obbligazione» (*Etudes sur les religions sémitiques*, 2ª ed., p. 7).

Una nozione contraffatta della religione. - Una contestazione più fondamentale è sorta ai nostri giorni. S'è preteso separare la religione dalla credenza nella divinità. Nelle lontane origini, — ci dicono — non c'era che la società, cioè l'orda o il gruppo, a far pressione su l'intimo dell'uomo, e soltanto per questo l'uomo era religioso. Ben presto l'ideale sociale si è incarnato negli déi. Ma gli déi se ne andarono presto. L'uomo, finalmente illuminato, non conserverà più che il culto dell'ideale o dell'umanità, e non sarà perciò meno religioso. Occorre dunque eliminare la credenza dagli elementi essenziali alla religione.

Noi rispondiamo che l'orda primitiva senza la divinità, e tuttavia religiosa,

è un'affermazione gratuita. Per definire un fatto rilevante, qual è quello della religione, bisogna prima di tutto rifarci all'esperienza universale, e questa non ci indica in nessuna parte del mondo l'esistenza di religioni atee. Anzi, alla esperienza universale ripugna giustapporre questi due termini. La religione è regolata dal rapporto tra l'uomo e l'oggetto del suo culto. Essa è sempre relazione di persona a persona, è, come si suol dire, dialogo ossia rapporto io-tu. L'uomo religioso non si sente solo al mondo. Egli parla ad uno più grande di lui, ed attende la risposta. Di lì, l'emozione religiosa, *sui generis*, e di lì l'origine del culto. Se non esiste più un Dio personale, ma soltanto l'ideale sociale (sempre mutevole) ovvero l'umanità (la quale solo per una finzione intellettuale costituisce un solo essere), l'uomo in ginocchio non ha più alcuno a cui rivolgere la parola, il sentimento ch'egli prova è ben diverso, e le cerimonie del culto non hanno più senso. Che cosa rimane della religione? Nulla. Certo, la religione della famiglia, della patria, e magari dell'ideale, s'intende in senso metaforico. Ma una religione senza Dio, non è più che una parola, a meno che non sia una contraffazione. E' questione di lealtà: quando non si vuol più saperne di una cosa, è meglio non usare più la parola che la designa.

3. Il sentimento religioso. *L'umiltà.* - L'uomo crede nella divinità, e sente di dipenderne totalmente. Qui è la fonte da cui sgorga la religione. Più questa dipendenza è sentita, più c'è religione nel cuore. Per questo, nella credenza in un Dio unico, essere infinito, creatore e padrone supremo di tutte le cose; soprattutto quando questa credenza è radicata nel cuore dei Santi, il sentimento (questo termine non può essere qui che provvisorio, onde fare astrazione per un momento dalla grazia, e far notare che noi consideriamo le cose da un punto di vista meno intimo, dato che l'azione della grazia sorge dalle profondità dell'essere), il sentimento, ripetiamo, non è soltanto più puro (essendo nell'ordine e nella verità), ma è anche più forte. Per ciò stesso ci è dato comprendere perchè l'umiltà è una virtù eminentemente religiosa, tanto che Bossuet ha potuto dire che l'umiltà è la religione. In realtà, che cosa è questa virtù, se non il sentimento radicato, la confessione convinta del nostro nulla, e della nostra dipendenza totale da Dio? *Substantia mea tamquam nihilum ante te.* «Il mio essere, o mio Dio, è come un nulla innanzi a te» (Sal. 28, 6).

Il timore e l'amore. - Dio ci supera infinitamente, Dio pieno di mistero e a un tempo Dio conosciuto, Dio nelle cui mani noi siamo quali fragili canne e come a sua discrezione. Di qui derivano i due sentimenti del timore e dell'amore. Egli ci attrae per tutto ciò che intravvediamo in lui di grandezza, di sapienza, di bontà, di beltà, e noi lo amiamo. Egli pure ci discosta per la sua grandezza e per tutto ciò che di misterioso sentiamo in Lui, e noi lo temiamo.

I due sentimenti si sviluppano in gradi diversi secondo le modalità della credenza e gli stati d'animo. Ora predomina il timore, ora l'amore: timore del peccatore, cui rimorde la colpa, e che sente il peso del suo debito; timore pusillanime, che scorge in se stesso soltanto il male, con i rigori che attribuisce a Dio; timore delle anime superiori, nel sentimento profondo della loro insufficienza innanzi a Dio, eccelso e santo. Di questo timore sussiste qualcosa fin nella beata intimità del cielo, dicono i teologi; e questo è un pensiero mirabile. Ma anche amore, perchè la religione esige soprattutto l'amore: amore del peccatore verso quel Dio che gli apre paternamente le braccia per la sua

misericordia; amore dell'anima desolata, che trova in Dio il suo rifugio e la sua speranza; amore dell'anima che ha raggiunto un alto grado di santità e che, avendo intraviste le meraviglie del cuore di Dio, a lui con effusione si abbandona.

In tutti questi esempi, come si vede, noi parliamo di emozioni religiose secondo l'esperienza cristiana. Essa è così sublime e così singolare, che non trova paragone in altre esperienze. E' anche la sola strettamente necessaria per lo studio che stiamo facendo. Ma in tutte le religioni la dipendenza dell'uomo nei confronti della divinità può essere fortemente sentita, di conseguenza può provocare delle emozioni vive, delle preghiere ardenti o delle pratiche minuziose. Quanto ai culti più grossolani, troppo ci si rappresenta il primitivo (od il selvaggio) come un povero essere eternamente stordito dalla paura. Se egli ha degli déi terribili, ne ha anche di quelli tutelari, dei quali risente i benefici; e la natura in cui facilmente, ci dicono, egli scorge delle forze divine, la natura, ch'egli ama, gli ispira gioia e confidenza. E' mai possibile che la sua religione derivi, prima che ogni altra cosa, dalla paura?

Non debolezza, ma potenza di vita. - Si è detto che il sentimento religioso è di per se stesso una costrizione, un impaccio, uno scrupolo. E' un'affermazione oltremodo paradossale. Lo scrupolo innanzitutto proviene dalla debolezza del soggetto, non dalla religione. Ha così poco di comune con questa, che lo si riscontra frequentemente, sotto forma di fobie e di manie, in persone assolutamente estranee ad ogni influenza religiosa.

Inoltre, per non parlare che del cristianesimo, che cos'è, nel cuore dell'uomo, la credenza religiosa, se non una gran luce sul mondo e sulla vita, un messaggio di carità universale, la sofferenza spiegata con l'aiuto per trarne giovamento; un freno, sì certo, alle passioni dell'egoismo e della lussuria, ma, per ciò che è bene, un dispiegarsi di tutte le potenze della vita, nella speranza e nella gioia? Temibili sono di certo i giudizi di Dio. Ma essi sono per la grandezza, non per l'annientamento della vita, onde questa sia completamente tesa verso il compimento d'un dovere sublime, per cui Iddio non chiede che la buona volontà; mentre la sua grazia è sempre lì, pronta a sostenerla, e magari a produrla. *Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà* (Luc., 2, 14). Così cantavano gli angeli sulla culla di Gesù.

Noi non siamo usciti dal nostro soggetto. La liturgia, per sua natura, purifica, eleva, dona pace, pone in contatto con Dio. Essa mette nel cuore un sentimento del cielo. Perchè queste virtù siano presenti in essa, è necessario che prima le mostriamo nella sua anima, che è la virtù della religione.

4. La virtù della religione. - L'uomo che crede in Dio, consapevole di quello che deve al suo Creatore e Padrone supremo, nel timore e nell'amore di cui abbiamo parlato, offre a Lui l'omaggio dell'adorazione, della lode e della preghiera. Questi sono atti della virtù della religione.

La si definisce: quella virtù morale e soprannaturale, per mezzo della quale noi rendiamo a Dio il culto che gli è dovuto.

Essa ha Dio, non precisamente quale oggetto, ma qual fine immediato e prossimo. Suo soggetto sono gli omaggi od atti di culto, ch'essa innalza a Dio, e da se stessi questi atti salgono direttamente a Lui, mentre al contrario gli atti

delle altre virtù, quali la prudenza o la castità, non lo raggiungono che come loro fine ultimo per mezzo dell'intenzione di colui che li compie.

La religione è una virtù morale, il che significa che essa può esistere nell'uomo che si pone di fronte a Dio, conosciuto dalla ragione. La grazia se ne impadronisce, per elevarla ad una superiore perfezione. Come virtù soprannaturale, essa viene infusa col battesimo nel cuore del fanciullo, quando questi viene incorporato alla Chiesa di Cristo. Solo il peccato mortale potrebbe strapparla. Lo Spirito di Dio vigila su di essa e la difende dal peccato, nel corpo della Chiesa, affinchè si conservi viva e pura nel cuore della Sposa di Cristo, fonte da cui sgorga il culto in spirito e verità.

Ecco, dunque, l'anima della liturgia cristiana. Ormai possiamo mettere da parte i termini troppo vaghi, di sentimento o di emozione religiosa. Parleremo ora seguendo la precisione del linguaggio teologico, della virtù della religione e del suo esercizio nella grazia santificante, con la verità di Cristo. Non già che sprezziamo tutto quanto rimane al di sotto di questo livello. Ma la religione, principio della preghiera liturgica, non potrebbe esistere che come virtù soprannaturale, cioè come la virtù cristiana della religione. All'infuori di essa vi possono essere ancora delle buone disposizioni religiose e delle vere preghiere, e la grazia di Dio (la grazia attuale) può intervenire per la salvezza delle anime. Ma queste cose esulano dal nostro argomento.

5. La religione e la giustizia. - San Tommaso riferisce la virtù della religione a quella della giustizia, non come una specie nel genere, ma come una virtù annessa, la quale conserva delle caratteristiche tutte sue. Questo rapporto di una virtù all'altra ci fa conoscere cos'è l'uomo innanzi a Dio ed il valore dell'omaggio ch'egli offre al suo Creatore.

La religione partecipa della giustizia. Infatti, questa ha per fine essenziale di regolare i nostri atti nei confronti di altri: *justitia est ad alterum*. E' appunto ciò che opera la religione: essa regola i nostri atti nei confronti di un Altro che è Dio.

In più, la giustizia rende a ciascuno ciò che gli è dovuto. Ora, noi creature di Dio, tutto abbiamo da Lui; dobbiamo a Lui sottomissione e rispetto; il nostro culto è un debito: è quindi un atto di giustizia.

Basta la ragione a stabilire questo principio. Noi l'abbiamo già constatato come un fatto nella coscienza di tutti i popoli. L'uomo non è solo un animale religioso: egli si crede obbligato per giustizia ad essere religioso.

Giustizia che ci supera. - Però la giustizia suppone tra noi e altri una certa uguaglianza sotto la medesima legge, nella distinzione assoluta del tuo e del mio. Ora non potrebbe essere così tra noi e Dio. Noi siamo, in quanto all'essere, distinti da Dio, infinitamente distinti; ma, moralmente noi siamo di Lui, Gli apparteniamo per tutto ciò che abbiamo e per tutto ciò che siamo. Non gli diamo niente che non sia già sua proprietà. Da ciò una sproporzione fondamentale tra noi e Lui, la quale fa sì che la nostra giustizia resti sempre insufficiente davanti al suo trascendente diritto.

Senza dubbio Egli si accontenta di quanto gli diamo, poichè guarda più alla buona volontà che alla nostra possibilità, e ciò basta per la virtù come per il merito; ma il debito nostro nei suoi confronti non s'esaurisce. Quando abbiamo dato tutto, dal momento che esistiamo ancora, dobbiamo sempre donare, non foss'altro che per sostenere il dono anteriore. E più diamo, più abbiamo in certo

senso il dovere di dare, perchè è Dio che ci ispira il donare, ed è un suo grande beneficio che, per grazia sua, il nostro dono sia perfetto.

Così, pertanto, resta il fatto di una giustizia sempre debole da parte dell'uomo, perchè in Dio vi è giustizia sopraeminente, essendo il diritto di Dio assoluto su ogni creatura, nè esistendo altri diritti che siano subordinati al suo.

La Chiesa ha il senso di queste cose, nella religione che essa ispira al cuore dei Santi, come nello svolgimento del suo culto esteriore. Religione ardente ed instancabile quella dei santi; essi hanno la convinzione profonda di ciò che Dio è e di quanto l'uomo a Lui deve. Perciò dicono sempre: Dio il primo servito!, e non si stancano di servirlo fino all'estremo delle loro forze, fino all'ultimo palpito del loro cuore.

Quanto alla Chiesa, trionfatrice dei secoli, essa plaude a Maria di Betania, che spande sui piedi di Gesù un profumo di gran pregio, e prende esempio da questa prodigalità per onorare il Salvatore, non soltanto nella sua sepoltura, ma in tutti i suoi misteri, da quello della sua entrata nel mondo, fino a quello della sua Ascensione, invitandovi, insieme alle anime riscattate dal sangue di Gesù Cristo, tutte le arti, tutte le armonie, tutte le ricchezze della terra, poichè è dovere di giustizia che tutte le cose siano offerte in omaggio a Colui dal quale tutto deriva, l'essere e l'agire, e per cui tutte le cose si conservano e senza di cui tutto ricadrebbe nel nulla.

Loda, o Sion, il Salvatore,
loda il tuo Capo e il tuo Pastore,
con inni e cantici.
Quanto puoi, tanto inneggia
perchè è superiore ad ogni lode
nè tu riuscirai a lodarlo a sufficienza.

6. La religione e le virtù teologali. - Vi può forse essere virtù più eccelsa della religione? Essa sale diritta a Dio; ci mette in comunicazione intima con Lui. Pare pertanto che si debba collocare tra le virtù teologali.

Tuttavia, il linguaggio cristiano non è favorevole a tale modo di vedere. San Paolo ha messo in evidenza le tre virtù fondamentali della vita cristiana: fede, speranza e carità, ch'egli molto spesso enumera insieme. La tradizione, considerando più da vicino queste tre virtù teologali, le ha denominate teologali, però nessun'altra fu aggiunta ad esse.

In più, la religione può di per se stessa appartenere all'ordine delle virtù naturali, mentre invece le virtù teologali, pur armonizzando con le profondità dell'anima, sono esclusivamente soprannaturali. E questo fa supporre una qualche differenza sostanziale.

San Tommaso ha fissato questa differenza dicendo che le virtù teologali hanno Dio per oggetto e per fine, mentre invece la religione ha bensì Dio per fine, non per oggetto.

Oggetto e fine delle virtù teologali. - Volgiamo lo sguardo verso il destino soprannaturale a cui per bontà di Dio siamo stati chiamati. Al termine di questa vita, cadute le ombre della terra, noi saremo introdotti nella società di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo; vivremo della sua vita, lo contempleremo, lo ameremo, sarà nostro e noi saremo suoi per sempre. Ma, già in questo mondo ci è dato di gustar qualche cosa di questo indicibile bene. La grazia è la vita

di Dio ricevuta in noi, e le virtù teologali sono in proporzione di questa vita. Per mezzo della *fede* noi intravvediamo, pur nell'oscurità della testimonianza, quel Dio in tre Persone, che un giorno vedremo faccia a faccia. Con la *speranza*, noi aspiriamo, con attesa piena di desiderio, verso l'Eterno, in cui godremo il nostro riposo. Con la *carità*, è presente nei nostri cuori Colui che è amore infinito, e noi in Lui, e fra le prove di questo mondo incomincia per noi la gioia del cielo.

Dio stesso, il Dio vivente, il Dio rivelatosi in Gesù Cristo: ecco l'oggetto della nostra fede, della nostra speranza, della nostra carità. E Dio è pure il motivo che rende operanti in noi queste virtù. Noi crediamo in Lui perchè la sua parola ce ne dà testimonianza, e perchè la sua parola non può ingannarci. Speriamo in Lui perchè Egli è la bontà onnipotente e sovranamente fedele in ciò che promette. Infine, lo amiamo più per se stesso che per noi, perchè Egli è la perfezione infinita e l'infinitamente amabile. Non a torto si chiamano divine queste tre virtù. Per mezzo di esse Iddio ci attira, e per esse noi raggiungiamo Dio.

Oggetto e fine della virtù della religione. - Anche la religione raggiunge Iddio, ma secondo un altro modo, quello della giustizia. Essa si indirizza verso Dio, come la giustizia ordinaria va verso il prossimo. Ora, l'oggetto di questa non è il prossimo, ma la cosa che a questi è dovuta. Così, l'oggetto della religione non è Dio, nè la sua divina eccellenza, ma il *culto dovuto a Dio*, o gli omaggi interni od esterni, che noi siamo tenuti ad offrire alla sua maestà, e, sotto questo aspetto, la religione non attinge Dio, se non per mezzo di questi omaggi.

Anche il motivo da cui essa ha origine, ha della giustizia, ed appartiene per sua natura, all'ordine razionale. Se noi rendiamo un culto alla divinità non è, strettamente parlando, perchè Dio si riveli a noi, ma perchè questo culto gli è dovuto. Nella luce della fede, con il dono del cielo che è Gesù, il debito ci può apparire più rigoroso e più santo: esso si riferisce alla virtù della religione solo perchè è un debito.

Posto della religione nell'ordine delle virtù. - Metteremo dunque la religione tra le virtù morali, non senza riconoscere che, in una certa direzione, che è principale, essa le sorpassa tutte. La giustizia, soddisfacendo il debito, raggiunge direttamente il creditore. Così la religione, nell'omaggio del suo culto: essa non si arresta all'omaggio, ma per esso sale fino a Dio che vuole onorare. Per questo essa è così grande; per questo raggiunge l'altezza delle virtù teologali ed ha alcunchè della loro dignità.

Praticamente, nel nostro modo di considerare le cose, essa non se ne separa. Può darsi che, in mezzo al concerto immenso della preghiera liturgica, si innalzi una voce, si prenda un atteggiamento o si compia un atto, che la carità non ispiri, e nemmeno la fede. Ma noi non consideriamo che l'insieme. In una foresta c'è del legno secco, e magari delle piante morte; non per questo cessa di essere una foresta viva e verdeggiante. Parimenti noi siamo più che sicuri che vi saranno sempre nel cuore della Chiesa la fede, la speranza, la carità e la religione, onde sia compiuto, come deve essere, il grande dovere del culto divino.

L'anima profonda del culto sono le virtù teologali, e specialmente la carità. Ma la religione è pure presente là dove sgorga la preghiera, sia interiore che esteriore, secondo i motivi della giustizia; religione soprannaturale, illuminata

dalla fede, sostenuta dalla speranza e vivificata, stimolata e resa più attiva e feconda, ad opera della carità. Poichè occorre amare per capire fin dove giunge il debito dell'uomo verso Dio e pagarlo bene, come si deve.

7. Religio munda et immaculata. - Riportiamo qui un detto di San Giacomo, il quale afferma che la vera religione richiede certe condizioni pratiche, citandone, a titolo di esempio, due in particolare: le opere di misericordia verso il prossimo e l'attenzione a preservarsi dal peccato, senza per questo misconoscere le altre: «La religione pura ed immacolata nel cospetto di Dio e Padre è questa: visitare gli orfani e le vedove nelle loro tribolazioni e preservarsi puri dalle lordure di questo mondo» (Giac. 1, 27).

Questa è la religione pervasa dalla carità di cui parlavamo più sopra. Conoscendo bene ciò che l'uomo deve a Dio, essa è, nel cuore del cristiano, come un invito continuo a compiere ogni buona azione; essa ha la santa ambizione d'inchinare tutte le virtù dinanzi a Dio in un purissimo omaggio di religione.

Chi salirà al monte del Signore?
O chi starà nel suo sacro luogo?
Chi ha mani innocenti e cuore mondo;
chi alle vanità non volge l'animo suo,
nè al suo prossimo giurò con inganno.
Questi riceverà benedizione dal Signore,
e ricompensa da Dio suo Salvatore (Sal. 23, 3-5).

Un coro di santi per lodare Dio a nome di tutti gli uomini: ecco ciò che vorrebbe la Chiesa. Sia questo desiderio dinnanzi a noi come l'ideale, verso cui tendere. Da una generazione all'altra, vi saranno sempre dei santi nell'incessante coro della preghiera. Siano essi sempre più numerosi, affinchè innanzi a Dio essa abbia tutto il suo valore!

CAPITOLO TERZO. - IL CORPO DELLA LITURGIA

Corpo della liturgia è quanto appartiene alla religione esteriore e pubblica, particolarmente il sacrificio della messa, attorno al quale si sono organizzati e distribuiti tutti gli altri elementi. Ma prima parliamo di alcuni atti interiori.

1. L'adorazione. - «Mettiamoci alla presenza di Dio, e adoriamo il suo santo nome»; con queste parole in alcuni posti si fa l'introduzione alla preghiera del mattino. Parole bellissime!

Alla presenza di Dio, non occorre altro: basta che l'anima religiosa ci pensi, perchè sgorghino da essa l'adorazione, l'ammirazione, la lode, il ringraziamento, la supplica, e, per causa del peccato, il pentimento e l'implorazione del perdono.

O Signore, o Signore nostro, com'è stupendo il tuo nome
su tutta la terra,...
Quando contemplo i tuoi cieli, opera delle tue dita,
la lune e le stelle che vi collocasti:
Che cosa è l'uomo che tu te ne rammenti?
O il figlio dell'uomo, che te ne curi? (Sal. 8, 2, 4-5).

Ma l'atto religioso per eccellenza, implicito in tutti gli altri, è l'adorazione. Creature di Dio, non essendo per noi stessi che un nulla, la nostra legge, la nostra vita sta nel riferire tutto a Dio, per un libero moto del nostro cuore. Prima Dio e dopo noi, sue creature, o meglio, noi in Lui e per Lui, com'egli vorrà, qualunque sia il mistero della sua volontà. Dono totale, sottomissione senza riserva: ecco l'adorazione, ecco tutta la religione.

Diremo ancora con Bossuet: « Voler essere ciò che noi siamo ». Sì, dei nulla innanzi a Dio, perchè Dio sia tutto in noi. Questo è il volere dei voleri. Non potremmo formarlo senza guardare verso Dio. Non avrebbe più senso se ci orientassimo verso la terra. Sembra che tenda verso il nulla, ma solo apparentemente, perchè esso è per la vita, nel senso più ampio, dato che crea l'ordine eterno entro di noi.

2. La preghiera. - Nel significato più ampio, la si definisce un'elevazione dell'anima verso Dio: *ascensus mentis in Deum*. Bella definizione, che bisogna conservare. Non meno, però, stimiamo la preghiera che domanda, che supplica, che va mendicando presso Dio. Misconoscerla, col pretesto di salire con maggiore facilità, impedirebbe l'ascesa. E d'altra parte, non abbiamo che da prendere la bella definizione nella sua integrità, quale la tradizione della Chiesa ce la presenta: una elevazione dell'anima verso Dio, per rendergli omaggio ed implorarne le grazie.

Quando domandiamo a Dio, non abbiamo la pretesa di fargli sapere ciò che ci manca, ma siamo noi stessi che ne prendiamo meglio conoscenza, il che è già un vantaggio per noi. La preghiera ci fa sentire la nostra condizione di creature, e nello stesso tempo accresce il nostro potere; ci avvicina a Dio, ci aiuta ad amarlo, e ci rende migliori. Con la preghiera, legge della natura (come anche del soprannaturale) tra l'uomo e Dio, il mondo è più ragionevole e più umano; esso si conserva anche più aperto verso l'alto.

La preghiera scaturisce dalla mente e dal cuore; in un certo senso più dal cuore, che dalla mente. San Tommaso la pone tra gli atti della ragione pratica, facoltà che dispone i mezzi in vista del fine; ma è anche, e innanzitutto, per il desiderio espresso, un omaggio alla potenza e alla bontà di Dio; pertanto appartiene alla virtù della religione.

La preghiera e la volontà di Dio. - Occorre che il nostro desiderio rimanga sempre subordinato alla volontà di Dio. Con ciò non vogliamo concludere che non ci sia altra preghiera legittima all'infuori del *fiat voluntas tua*. L'obbedienza non è per chiudere o spegnere il pensiero. Un padre vuol essere obbedito: tuttavia permette che gli sia espresso un desiderio, che gli si rivolga una domanda; non solo lo permette, ma lo vuole, lo trova cosa buona, lo sollecita. Così Iddio, che ci tratta sempre da uomini, senza che dal canto nostro abbiamo a dimenticare ch'egli è Dio. Noi conserviamo nel cuore la costante disposizione a fare la sua volontà; ma, in questa disposizione generale, ci è permesso di esprimere al nostro Padre celeste delle domande particolari. E' questo lo spirito del Vangelo: « Chiedete, e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto » (Matt. 7, 7). E la liturgia della Chiesa ci fa parlare secondo la raccomandazione del Salvatore. Essa adora, ringrazia, esulta di gioia alla presenza di Dio; ma soprattutto domanda sollecita per noi i beni del cielo e i beni della terra, questi sempre subordinati a quelli. « O Dio, protettore di quanti sperano in te, — dice la colletta della terza domenica dopo Pentecoste, — effondi su

di noi la tua misericordia, affinchè sotto il tuo governo e la tua guida, così passiamo tra i beni temporali da non perdere gli eterni ».

3. La religione esteriore. - Comprende parole, canti, gesti e cose. Sono anche questi gli elementi primi della liturgia.

Le parole. - La parola è l'espressione ordinaria del pensiero. Noi parliamo a Dio non perchè egli abbia bisogno di sentirci, ma perchè possiamo intendere noi stessi, e per quell'istinto, che ci fa entrare in società con chi ci comprende. La parola corona il pensiero, è lo sbocco del cuore, dà energia alla preghiera. Le ragioni di parlare sono sempre in noi, mai in Dio.

Preghiamo sia con formule improvvisate, sia con formule fatte. Liberi sono i due modi, ed ognuno ha i suoi vantaggi. Occorre servirsi di tutti e due senza partito preso contro l'uno o contro l'altro, purchè ci mettiamo il cuore, ricordandoci la raccomandazione di Gesù: « Quando pregate, non moltiplicate le parole, come fanno i pagani, i quali s'immaginano che a forza di parole saranno esauditi » (Matt. 6, 7).

Non diciamo male delle formule fatte. L'automatismo e l'incoscienza che vi troviamo, non derivano da esse, ma da noi. Per mezzo di esse preghiamo in unione col passato, preghiamo con i nostri fratelli nel presente e preghiamo con la Chiesa. Esse sono una luce fra le nostre tenebre, uno stimolo alla nostra pigrizia, un sostegno alla nostra instabilità, un rimedio contro la sonnolenza della nostra anima. Senza di esse, Dio sarebbe più lontano da noi.

Ma anche il silenzio loda Iddio. Le forme più eccelse della preghiera sono senza parole. Beato colui che sa creare il silenzio nel suo cuore, per adorare e per amare.

I canti. - L'uomo naturalmente canta le sue gioie, le sue tristezze, i sentimenti più elevati della sua anima, e, di conseguenza, le sue emozioni religiose. Forse a mezzo della religione egli ha appreso a regolare il suo canto, e il canto è divenuto un'arte per esprimere la bellezza. La religione ha dunque un diritto particolare di servirsene.

Un potere nuovo aggiunge il canto al linguaggio. Esso è più sottile, nella sua stessa imprecisione, e, per mezzo suo, il cuore ha delle vibrazioni che la semplice parola non conoscerebbe. Cantici soavi della prima comunione, cullare di salmodie vespertine, richiamo terrificante del *Dies irae,* singhiozzare del *De profundis,* grido trionfale del *Te Deum,* tenerezza piangente della *Salve, Regina* dei Trappisti: quale anima cristiana, per l'impressione di queste note non si è sentita distaccare dalla terra e sollevata verso Dio, in una preghiera più umile e fervorosa?

Sant'Agostino, evocando le sue gioie di neofita, scrive nelle sue *Confessioni* (L. IX c. 6): « Quanto piansi negli inni e nei cantici soavemente echeggianti della tua chiesa, tocco di commozione profonda! Quelle voci, riversandosi nelle mie orecchie, stillavano la verità nel mio cuore, e ne avvampava sentimento di pietà e le lacrime scorrevano, facendomi un gran bene ».

I gesti. - L'uomo, istintivamente, ricorre al gesto, non meno che alla parola, per esprimere ciò che sente. Bisogna dunque ammettere che il gesto interviene nell'espressione religiosa. Il bimbo tende le braccia verso la madre: perchè l'uomo, quando prega Dio, non si comporterà verso di lui con un gesto filiale?

Si prega meglio, quando si prega in ginocchio, il viso umilmente rivolto

a terra, o con le braccia distese e gli occhi levati al cielo. Non v'è dubbio che esista tra questi atteggiamenti del corpo e le emozioni religiose una profonda armonia. Qui, come altrove, il gesto viene in aiuto alla parola e al pensiero; sostiene e rinforza il sentimento. Non è che, in sè e per sè, abbia davanti a Dio un valore morale; ma esso diventa religioso per l'intenzione che lo produce, e per l'aiuto che l'anima ne ritrae.

Inoltre, l'uomo è interamente creatura di Dio. E' dunque giusto che tutto il suo essere partecipi alla preghiera. Quando il corpo s'inchina, in segno di adorazione interna, non fa che rendere a Dio l'omaggio che gli deve.

Infine si deve tener conto anche del peccato. Sovente, la carne ne è complice e strumento dell'anima. Arrossisca, dunque, si prostri sino a terra, pianga e gridi verso Dio nella invocazione del perdono.

Le cose. - La religione usa anche delle cose e di cose materiali, per farle servire a mezzo di comunicazione con Dio.

Abbiamo i sacramenti, istituiti da Cristo, che ci dànno la grazia, sotto i simboli determinati da parole appropriate, dell'acqua, dell'olio, del pane e del vino.

Abbiamo l'acqua benedetta, il rosario, gli scapolari, le immagini. Abbiamo la chiesa, casa di Dio in mezzo alle case degli uomini, con tutto ciò che essa racchiude, sia come ornamento, sia come servizio del culto divino.

L'uomo non è puro spirito, ma spirito incarnato. Egli ha bisogno di cose sensibili, per potersi innalzare alle cose dello spirito. Dio, che così lo ha fatto, si è adattato alla sua natura, e gli ha dato i sacramenti. *Il Verbo si è fatto carne, ed ha abitato fra noi... Tu sarai rigenerato a mezzo dell'acqua... I tuoi peccati ti saranno rimessi con una sentenza... Io sono il pane di vita, che tu mangerai per aver la vita.* E la Chiesa continua, nel senso segnato dal Vangelo. Continua fino agli scapolari, fino alle campane, sino ai fiori e alle luci sugli altari, approvando quanto essa crede buono, correggendo e riprovando quanto potrebbe essere nocivo. Così la religione prende un corpo; vive sotto il sole, nello spazio e nel tempo; si vede, si ode, si tocca. E l'uomo le si accosta; vi trova sostegno, ne riceve luce e sicurezza nel suo slancio verso Dio.

Anche la natura reclama di essere qualcosa nella religione dell'uomo. Come noi, essa appartiene a Dio; ma, da sola, non ha voce per parlare al suo Autore, e l'Autore che l'ha tratta dal nulla non riceve da essa alcuna risposta: tocca all'uomo, che occupa il vertice della creazione, e che nel suo essere complesso tutta la riassume; tocca all'uomo rispondere per sè e per questa natura di cui egli ha l'impero; tocca all'uomo rispondere a Dio non solo con la parola che gli sgorga dal cuore, ma anche con tutti quegli usi religiosi delle cose a sua disposizione. L'uomo segnerà queste cose col segno dello spirito; le consacrerà come strumenti della sua preghiera; le foggerà sì da farne delle immagini sante; le adatterà con ordine sì da costruire la casa del Signore. In questo modo l'ordine si realizza: tutte le cose, nell'uomo, benedicono il Signore; tutte le cose, con l'uomo, ritornano a Dio, dalle cui mani sono uscite.

In ogni epoca sono sorti dei così detti « spirituali », che gridano allo scandalo e reclamano per l'uomo la religione pura, la religione angelica. Ignoranza profonda della natura, e mutilazione della verità! Per loro ripeteremo il motto di Pascal: « Attendere da questo esteriore il soccorso significa essere superstiziosi, non volerlo congiungere all'interiore significa essere superbi » (*Pensieri*,

Edizioni Paoline n. 250); o anche quello di San Tommaso: « Costoro non si ricordano di essere uomini » (*Contra Gentes*, l. III, c. 119).

4. Il culto pubblico. - E' la religione esteriore praticata in comune, seguendo i riti e le regole fissate dall'autorità della Chiesa. Molti esempi precedentemente riferiti appartengono al culto pubblico, poichè questo è una delle ragioni primordiali della religione esteriore.

Esistono pratiche d'ordine privato; ma non vi potrebbe essere una religione individuale. La ragione è che qualsiasi religione implica una certa concezione del mondo e del destino umano, insieme alla credenza in una divinità personale. Ora, queste cose non sono il bene d'un solo, ma d'un gruppo, o almeno d'una famiglia o tribù. La religione è, dunque, per sua natura sociale; anzi essa crea una società o comunità; poichè, mentre lega gli uomini a Dio, costituisce pure uno dei più saldi vincoli tra gli uomini medesimi. Da ciò la tendenza a pratiche in comune, secondo una determinata organizzazione o disciplina. Sono questi i riti religiosi. Essi sono tanto più impegnativi in quanto la società, come tale, venendo da Dio, deve a Lui un culto distinto dal culto privato, e lo stesso culto privato trova un valido sostegno nel culto pubblico. L'uomo è un essere sociale, fin nel più profondo del cuore. Da solo, cede alla paura e si sente debole. Se invece si sente in unione con altri, eccolo più forte, più deciso, più convinto.

Proprietà dei riti è di essere stabili e di ripetersi invariabilmente. Automatismo, — si è detto — istinto d'imitazione! No; è questa una spiegazione meschina, che raggiunge solo un aspetto secondario ed accessorio. I riti sono un linguaggio fatto di azioni, per onorare Dio. Sono stabiliti in precedenza, e imposti a tutti, come le parole del linguaggio ordinario, affinchè gli uomini possano comprendersi, e agiscano di comune accordo nel culto pubblico.

5. Il culto cattolico. - Ma fin qui siamo rimasti nel campo della sola natura. V'è ancora di più nei riti cristiani, quali si hanno nella Chiesa cattolica.

La Chiesa, nel suo principio gerarchico, non è un'opera umana, che i credenti avrebbero costituita per reggere la cristianità, come dicevano i riformatori del sedicesimo secolo; essa è l'opera di Cristo, che l'ha fondata su Pietro e sugli Apostoli, detti altrimenti, Pontefice di Roma ed episcopato. E il Fondatore, dandole una gerarchia, le ha dato un sacrificio, quello dell'Eucarestia, e, insieme, i sacramenti e la preghiera: « Padre nostro, che sei nei cieli ».

Sacrificio, sacramenti, preghiera di lode a Dio: ecco gli elementi primi ed essenziali della liturgia. Divini nella loro origine; universali, come la Chiesa, dovranno durare, come la Chiesa stessa, fino alla fine del mondo.

Forte di questi elementi fondamentali, la Chiesa ha sviluppato la sua liturgia nel tempo e nello spazio, sì da comprendere l'intera vita dell'uomo, e da favorire nei cuori, per mezzo delle cose sensibili, il moto verso ciò che è eterno.

La santificazione del tempo. - Ecco i giorni della settimana. Son rimasti con le loro antiche denominazioni, avute dal paganesimo; ma nel settimo, diventato il giorno del Signore, la Chiesa impone la legge del riposo e della preghiera, perchè esso sia il giorno della distensione e della libertà interiore, il giorno del comune incontro con Dio, il giorno umano per eccellenza, senza del quale i nove decimi degli uomini non sarebbero più uomini.

Inoltre, lungo l'anno, ecco i due grandi cicli di Pasqua e di Natale, attraverso

i quali si distribuiscono i misteri di Gesù e di Maria, con gli anniversari dei Santi.

Il cristiano fedele alla liturgia ritrova ogni anno, nella sua religione, quasi un sunto della vita del Salvatore e della sua Santa Madre, con gli esempi di coloro che si sono maggiormente imbevuti delle loro virtù. E' il Vangelo vivente, adattato a tutti, più efficace, nella ricerca del bene, di tutte le filosofie.

Santificazione dello spazio. - Agli Ebrei, sempre in pericolo di cadere nell'idolatria, fu vietato di avere altro tempio all'infuori di quello di Gerusalemme, e in questo tempio, di avere altre immagini scolpite, oltre ai Cherubini in adorazione davanti al trono di Jahwè. I cristiani sono più fortunati. Ovunque essi abitino, magari in piccoli nuclei, se vogliono vivere secondo la loro fede, hanno, in mezzo alle loro case, la casa di Dio, e, nella casa di Dio, un altare ed un tabernacolo. Lasciando ad essi la massima libertà, la Chiesa li invita a collocare nella loro Chiesa le immagini del Cristo, della Vergine o dei Santi, scolpite sui muri, o nella trasparenza delle vetrate.

E' proprio qui, attorno all'altare, che si svolgono abitualmente le cerimonie liturgiche. Ma il tempio costruito da mano d'uomo, per quanto sia grande e splendido, non potrebbe bastare, nè a Dio nè alle anime. Più la società è cristiana, più la religione cerca per sua indole di espandersi al di fuori.

« *Tempio è l'universo e la terra ne è l'altare* » (1).

Il cristiano fa suo questo verso del Lamartine. Dio ha messo nella natura l'impronta della sua potenza: la religione, a sua volta, in questo tempio di Dio, porta ovunque l'impronta di Cristo. Pii cortei, che percorrono le strade con i loro stendardi, tra preghiere e canti; croci innalzate dove le strade si incontrano, croci nei cimiteri, croci monumentali innalzate sulle alture, per essere scorte da lontano; cappelle e simulacri, immagini della Vergine e dei Santi, appese ai muri delle case; torri e campanili delle nostre chiese, dominanti le città e le campagne, per invitare l'uomo ad innalzare il suo cuore al di sopra degli orizzonti terreni: voci di campane, che si fanno udire, anche a chi non vuol vedere, per annunciare la gioia dei battesimi, la tristezza della morte, e le ore in cui ha luogo la preghiera comune. Così, il culto pubblico, che è sgorgato dal santuario, conquista per quanto è possibile, la società, e riempie la natura.

E' l'uomo, che fa omaggio a Dio di tutte le cose. Ma è anche Dio che dovunque cerca l'uomo, secondo la mirabile economia dell'Incarnazione. « Il grande mistero del cristianesimo, — ha detto Bossuet — è che un Dio ha voluto rassomigliare agli uomini, onde imporre loro la legge di farsi simili a lui. Egli volle imitarci nella verità della nostra natura, perchè noi lo imitassimo nella santità dei suoi costumi; egli ha preso la nostra carne, perchè noi prendessimo il suo spirito » (Discorso della Dom. delle Palme, 10 aprile 1661).

(1) Lamartine, *Premières méditations*, XIX, Le Prière.

CAPITOLO QUARTO. - IL SACRIFICIO DELLA MESSA CENTRO DELLA LITURGIA

L'atto principale della liturgia è il sacrificio, e il nostro sacrificio, cioè quello proprio dei cristiani, è Gesù Cristo, che per noi si offre, sotto le apparenze del pane e del vino, come si offrì un giorno sulla Croce.

1. I sacrifici. - In tutte le religioni, per quanto ci è dato risalire nei secoli, esistono sacrifici.

Gli uomini offrono alla divinità i loro animali domestici o gli alimenti di cui essi si nutrono. Sgozzano gli animali, ne spargono il sangue attorno all'altare, bruciano la carne e il grasso, fanno libagioni di vino, di olio, offrono pani, farina, spighe, frutti, incenso, ed altro ancora.

Queste cose ci stupiscono, e stentiamo a comprenderle, dato che ne siamo ormai così lontani per tutto quello che il cristianesimo ci ha messo nello spirito e nel cuore. Eppure i sacrifici sono esistiti presso i Giudei come altrove, non meno numerosi e neppure meno minuziosamente regolati. Sarebbe un grave errore giudicarli solo in rapporto a noi. Occorre considerarli in rapporto allo stato sociale dei popoli, che li hanno praticati. Allora sarà possibile riconoscere che questi riti grossolani e sanguinosi, malgrado le immoralità che spesso trascinavano con sè, hanno contribuito a sostenere le anime nella fede in qualcosa di superiore. Specialmente presso gli Ebrei, le istituzioni sacrificali, profondamente compenetrate dalla fede monoteistica, hanno conservato in questo popolo un vivo sentimento della grandezza di Dio, insieme a quello della sottomissione alla sua legge. « Adorerai il Signore, Dio tuo, e servirai a lui solo ».

Cerchiamo di individuare l'idea prima e fondamentale del sacrificio, nei riguardi del vero Dio.

2. L'idea del sacrificio. - L'uomo viene da Dio e a Dio ritorna; a Lui deve tutto. La prima disposizione della sua anima sarà di riconoscere la totale sua dipendenza dal suo Creatore. Ora, questa disposizione egli la esprime non solo con parole, ma con un rito simbolico, con una cerimonia, che, riservata a questo uso, assume perciò agli occhi di tutti, il significato di omaggio divino. Ecco il sacrificio.

L'uomo sceglie, dunque, una delle cose che gli appartiene e l'offre, la dona a Dio. La cosa data non vale solo per se stessa, vale per l'uomo, di cui tiene il posto: così facendo, l'uomo attesta ch'è debitore di tutto a Dio.

San Tommaso ci assicura che il sacrificio è di diritto naturale, « poichè la ragione comanda all'uomo d'offrire a Dio, in segno di sottomissione e di omaggio, alcune delle cose sensibili che sono in suo uso, come si fa a riguardo dei padroni, di cui si vuol riconoscere il dominio ». Inoltre, egli scrive molto opportunamente: « Il sacrificio offerto all'esterno è segno del sacrificio interiore, con cui l'anima si offre a Dio, quale principio del suo essere e suo beato fine... Ciò che conta, nel sacrificio, non è il valore della vittima immolata, ma il significato d'onore reso al padrone supremo di tutto l'universo » (Somma Teol. II-II, q. 85, a. 1° e 2°).

Il sacrificio è innanzitutto un rito di distruzione. - Si volle vedere nel sacrificio un rito di distruzione, un simbolismo di morte. L'uomo, per riconoscere la maestà di Dio, innanzi alla quale sente il suo nulla, dovrebbe annientarsi.

Ma egli non ha diritto di disporre della propria vita. Pertanto prende una delle cose che sono in suo uso, e la distrugge in luogo ed in sostituzione di se stesso, per significare che vorrebbe annientare il proprio essere in onore di Dio.

Questo ragionamento è errato, ed è già molto che esso non abbia mai suggerito la tentazione del suicidio ai pii teologi che l'hanno formulato. Dio è nostro creatore infinitamente buono: egli non s'attende che noi distruggiamo in suo onore l'essere che ci ha dato. Dio è nostro fine: noi non andiamo a Lui con il suicidio o con l'annientamento, ma con il dono di noi stessi, nell'amore e nella fedeltà alla sua legge, cioè con una vita perfetta e pienamente umana.

Anche dopo il peccato, l'uomo non deve assolutamente distruggersi, ma deve vivere per espiare e per riparare, mettendo il pentimento nella sua adorazione, e trovando così, nella sua stessa colpa, un nuovo motivo di donarsi a Dio.

Si è detto, poi, per mantenere in primo piano l'idea della morte, che il rito della immolazione rappresenta l'annientamento morale dell'uomo, innanzi a Dio.

Questo ci pare un pensiero più esatto del precedente. Ma stiamo attenti, che qui si parla di annientamento solo in senso metaforico. E' difficile agganciare tutto il significato del sacrificio a questo sottile pensiero. L'uomo retto di cuore può offrire a Dio il sacrificio senza avere alcun pensiero a questo annientamento. Basta ch'egli voglia sottomettersi e darsi a Dio, suo supremo padrone, come chiaramente spiega il rito dell'offerta.

Non neghiamo, che per effetto del peccato, non si siano introdotte, nel sacrificio, in certi sacrifici, altre nozioni, come quella (così importante!), della vittima, che si sostituisce all'uomo, per espiare.

Queste però sono nozioni secondarie e per nulla essenziali. In sè, il sacrificio non è un atto di morte, ma un atto di vita, che segna il ritorno o il dono dell'uomo a Dio.

Il sacrificio, rito di offerta. - Si cade in un grave errore di valutazione sul significato del rito di distruzione. Colui, che offre il sacrificio, non distrugge per distruggere, ma per sottrarre agli usi profani e per donare, cioè per consacrare a Dio. Nelle religioni inferiori, il sacrificio appare sovente come un banchetto che si offre alla divinità: significato volgare, ma molto chiaro, per far vedere che l'idea dominante del sacrificio non sta nella distruzione, ma nell'offerta. Le religioni superiori, e a maggior ragione la religione mosaica, conservano la medesima idea, ma in un più alto simbolismo: è l'uomo, che riconosce il dominio supremo di Dio, offrendosi a Lui nell'oggetto di cui fa l'offerta.

Definiremo quindi il sacrificio: un dono sensibile e simbolico, per esprimere il dono che l'uomo vuol fare di se stesso alla divinità. E' la definizione di San Tommaso, la quale figurò anche in uno schema proposto ai Padri del Concilio di Trento: «Una cosa esteriore consacrata per l'opera d'un sacerdote e offerta alla divinità» (*Somma Teol.*, II-II, q. 85, art. 3 e q. 86, art. 1). Alcuni hanno trovato questa definizione poco precisa: nel rito del sacrificio essi hanno supposto molti pensieri sottili, che non ci sono affatto.

3. Il sacrificio cristiano. - Ha abrogato tutti i sacrifici del giudaismo. Fin dai primi giorni della nuova era (lo testimoniano la *Didachè*, San Giustino, Sant'Ireneo), i cristiani lo vedevano annunziato nelle parole del profeta Malachia: «Da oriente ad occidente il mio nome è grande fra le nazioni, e in ogni luogo

si sacrifica e si offre al mio nome un'oblazione pura: perchè grande è il mio nome fra le nazioni » (*Malach.* I, II).

Gesù istituì questo sacrificio alla vigilia della sua morte, con una specie di anticipazione del sacrificio unico, che avrebbe offerto l'indomani, nel suo sangue, sul Calvario.

La natura umana, dice il Concilio di Trento, reclama un sacrificio visibile. Il Salvatore vi ha provveduto, per la sua Chiesa, nell'ineffabile mistero della sua presenza reale, sotto le apparenze del pane e del vino. E' questo il sacrificio incruento, che rappresenta e commemora quello della croce, e, senza aggiungervi nuovi meriti, « ce ne applica la virtù salutare in remissione dei peccati, che ogni dì commettiamo » (*C. di Trento*, sess. XXII, c. I).

Il sacrificio dell'altare e il sacrificio del Calvario. - Per comprendere il sacrificio della Messa, non abbiamo, dunque, che da riportarci al Calvario.

Come valore intrinseco, i due sacrifici sono identici: noi intendiamo dire che, nell'uno e nell'altro, c'è lo stesso Cuore di Gesù, e, in questo Cuore, la stessa carità. Sulla croce, Egli si offriva totalmente per noi; adorava, ringraziava e implorava misericordia; metteva dalla parte del genere umano, di cui s'era fatto rappresentante, l'immensa carità del suo Cuore, per compensare i nostri peccati ed ottenerne il perdono. Sull'altare, avviene la stessa cosa: Gesù si offre ancora totalmente per noi, per noi supplica e dalla terra al cielo sale incessantemente il grido di sconfinata carità ch'egli proferiva sul Golgota: « Padre, perdona ad essi ».

La differenza dei due sacrifici è puramente esteriore. Sulla croce, Gesù offriva le sue sofferenze con la sua vita, e l'oblazione appariva nella morte cruenta. Sull'altare, l'effusione del sangue non è più possibile: il Cristo, risuscitato, più non muore; non c'è più motivo di spargere sangue, basta la croce. Il Salvatore si offre pertanto in modo diverso. Un po' di pane sull'altare, con del vino nel calice. Sopra queste umili cose, il sacerdote in nome di Cristo, pronuncia le parole: *Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue.* E' il simbolo e la memoria della passione cruenta. Nell'istante stesso, il Salvatore risponde. Egli è là sull'altare, si offre visibilmente per mezzo del sacerdote, sotto il simbolo di morte, e l'immolazione mistica non fa che produrre all'esterno l'offerta sgorgata dal Cuore di Gesù. Eccomi a vostra disposizione, ci dice, a disposizione di Dio per voi, qui, come sulla croce.

Questo il nostro sacrificio, il sacrificio cristiano, infinitamente superiore a tutti quelli giudaici, degno in modo assoluto del culto in spirito, inaugurato dal Dio fatto uomo. E' un'*offerta*, nel significato profondo, che dà a questo termine la liturgia; un'offerta vera, come veritiere sono le disposizioni del Cuore di Gesù; un'offerta esteriore e sensibile, come « questo carattere di morte » (Bossuet, Meditazioni sul Vangelo, la Cena), cui si accenna con la separazione mistica del corpo e del sangue; e, per ciò stesso, è un'offerta piena d'un grande ricordo, quello della croce, che rende presente e da cui attinge tutto il suo valore. Vedere *Mediator Dei* nn. 65-77 e discorso di Pio XII, 22 settembre 1956, p. II.

4. Gli offerenti del sacrificio. - All'altare Gesù non è solo. Nuove ricchezze scopriremo ora nel nostro sacrificio.

Prima di tutto, all'altare c'è Gesù sacerdote e vittima, Gesù, *principalis*

offerens, secondo la parola della tradizione, non solo perchè egli ha istituito il sacrificio e dato ai suoi sacerdoti il potere ed il comando di offrirlo (ciò non sarebbe sufficiente); ma perchè Egli pure lo offre, in due modi: invisibilmente e di per se stesso, d'un'offerta immediata ed attuale; visibilmente, tramite il sacerdote, che agisce per lui e pronuncia a nome suo le parole consacratorie. Con quest'offerta, Gesù rimane quaggiù il centro dinamico della nostra religione, il perfetto religioso di Dio, con cui ed in cui noi tutti preghiamo.

Poi all'altare c'è il sacerdote, ministro visibile del Sacrificio. Egli rappresenta Gesù, per il compimento del grande mistero. Per mezzo di lui s'effettuerà la duplice transustanziazione; per lui il Cristo viene offerto sotto le specie del pane e del vino. Il potere che lo fa agire è un potere divino, che gli viene dal carattere della sua ordinazione, e questo potere è tale che nessuna potenza al mondo potrebbe impedire al sacerdote di celebrare validamente il sacrificio.

Egli rappresenta ancora la Chiesa per l'insieme delle preghiere liturgiche istituite dalla Chiesa stessa per il sacrificio: egli dice in nome di lei. Tale carattere sociale od ecclesiastico è fortemente marcato nelle formule della messa; di ciò bisogna tener conto, se si vogliono comprendere. « O Signore, dice una delle preghiere del canone, ti preghiamo di accettare placato questa offerta di tutta la famiglia tua ».

Anche la Chiesa è, dunque, presente, in qualità di sacerdote del sacrificio. La Chiesa, corpo mistico di Gesù Cristo, essendo indissolubilmente unita al suo corpo, è unita a Lui per offrirlo e per offrire se stessa, con i voti e le preghiere dei suoi fedeli, le loro fatiche, le loro virtù, le loro sofferenze, e particolarmente le fatiche dei suoi missionari e il sangue dei suoi martiri.

Sta a noi cristiani partecipare quanto più è possibile alla cattolica offerta con le buone disposizioni del nostro cuore, con l'assistenza, effettiva o di desiderio, al santo sacrificio, e soprattutto con la comunione, perchè, secondo la bella espressione dell'Olier, la comunione è « come un'unione con l'Ostia per dilatarla, per rendere più grande il sacrificio, e per fare di tutti gli offerenti e adoratori altrettante vittime innanzi a Dio » (*Spiegazione delle cerimonie della messa solenne parrocchiale*, l. VII, cap. III). Questo aspetto della messa è pure ampiamente trattato nell'Enciclica *Mediator Dei*, n. 92-103.

5. L'Eucarestia, centro del nostro culto. - Gesù ci dà la sua carne a mangiare, non una volta all'anno, come avveniva dell'agnello pasquale, ma tutti i giorni, se lo vogliamo. Di qui è sorto il culto cristiano.

I primi discepoli ricevevano il battesimo « nel nome di Gesù » (*Atti*, 8, 12, 16 e 19, 2-5), e il dono dello Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani.

Volendo ancora essere pii giudei, essi si recavano al Tempio per pregare. Ma nell'intimo delle loro case, celebravano il memoriale del Signore, mediante la « frazione del pane », come aveva fatto Gesù stesso alla vigilia della sua morte, durante l'ultima cena ch'egli fece con gli apostoli.

Non tardò a venire il giorno, in cui le riunioni sinagogali furono loro interdette. Allora in essi divenne più vivo il sentimento di quanto Gesù aveva loro dato. Continuavano a recitare i salmi ricevuti dal giudaismo; conservavano l'Antico Testamento; ma altre formule sgorgavano dal loro cuore, come espressione d'una fede nuova: invocavano il nome di Gesù, nello Spirito Santo, a gloria del Padre; ascoltavano la lettura dei Vangeli e delle lettere apostoliche;

recitavano la preghiera uscita dalle labbra del Salvatore: « Padre nostro, che sei nei cieli ». Così si costituì la messa cristiana, attorno alla « frazione del pane ». La salmodia, che precedeva la messa formò, più tardi, le ore maggiori dell'ufficio divino, divenuto poi il breviario. Ci si passi questo brevissimo cenno su una lunga e complessa storia.

Nei cicli di Pasqua e di Natale, i giorni erano segnati dall'offerta del sacrificio, che costituiva invariabilmente il centro della liturgia. Il mistero, che così si celebrava, non era tanto un avvenimento del passato quanto piuttosto la santa realtà di un presente, e si metteva in comunicazione con le gioie, le virtù e le speranze del mistero celebrato, mediante la comunione del corpo e del sangue del Salvatore.

La stessa cosa avveniva nell'anniversario dei martiri. Si offriva il santo sacrificio in loro onore; e questo era come un ringraziare Iddio in Gesù, per la gloria loro concessa. Era, inoltre, un invitarli ad aggiungere la loro preghiera alla nostra, unita alla supplica onnipotente del Salvatore.

Si avevano i tre grandi sacramenti dell'iniziazione cristiana: il battesimo, la confermazione e l'Eucarestia, i primi ad essere chiamati col nome di « sacramenti ». Col battesimo, si usava dire allora, Iddio edifica il suo tempio nella creatura; con la confermazione, lo consacra; con l'Eucarestia, egli stesso viene a prenderne possesso. Nel medioevo, con il progresso della sintesi sacramentale, i teologi continuarono a ravvisare nell'Eucarestia il sacramento per eccellenza, al quale tutti gli altri si riferiscono, avendo in quello la loro ragione ultima ed il loro compimento. (*Somma Teol.* III, q. 65, art. 3).

Lo sviluppo della pietà eucaristica. - Un meraviglioso movimento di pietà eucaristica incominciava allora a pervadere le anime, come reazione all'eresia, ma soprattutto per la forza interna della fede, che aveva trovato la sua ora. Sorgevano dal suolo le cattedrali, visibilmente ispirate, nella loro costruzione, dal mistero dell'altare. Si poneva l'Ostia santa entro gli ostensori, per contemplarla e per adorarla. La si portava in processione. Si propagava da una diocesi all'altra e da un monastero all'altro la festa del *Corpus Domini*, nell'attesa che divenisse una festa della Chiesa universale, trionfale prolungamento del ciclo di Pasqua nell'antica liturgia.

Il movimento non s'è allentato nei tempi moderni. Noi vedemmo sorgere l'istituzione delle Quarant'ore, con l'idea spiccatamente cristiana della riparazione. Ovunque il tabernacolo ha assunto il suo vero posto, sopra l'altare e, un po' indietro, dominato dal crocefisso. Le esposizioni, le visite al SS. Sacramento sono una delle devozioni più comprese, più amate, più benefiche. Si sono formati dei sodalizi per l'adorazione perpetua di Gesù nell'Ostia consacrata. La Chiesa vede ritornare, quasi ogni anno da più che cinquant'anni la grande adorazione internazionale dei congressi eucaristici, che attirano l'attenzione del mondo intero. Il SS. Sacramento è più che mai, l'ispiratore della pietà interiore, ed il centro della liturgia. Quanto sarebbe bello, se l'idea della comunità cristiana, tanto misconosciuta ai nostri giorni, andasse riprendendo corpo sotto gli auspici della Chiesa, attorno all'Eucarestia!

6. Nonne cor nostrum?... - I discepoli di Emmaus, allorchè il Salvatore scomparve ai loro occhi, si dicevano l'un l'altro: « Non è vero che il nostro cuore era tutto ardente entro di noi, mentre ci parlava per via e ci spiegava le

Scritture? » (Luc. 24, 32). Così dev'essere di noi cristiani, che crediamo nella presenza reale di Gesù nella Chiesa per mezzo dell'Eucarestia.

Noi siamo riuniti attorno all'altare per il sacrificio o per qualche altra preghiera. Gesù è là, presente. Egli è il termine ultimo dei nostri omaggi, poichè è Dio. E' là, mediatore della nostra religione, perchè è il Dio fatto uomo. Con lui ed in lui noi preghiamo, e la nostra preghiera, trasportata dalla sua, sale fino al trono di Dio. Presenza intima di Gesù: ecco la nostra fede! Senza questa fede, non avremmo mai il senso profondo della liturgia.

Immaginiamo una famiglia, che conserva il ricordo d'un caro assente, partito da molti anni. Eccolo che ritorna. Si fa ressa d'intorno a lui, gli si parla, lo si ascolta, ci si commuove al racconto delle sue pene, ci si rallegra ad ascoltare le sue gioie. Non ci sarà nulla di questo nella liturgia cattolica? La Chiesa non ha soltanto il ricordo di Gesù, ma essa gioisce della sua presenza. Lo contempla, lo adora, lo benedice, lo supplica, gli domanda perdono, gli rende grazie. Rivive con lui i misteri gaudiosi e dolorosi della sua vita terrena, lo segue fino in cielo nei suoi trionfi. Date a lui tutti i vostri omaggi, ci dice la Chiesa, non saranno mai troppi; ma soprattutto date a Lui i vostri cuori, sempre più a lui, ed ognor più umili, più puri e più ardenti di carità.

CAPITOLO QUINTO. - LA VERITA' DELLA PREGHIERA LITURGICA

Bossuet ha scritto nella *Difesa della tradizione e dei Santi Padri* (lib. I, c. 8): « E' cosa certa che la fede è la fonte della preghiera, e così ciò che anima la preghiera, ciò che ne dà la ragione, ciò che ne dirige l'intenzione ed il movimento è lo stesso principio della fede, la cui verità pertanto si dichiara manifestamente nella preghiera ».

Abbiamo in queste parole la ragione delle nostre ultime pagine. La fede ispira la preghiera: questa, a sua volta, testimonia per la fede. *Lex orandi lex credendi* (1).

(1) Pio XII, nella *Mediator Dei*, scrive: « Il culto che la Chiesa rende a Dio è, come brevemente e chiaramente dice S. Agostino, una continua professione di fede cattolica e un esercizio della speranza e della carità: "Dio si deve onorare con la fede, la speranza e la carità" (Enchiridion, c. 3). Nella liturgia facciamo esplicita professione di fede non soltanto con la celebrazione dei divini misteri, con il compimento del Sacrificio e l'amministrazione dei divini misteri, con il compimento del Sacrificio e l'amministrazione dei Sacramenti, ma anche recitando e cantando il Simbolo della fede, che è come il distintivo e la tessera dei cristiani, con la lettura di altri documenti e delle Sacre Lettere scritte per ispirazione dello Spirito Santo. Tutta la Liturgia ha, dunque, un contenuto di fede cattolica, in quanto attesta pubblicamente la fede della Chiesa.

Per questo motivo, sempre che si è trattato di definire un dogma, i Sommi Pontefici ed i Concili attingendo ai cosidetti "Fonti teologici", non di rado hanno desunto argomenti anche da questa sacra disciplina; come fece, per esempio, il Nostro Predecessore di immortale memoria Pio IX, quando definì l'Immacolata Concezione di Maria Vergine. Allo stesso modo anche la Chiesa e i Santi Padri, quando si discuteva di una verità controversa o messa in dubbio, non hanno mancato di chiedere luce ai riti venerabili trasmessi dall'antichità. Così si ha la nota e veneranda sentenza: "La legge della preghiera stabilisca la legge della fede » (Legem credendi lex statuat supplicandi). La Liturgia dunque, non determina nè costituisce in senso assoluto e per virtù propria la fede cattolica, ma piuttosto, essendo anche una professione delle celesti verità, professione sottoposta al Supremo Magistero della Chiesa, può fornire argomenti e testimonianze di non poco valore per chiarire un punto particolare della dottrina cristiana. Che se vogliamo

1. Distinzione fondamentale. - Bisogna distinguere: da una parte, le verità rivelate o necessariamente connesse alla rivelazione; dall'altra, quelle che non sono nè rivelate, nè connesse necessariamente con la rivelazione.

Le prime, Dio le ha affidate alla Chiesa, che ne è custode e interprete infallibile, con l'assistenza dello Spirito Santo; e la preghiera pubblica è precisamente una delle grandi voci, che ci fanno conoscere queste verità. « La liturgia, disse Pio XI, è il più importante organo del magistero ordinario della Chiesa » (*Parole dette a Dom Capelle in un'udienza del* 12 *dicembre* 1935).

Tutte le altre sono d'origine umana; il deposito della fede si può conservare senza di esse: la Chiesa pertanto non le *insegna*; e in senso teologico, non esiste una *tradizione* per trasmetterle. Sono normalmente dei puri fatti storici: miracoli, apparizioni, rivelazioni private ed altri avvenimenti della vita dei santi. S'incontrano in diverse parti della liturgia, principalmente nel martirologio e nelle letture del breviario. Queste verità umane entrano a volte fin nelle orazioni del messale, e non è raro il caso che entrino per qualche aspetto particolare nell'oggetto stesso delle feste ufficialmente stabilite.

Noi non ripetiamo ciò che a volte viene asserito, che la Chiesa non ha potere su questi fatti. Essi interessano la pietà dei fedeli, hanno un posto nei libri della preghiera; per questi motivi la Chiesa ha su di essi, non già autorità di magistero infallibile come per le verità di fede, ma di giurisdizione.

2. Le verità della fede. - Dal nostro punto di vista, i documenti più venerabili della liturgia sono i *simboli* che risalgono ai primi secoli cristiani: quello degli Apostoli, quello Niceno-Costantinopolitano, e quello che fu detto di S. Atanasio. Qui, poco ci importano le questioni circa l'origine di detti simboli: esse non toccano il loro valore. Da molti secoli sono accolti nella Chiesa, sono in uso nella preghiera pubblica, come invariabile espressione della fede. E' dunque la verità divina, che giunge a noi, tramite queste formule.

Le liturgie, in genere, contano molto, come testimoni della tradizione. In esse, abitualmente, ci giunge l'eco dell'antichità, e non solo la voce di un uomo, d'un vescovo o d'un dottore in particolare, ma la voce d'una Chiesa, e più questa Chiesa appare grande, per i suoi santi e i suoi dottori, con lunghi secoli di provata costanza nella fede apostolica, più la sua testimonianza merita rispetto e attenzione. Così è il caso di molte liturgie orientali; e in modo particolarissimo della liturgia romana.

Dobbiamo, tuttavia, guardarci dall'esagerare, e dal credere di possedere necessariamente la testimonianza d'una Chiesa nel minimo testo liturgico. La severa disciplina odierna, dovuta alla Congregazione dei Riti, non costituì nè il fatto nè la legge dei lontani secoli. A fianco di questo religioso rispetto della tradizione, di cui riscontriamo tante prove, la storia ci presenta anche molte libere iniziative, per produrre nuove formule, o modificare formule tramandate. Scrive Mons. Duchesne, circa la liturgia che regnò nelle Gallie dal quarto al nono secolo: « Ogni chiesa aveva il suo libro di canoni, il suo costume liturgico; in nessun luogo una regola fissa, ma l'anarchia più completa; un

distinguere e determinare in modo generale ed assoluto le relazioni che intercorrono tra fede e Liturgia, si può affermare con ragione che "la legge della fede deve stabilire la legge della preghiera". Lo stesso deve dirsi anche quando si tratta delle altre virtù teologiche; "Nella... fede, nella speranza e nella carità preghiamo sempre con desiderio continuo" » (S. Augustin., *Epist. 130, ad Probam,* 18). N. 46-47.

disordine che sarebbe stato irreparabile, se i sovrani carolingi non avessero fatto appello alla tradizione ed alla autorità della Chiesa romana» (Les origines du culte chrétien, cap. III). Non sorprende trovare degli errori contro la fede, in mezzo a un tale disordine. Non parliamo, poi, degli errori dei copisti, errori, che in questo campo, come in altri, sono abbondanti. Bisogna, dunque, per giudicare con esattezza del valore della testimonianza, assicurarsi, prima, della purezza dei testi, quindi saper donde vengono, quali chiese li hanno adottati, e quale uso n'è stato fatto nella preghiera pubblica.

Ma, prese queste precauzioni, nessun dubbio che la conoscenza delle liturgie sia preziosa ai teologi. Essi vi trovano, non tanto la teologia, ma il dogma, sotto i suoi aspetti più pratici, staremmo per dire più popolari, nella vita della Chiesa che adora e che supplica; la fede nel Dio uno in tre persone, la salvezza in Gesù Cristo, la necessità della grazia, l'esempio unito alle leggi della preghiera, la intercessione della Vergine Maria e dei Santi, il sacrificio eucaristico, i sacramenti attorno al sacrificio, i riti dell'ordinazione, in cui la Chiesa ha racchiuso tante cose sante, e tutte le effusioni del cuore cristiano nell'amore del suo Dio.

3. I fatti dell'agiografia. - Noi celebriamo ed invochiamo i Santi; ricordiamo la loro vita, i loro esempi ed i favori ch'essi hanno ottenuto da Dio. Ecco i fatti della storia che s'inseriscono nella nostra religione. Ciò è umano e necessario; è voluto da Dio ed è salutare, anche se vi si insinua, per nostra debolezza, qualche abuso od imperfezione.

Tralasciando i fatti, quali l'Immacolata Concezione e l'Assunzione della Beata Vergine Maria, od anche quello della santità e della gloria eterna, incluso nella canonizzazione d'un Santo da parte del Sommo Pontefice, perchè fatti dogmatici che rientrano nel dominio della fede, rimangono però ancora i fatti puramente agiografici dei quali ci occupiamo. Abbiamo visto che la Chiesa con la sua autorità infallibile, non insegna punto su questa materia; ma ciò non vuol dire che essa vi rimanga indifferente. Nel culto dei Santi, che essa organizza e sul quale vigila di continuo, la Chiesa ha soprattutto cura di salvaguardare la purezza della fede e di procurare il bene delle anime. I fatti dell'agiografia sono per essa un'occasione o un mezzo. Infatti ne scarta con attenta cura tutto ciò che vi si potrebbe infiltrare di contrario alla fede e ai costumi. Quanto alla verità di questi fatti, essa se ne preoccupa anche; non li accetta senza inchieste preventive; ma tali inchieste non sono che opere umane, le quali risentono forzatamente dei tempi, in cui sono fatte, e degli uomini che vi sono impiegati. E' ingiusto rimproverare alla Chiesa d'aver mancato di critica nei secoli passati; equivarrebbe a volerle imputare di non aver inventato il treno. La Chiesa favorisce la scienza, tutta la scienza possibile, ma essa non è un'accademia; è la madre delle anime, per purificarle dai loro peccati, darle a Dio e introdurle nella vita eterna.

Se ben la consideriamo nella sua storia, la loderemo d'essere sempre stata ragionevole, se *non critica*, ed ammireremo i suoi continui sforzi per liberare le anime dalla superstizione. Essa non è infallibile, quando accetta fra gli elementi del suo culto i fatti dell'agiografia; ma non di meno compie un atto legittimo di governo, che merita da parte nostra un religioso rispetto, e se accadesse che noi avessimo qualche seria ragione di mettere in dubbio tale o tal altro di questi fatti, non ne parleremo senza ispirarci a questo religioso rispetto, che è ognor dovuto alla Chiesa e al culto dei Santi.

Si vedrà presso i teologi e i canonisti le applicazioni diverse di questi principî. Essi distinguono in particolare, a proposito di certe feste della Vergine e dei Santi, l'oggetto principale della festa (culto di Maria o dei Santi) e il fatto miracoloso, che ne è l'occasione. Ambedue appartengono alla religione, ma non sono dello stesso ordine, nè richiedono la stessa adesione. Vedere Benedetto XIV, *De Serv. Dei beatificatione*, lib. I, c. XLIII, n. 13.

4. Particolare autorità della liturgia romana. - I teologi sono d'accordo nel ritenere che qualcosa di quella « preminente autorità » che, fin dal II secolo, S. Ireneo ammirava nella Chiesa di Roma, sia dovuta alla sua Liturgia.

Anche altre liturgie furono grandi nel passato, e noi dobbiamo a tutte rispetto, dal momento che scorgiamo in esse il puro accento della fede ortodossa. Ma la liturgia romana emana da una Chiesa che non ha mai errato e il cui capo ha ricevuto, dalla bocca stessa di Cristo, una speciale promessa di indefettibilità. Per di più essa è, da molto tempo, diffusa ovunque, al punto che le altre liturgie non occupano, in suo confronto, che delle posizioni ristrette. Preghiera del capo e preghiera quasi universale: questi due caratteri conferiscono alla liturgia romana, nell'ordine della fede, la più eccelsa autorità.

Il concilio di Trento ha difeso il canone della messa contro gli attacchi della Riforma. L'ha proclamato « puro da ogni errore », aggiungendo che « in tutto il suo contenuto esso traspira santità e pietà, in maniera da dirigere verso Dio il cuore ed i pensieri di coloro che offrono il sacrificio » (*Sess. XXII*, c. 4). Il canone della messa è, dunque, almeno per quanto concerne la dottrina eucaristica, come qualcosa di « definito ». L'espressione sarebbe un po' forte, applicata all'insieme dei libri della liturgia romana. La Chiesa imponendoceli, non pensa affatto che ognuna delle affermazioni in essi contenute, costituisca per noi un giudizio definitivo ed immutabile.

Quanto ai problemi storici od agiografici, che possono sollevare certi testi, la critica conserva tutti i suoi diritti, nel religioso rispetto, di cui abbiamo parlato. Così, la Chiesa ci fa leggere l'identificazione della peccatrice con la Santa Maria Maddalena. Abbiamo le due feste della Cattedra di San Pietro, una a Roma, l'altra ad Antiochia: anche qui, libertà di controversia sulla loro origine.

Nel Breviario, vi sono le omelie e i sermoni dei Padri della Chiesa. Libero ognuno di studiarle, come farebbe per una ordinaria raccolta. Dom Morin ha segnalato una cinquantina di brani non autentici, e Pio XI, allorchè ebbe a ritoccare l'Ufficio del Sacro Cuore, vi soppresse una famosa omelia erroneamente attribuita a S. Bernardo, poi a S. Bonaventura.

Lo stesso dicasi per il Martirologio. Ognuno sa che esso fu, in origine, un'opera privata, e delle più imperfette. La prima edizione ufficiale apparve nel 1584, sotto Gregorio XIII, a cura del Baronio. Da allora, sono state fatte numerose correzioni nelle edizioni successive. Un eminente studioso cattolico, Dom Quentin, ha con molta libertà criticato la edizione più recente. Il Martirologio, libro d'oro della santità sotto l'autorità della Chiesa, merita rispetto; ma non deve considerarsi alla stregua d'un solenne decreto di canonizzazione emanato dal Sommo Pontefice.

Queste osservazioni non sono affatto per diminuire la nostra stima verso la liturgia romana; esse sono poca cosa, in rapporto all'insieme dei testi, e noi non

le proponiamo che per mettere in luce la tradizione della fede fra molte altre cose, che sono spesso venerande e sante, ma non formano la sacra tradizione.

Se ci è permesso dirlo, a misura che si avvicinava il termine del nostro compito ci si parava dinanzi un'immagine della «*Ecclesia orans*», quasi di una grande chiesa, con molti uomini, che lavoravano alla sua costruzione e al suo arredamento. Gli uni costruivano le torri od innalzavano verso il cielo la punta d'una guglia; altri scolpivano i capitelli, i timpani o le volte; altri fissavano alle finestre le vetrate policrome; altri erigevano gli altari, ed altri accorrevano, recando sulle loro braccia i calici, i messali e le pianete. A noi è toccato il compito di lavorare nella cripta. Le linee architettoniche vi sono più austere, e la luce meno viva. Ma le pietre che vi sono qui sostengono l'edificio. Vogliano i pellegrini scendervi un istante, prima di salire alle torri o di visitare i tesori della sacrestia.

BIBLIOGRAFIA. — S. TOMMASO, *Summa Theologica,* I-II, q. 80-85; *Contra Gentes,* L. III, cap. 109. - SUAREZ, *De virtute religionis,* tract. I. - *Dictionnaire de Théologie* alla voce « Liturgie » (art. di D. Cabrol). - *Mediator Dei, parte I* (Apostolato liturgico - Genova). - RIGHETTI, *Storia liturgica* (ed. Ancora, Milano), vol. I, 2ª ed., pagg. 15-22. - COEHLO, *Corso di liturgia romana* (Marietti, Torino), vol. I, parte II: I princìpi teologici, pagg. 131-233. - CARONTI, *Il sacrificio cristiano e la liturgia della Messa* (Lice), cap. I. e II. - BEAUDUIN, *La pietà della Chiesa* (Vicentina), parte I, cap. I, parte II, cap. IV. - OPPENHEIN, *Institutiones systematico-historicae in sacram lithurgiam,* vol. VIII, *Principia theologiae lithurgicae* (Marietti, Torino). - HILDEBRAND, *Liturgia e personalità,* Brescia, Morcelliana, 1935. - GUARDINI, *Introduzione alla preghiera; Lo spirito della liturgia,* Brescia, Morcelliana, 1950, III ed.; *I santi segni,* Brescia, Morcelliana.

II
LA LITURGIA E IL DIRITTO CANONICO

Dividiamo il nostro studio in tre parti: 1. L'autorità nella liturgia; 2. le fonti del diritto liturgico; 3. il diritto liturgico particolare.

PARTE PRIMA - L'AUTORITA' NELLA LITURGIA

Venuto su questa terra per fondarvi una nuova religione, Gesù Cristo, Verbo Incarnato, abrogò le prescrizioni cerimoniali dell'antico culto. Ma per il nuovo culto, ch'Egli volle ad esso sostituire, s'accontentò di promulgare alcune regole generali: intorno al sacrificio eucaristico (Luc. 22, 19-20), intorno alla comunione (Giov. 6, 54), e al battesimo (Giov. 3, 5; Matt. 28, 19), e lasciò alla sua Chiesa la cura di stabilire i particolari e di fissarne le regole.

Questo potere di legiferare in materia liturgica fa parte dei poteri generali accordati da Nostro Signore alla sua Chiesa (Giov. 21, 15 seg.; Matt. 16, 17; 18, 18; 28, 19). Come gli altri poteri, così anche questo spetta innanzitutto, non al popolo cristiano, nè ai prìncipi secolari, come hanno preteso a volte i protestanti, ma a coloro che nella Chiesa sono i successori di Pietro e degli Apostoli, al Sommo Pontefice e ai Vescovi (1).

In questa prima parte studieremo: 1. in quale maniera si è esercitata questa autorità, nel corso dei secoli; 2. quale è la disciplina attuale, nell'esercizio di questo potere; 3. qual è l'organismo incaricato di regolarla, cioè la S. C. dei Riti.

CAPITOLO PRIMO. - ANALISI STORICA DELLA DISCIPLINA LITURGICA

Nei primi secoli. Qualche intervento della Santa Sede. - Nei primi secoli, i Sommi Pontefici ebbero a volte a trattare nelle loro lettere alcune questioni liturgiche: nel II° secolo, per esempio, Vittore I° (196-198) intervenne nella con-

(1) Intorno all'opera liturgica di Cristo e degli Apostoli si può consultare Righetti, *Storia liturgica*, 1950, vol. I, pag. 29 e segg.

troversia sulla Pasqua; nel IV, San Siriaco, nella lettera a Imero di Tarragona, parla del tempo in cui si deve amministrare il battesimo; nel V secolo, Innocenzo I, nella sua lettera a Decenzio di Gubbio (P. L., t. 59, c. 399-408), espone ampiamente gli usi romani nella celebrazione del sacrificio e l'amministrazione dei sacramenti; Celestino I, in una lettera ai Vescovi della provincia di Vienne e di Narbona, parla dell'uso di certi ornamenti sacerdotali, ecc... Sovente, in queste lettere, l'uso della Chiesa romana viene proposto alle altre chiese come esempio e come regola, ma senz'obbligo, per queste, di adottarlo, mentre i pontefici di Roma non riservano soltanto a sè il diritto di legiferare in questa materia.

Per questo motivo i vescovi provvidero a regolare il culto, nelle rispettive diocesi, senza, tuttavia, arrogarsi il diritto di modificare arbitrariamente i riti e gli usi tradizionali.

L'unità liturgica, grazie ai concili particolari. - Ben presto, però, allo scopo di evitare abusi, e di meglio stabilire l'unità liturgica in una stessa regione, la regolamentazione del culto fu particolarmente lasciata ai concili particolari, e si ebbe così, un po' ovunque, una certa unità regionale.

« Tutte le provincie dell'Africa devono, per la festa di Pasqua, regolarsi secondo la Chiesa di Cartagine » (*Conc. d'Ippona*, 393, c. 21). « Si devono usare soltanto formule di preghiera approvate dal concilio e composte da uomini competenti » (*XI conc. di Cartagine*, 407, c. 9). « Non vi dev'essere nella provincia che un'unica salmodia ed un solo ufficio » (*Conc. di Vannes*, 465, c. 15). « Il servizio divino devesi celebrare ovunque nella stessa maniera » (*Concilio di Agda*, 506, c. 30). « L'ordine della messa, il canto e il servizio all'altare devono svolgersi in tutta la provincia, secondo le regole seguite nella chiesa metropolitana » (*Concilio di Girona*, 517, c. 1). « Dappertutto non ci dev'essere che un solo modo di cantare i salmi dell'ufficio divino del mattino e della sera, e in nessun luogo vi dev'essere alcuna usanza particolare, specie nei monasteri » (*Concilio di Braga*, 563, c. 1). « In tutta la Spagna e nella Gallia Narbonese, non vi dev'essere che un solo modo di cantare i salmi, di celebrare la messa, i vespri, il mattutino, ecc... » (*IV Concilio di Toledo*, 633, c. 2). « Per tutta la provincia si devono osservare gli stessi usi liturgici seguiti nella chiesa metropolitana. I monasteri possono avere, col permesso del vescovo, degli *officia* particolari, ma, per gli uffici pubblici, essi debbono seguire la stessa regola » (*XI Concilio di Toledo*, 675, c. 3) ecc. E potremmo citare ancora i concili di Milevi (416), d'Orleans (511, 541), di Vaison (529), di Tours (567), d'Auxerre (576), di Mâcon (581, 623). In questo modo dappertutto, in Africa, nella Gallia, in Spagna, si cerca di attuare l'unità liturgica (1).

Decadenza dell'unità liturgica regionale. - Quest'unità liturgica, tanto inculcata dai concili, fu pienamente realizzata in Spagna, nel settimo secolo, grazie all'unità religiosa e politica di questa nazione. « Colà almeno, — scrive Mons. Duchesne, — si ebbe, nei concili di Toledo e nel primato di quella sede, un solido appoggio per la legislazione e la riforma del culto ». Ma in qualsiasi altra parte, fuori della Chiesa romana, le liturgie particolari erano esposte, per mancanza d'unità politica e religiosa, ad un'irrimediabile decadenza.

(1) Intorno all'opera dei Vescovi e dei concili, consultare Righetti, op. cit. pagg. 33-40

Particolarmente « la Chiesa di Francia, sotto gli ultimi Merovingi, era caduta nel più triste stato di corruzione, di disorganizzazione e d'ignoranza. Non esisteva in nessun luogo un centro religioso, una metropoli, i cui usi meglio regolati, meglio conservati, potessero servire di modello, e diventare il punto di partenza d'una riforma... La chiesa gallicana era soffocata dalle sue frontiere: le mancava una capitale. L'episcopato franco, dal momento che nè il re nè il papa ne assumevano la direzione, era un episcopato acefalo. Ogni chiesa aveva il suo libro dei canoni, le sue usanze liturgiche; non vi era alcuna regola fissa, ma vi regnava la più completa anarchia e un tale disordine, che sarebbe stato irrimediabile se i sovrani carolingi non avessero fatto appello alla tradizione e « all'autorità della Chiesa romana ». Ciò scriveva Mons. Duchesne in « Les origines du culte chrétien », (3ª ed. 1920, p. 108). Ecco perchè, alla fine dell'VIII secolo, Pipino il Breve e Carlomagno fecero ricorso a Roma, « Chiesa modello, tanto ben regolata nel suo culto come nella sua disciplina e nella sua fede », onde realizzare l'unità liturgica della chiesa franca (1).

La liturgia romano-gallicana. - « L'intervento di Roma nella riforma liturgica, aggiunse Mons. Duchesne, non fu nè spontaneo nè molto attivo. I Papi si limitarono a mandare degli esemplari dei loro libri liturgici, senza troppo preoccuparsi dell'uso che ne sarebbe stato fatto. Le persone che i re franchi, Pipino, Carlomagno e Luigi il Pio, incaricarono d'assicurare la riforma liturgica, si credettero autorizzati a completare i libri romani, a combinarli con quanto della liturgia gallicana poteva parere loro utile e buono da conservare. Così ebbe origine una liturgia composita, che, propagatasi dalla cappella imperiale in tutte le chiese dell'impero franco, finì col trovare la via di Roma, e giunse a soppiantarvi l'antica usanza ».

Questa liturgia, detta romanica, fu, da allora, nel suo insieme, ovunque obbligatoria, però i vescovi ed i concili particolari conservarono il diritto d'introdurvi le modifiche che giudicavano opportune (2).

L'unificazione apportata dal Concilio di Trento. - Di questo diritto vescovi e concili si servirono largamente, e le liturgie particolari nel secolo XIV, e ancor più nel XV, andarono moltiplicandosi. Ma sopraggiunse il protestantesimo; e, di fronte agli eretici, che s'attaccavano ai riti e alle cerimonie della Chiesa non meno che alle sue *credenze*, si sentì il bisogno di ritornare all'unità.

Il concilio di Trento, riunitosi per la riforma della Chiesa, aveva anche in programma la riforma liturgica; riforma, che poi non condusse a termine; ma, prima di separarsi (1563), i Padri del Concilio lasciarono al Sommo Pontefice l'incarico di portare a compimento l'opera di riforma in questo settore.

In esecuzione a questo desiderio, S. Pio V, dopo aver corretto il Messale

(1) Già nel VI secolo, ricorrendo a Roma, gli Svevi avevano tentato, per un certo tempo di realizzare nel loro regno l'unità liturgica. Nell'anno 538, essendo stato consultato dal vescovo di Braga, Profuturus, Papa Vigilio gli aveva inviato gli *ordines romani* del battesimo e della messa. Alcuni anni più tardi, avendo gli Svevi e il loro re abbandonato l'arianesimo per abbracciare il cattolicesimo, i vescovi di questa nazione, riuniti in concilio nazionale (Braga, 561) decisero (can. 4 e 5) di rendere questi testi obbligatori. Ma quando il regno svevo fu ammesso al reame visigoto (583), le chiese sveve dovettero abbandonare gli usi romani, per adottare la liturgia nazionale, conformemente alle decisioni del concilio di Toledo.

(2) Più avanti (capo XXII), si troverà la storia particolareggiata di questa riforma liturgica.

(1568) e il Breviario (1570), ed averli imposti, — con le riserve che indicheremo — alla Chiesa latina, vietò ai vescovi d'apportarvi in seguito alcun cambiamento.

Meno di vent'anni più tardi (1588) Sisto V istituiva la Congregazione dei Riti, con la missione di vigilare attentamente sul rispetto delle regole liturgiche in tutta la Chiesa latina. Da allora, la regolamentazione della liturgia, come principio, veniva sottratta ai poteri dei vescovi, e riservata alla Santa Sede.

CAPITOLO SECONDO. - LA DISCIPLINA ATTUALE

L'attuale disciplina sull'autorità in liturgia si trova esposta nel Codice di Diritto Canonico, particolarmente nei canoni 1257-1261.

Nell'esercizio liturgico (can. 1260), i ministri del culto dipendono unicamente dai loro superiori ecclesiastici. Ciò significa che il *potere civile* come pure i *fedeli* sono assolutamente incompetenti nell'organizzazione e nella regolamentazione del culto divino. Gli altri canoni indicano i rispettivi poteri della Santa Sede e degli Ordinari.

I diritti della Santa Sede. - Solo alla Santa Sede, dice il can. 1257, compete l'ordinamento della liturgia e l'approvazione dei libri liturgici. Questo principio è generale e si applica sia alle chiese *orientali* che alla chiesa *latina* (1).

a) Il rispetto dei Sommi Pontefici per le liturgie particolari delle Chiese orientali non ha mai permesso da tempo a chiunque sia, vescovo o patriarca, d'introdurvi il benchè minimo cambiamento. E' per questo, che le Chiese orientali non possono utilizzare nella celebrazione della messa, nella recita dell'ufficio divino, e nell'amministrazione dei Sacramenti, se non libri liturgici approvati da Roma. Dai tempi di Urbano VIII (1631), venne formata una commissione, in seno alla « Congregazione di Propaganda », « per la correzione dei libri liturgici delle Chiese orientali ». Essa divenne sotto Clemente XI, una Congregazione distinta; ricevette da Benedetto XIV (1755) e da Pio IX (1862), una nuova organizzazione; ridiventò, sotto S. Pio X (1908), una sezione della « Propaganda », e finalmente, sotto Benedetto XV (1917), fu assorbita dalla nuova Congregazione della Chiesa Orientale, di cui parla il Codice, al can. 257.

b) A maggior ragione, il principio del Codice, che riconosce solo alla

(1) Nell'Enciclica *Mediator Dei* questo principio viene solennemente riaffermato e difeso. « Il solo Sommo Pontefice ha il diritto di riconoscere e stabilire qualsiasi prassi di culto, di introdurre e approvare nuovi riti e di mutare quelli che giudica doversi mutare; i Vescovi, poi, hanno il diritto e il dovere di vigilare diligentemente perchè le prescrizioni dei sacri canoni relative al culto divino siano puntualmente osservate. Non è possibile lasciare all'arbitrio dei privati, siano pure essi membri del Clero, le cose sante e venerande che riguardano la vita religiosa della comunità cristiana, l'esercizio del sacerdozio di Gesù Cristo e il culto divino, l'onore che si deve alla SS. Trinità, al Verbo Incarnato, alla sua Augusta Madre e agli altri Santi, e alla salvezza degli uomini; per lo stesso motivo a nessuno è permesso di regolare in questo campo azioni esterne che hanno un intimo nesso con la disciplina ecclesiastica, con l'ordine, l'unità e la concordia del Corpo Mistico, e non di rado con la stessa integrità della fede cattolica ». N. 57.

Santa Sede il diritto di regolare la liturgia e d'approvare i libri liturgici, si applica alla Chiesa latina; nè i vescovi, nè i concili particolari hanno più alcun potere di modificare ciò che è fissato dalle leggi liturgiche. Non possono nè istituire, nè sopprimere, nè trasportare feste; non possono approvare messali, nè breviari, nè rituali ecc...; nè recare il minimo cambiamento al rito delle feste, o alle cerimonie liturgiche regolate dalle rubriche.

I poteri degli Ordinari. - I poteri degli *Ordinari* sono adunque assai ristretti in materia di liturgia. Essi, in certi casi, possono prescrivere nella messa, la recita di un'orazione «*imperata*»; autorizzare, regolare e prescrivere certe preghiere od esercizi di pietà extraliturgici, come le Benedizioni del SS. Sacramento; approvare, dopo averne verificate la conformità con i testi ufficiali, le edizioni *juxta typicas* dei libri liturgici; vegliare all'osservanza delle leggi liturgiche, impedire che s'introducano o s'istituiscano abusi: questo è suppergiù tutto il loro potere. « Gli Ordinari dei luoghi, dice il canone 1261, — e noi sappiamo che sotto tale denominazione bisogna intendere i vescovi, gli abati o prelati *nullius*, i vicari generali, gli amministratori apostolici, i vicari e i prefetti apostolici (can. 198) — devono vigilare, per far osservare fedelmente le prescrizioni canoniche relative al culto divino. Soprattutto devono vigilare che nessuna pratica superstiziosa s'introduca nel culto divino pubblico o privato, o nella vita quotidiana dei fedeli, ed affinchè non vi si ammetta nulla di estraneo alla fede o in opposizione alla tradizione ecclesiastica, e meno ancora cosa che abbia l'apparenza d'un indegno commercio ».

« Qualora l'Ordinario del luogo legiferi a questo riguardo per il suo territorio, tutti i religiosi, anche esenti, sono tenuti ad osservare le sue leggi, e l'Ordinario può visitare, per controllare l'obbedienza, le loro Chiese o pubblici oratori.

« All'Ordinario del luogo spetta ancora autorizzare, previo esame, *preghiere* od *esercizi di pietà* nelle chiese od oratori: queste preghiere od esercizi non vi potrebbero essere permessi senza questa revisione ed autorizzazione espressa dell'Ordinario del luogo ». Nei casi più delicati, il Codice impone agli Ordinari di sottomettere ogni cosa alla Santa Sede (can. 1259, § 1). Quanto a *litanie* l'Ordinario non ha diritto ad approvarne di nuove (can. 1259, § 2).

Facciamo infine notare, che, in certi casi, il diritto comune non fa che formulare certi principi generali (per esempio, riguardo al canto e alla musica nelle Chiese). Spetta allora agli Ordinari di supplire con le loro ordinanze, le loro direttive o i loro permessi speciali alle lacune del diritto comune.

CAPITOLO TERZO. - LA CONGREGAZIONE DEI RITI

Il potere di regolare la liturgia e d'approvare i libri liturgici, che il can. 1257 rivendica unicamente alla Santa Sede, il Papa lo esercita a volte personalmente mediante la pubblicazione di *motu proprio*, di costituzioni apostoliche, ecc... Ma per lo più, lo esercita tramite le congregazioni: per mezzo della *Ceremoniale*, della Congregazione della *Chiesa orientale*, e soprattutto della Congregazione dei *Riti*. Quest'ultima si occupa di tutto quanto si riferisce ai riti e

cerimonie della Chiesa latina (can. 253). Limitandomi a quest'ultima Congregazione (delle altre due diremo qualcosa solo incidentalmente) vorrei precisare la sua origine, la competenza, e l'organizzazione nonchè il suo funzionamento, rinviando all'articolo che seguirà ciò che concerne le raccolte delle sue decisioni e la loro autorità.

§ 1. *Origine della Congregazione dei Riti.*

Si sa quale posto teneva la riforma dei libri liturgici nelle preoccupazioni degli umanisti del Rinascimento, come pure nel pensiero dei vescovi e dei papi della prima metà del secolo XVI. Si era stanchi ormai di cotesti breviari e messali particolari, così diversi fra loro, e così imperfetti, e si aspirava all'unità: « *ut id ipsum officium dicamus omnes, et non sint in nobis schismata officiorum et missalium* », diceva un memoriale spagnolo, trasmesso al concilio di Trento per mezzo del Santo Cardinale Carlo Borromeo, segretario di Stato di Pio IV (7 nov. 1562).

Otto mesi più tardi (25 giugno 1563), i legati informavano il Sommo Pontefice che una commissione conciliare era stata delegata per la correzione del breviario. Questa commissione non aveva ancora terminato i suoi lavori allorchè si chiuse il Concilio di Trento (1563) e il concilio rimise al Sommo Pontefice la cura di completare la riforma del breviario e del messale. La commissione Tridentina fu chiamata a Roma; Pio IV vi aggiunse nuovi elementi, ed essa preparò l'edizione del breviario e del messale, che Pio V pubblicò poi rispettivamente nel 1568 e 1570.

Si può dire che questa commissione è all'origine della Congregazione dei Riti, la quale fu costituita in maniera definitiva da Sisto V, insieme con le altre Congregazioni romane, il 22 gennaio 1588, con la bolla pontificia *Immensa.*

§ 2. *Sua competenza.*

Il programma originario. - Sisto V aveva incaricato i cinque Cardinali, che componevano allora la Congregazione dei Riti, « di far osservare da tutti e ovunque, nelle chiese di Roma e del mondo, e nella stessa cappella pontificia, gli antichi riti per la messa, per l'ufficio, nell'amministrazione dei sacramenti, e nelle altre funzioni liturgiche; di ristabilire le cerimonie scomparse e riformare quelle che ne avessero bisogno; di correggere e di emendare, ove occorresse, i libri liturgici, specie il pontificale, il rituale, il cerimoniale; di esaminare gli uffici dei Santi Patroni e di non concederne altri senza prima averne riferito al papa ». Sisto V li incaricava ancora « di vigilare a che fossero esattamente osservate le regole tradizionali nella canonizzazione dei Santi e nella celebrazione delle feste; a che i re ed i principi, i loro inviati e le altre persone, anche ecclesiastiche, venienti a Roma, fossero ricevuti con gli onori tradizionali, quali richiedono e la dignità e la degnazione della Santa Sede ». Infine affidava loro la cura « di dirimere le controversie di precedenza od altre analoghe difficoltà, che potessero nascere nelle processioni od in altre cerimonie liturgiche ».

Restrizioni ed aggiunte. - In seguito, la competenza della Congregazione dei Riti venne *ristretta* con l'istituzione di altre Congregazioni e con una nuova ripartizione dei servizi.

Alla *Cerimoniale* venne riservato « tutto ciò che concerne le cerimonie della cappella e della Corte pontificia; e le funzioni sacre, compiute dai cardinali fuori della cappella pontificia » (can. 254).

La Congregazione della *Chiesa Orientale* ha nelle sue attribuzioni « tutto ciò che concerne le persone, la disciplina o i riti delle chiese orientali » (Can. 257).

La Congregazione del *Concilio* regola, fra le altre cose, le questioni di precedenza, quando queste non sono di competenza della Congregazione dei Religiosi o della Cerimoniale (can. 250, § 3), e la sua competenza si estende « a tutta la disciplina del clero secolare e del popolo cristiano » (ibid., § 1).

Infine, la Congregazione dei *Sacramenti* è venuta, per quanto riguarda la materia sacramentale, a limitare la competenza della Congregazione dei Riti, in ciò che concerne strettamente i riti e le cerimonie relative al modo di amministrare e di ricevere i sacramenti.

D'altra parte, la Congregazione dei Riti ha *ereditato* alcune attribuzioni riservate un tempo alla Congregazione delle Indulgenze e delle Reliquie fondata nel 1669, e soppressa da Pio X nel 1908. Essa, dopo questa data, si occupa di tutto ciò che concerne le reliquie.

Competenza attuale della S. C. dei Riti. - Dopo queste soppressioni ed aggiunte, ecco qual è attualmente la competenza della Congregazione dei Riti. « La Congregazione dei Riti ha il diritto d'esaminare e di regolare tutto ciò che interessa da vicino i sacri riti e le cerimonie della Chiesa latina, ma non ciò che concerne solo lontanamente i sacri riti, come il diritto di precedenza ed altre cose del genere, intorno alle quali sorgessero contestazioni sia per via giudiziaria, sia per via disciplinare. E' quindi suo compito precipuo vegliare a che i sacri riti e le cerimonie siano fedelmente osservate nella celebrazione del santo sacrificio e dei divini uffici, nell'amministrazione dei sacramenti e in tutto ciò che appartiene al culto nella Chiesa latina. E' anche sua competenza accordare le opportune dispense, concedere le indulgenze e i privilegi onorifici, sia personali e temporanei, sia locali e perpetui, che hanno relazioni coi sacri riti o colle cerimonie, e vigilare che nessun abuso in detta materia si insinui. Si occupa, infine, di tutto ciò che riguarda, in qualsiasi modo, la beatificazione e la canonizzazione dei Servi di Dio, come pure le sacre reliquie » (can. 253).

Questo testo del canone 253 riproduce, parola per parola, delle espressioni della costituzione apostolica *Sapienti consilio* di Pio X, datata 29 giugno 1908. Il commento ufficiale di questa costituzione si trova nei regolamenti delle Congregazioni, pubblicati il 29 settembre dello stesso anno. « Solo la Congregazione dei Riti ha la missione di vigilare, per tutta la Chiesa latina, alla fedele osservanza dei riti e delle cerimonie per la celebrazione del santo sacrificio, l'amministrazione dei sacramenti e la recita dell'ufficio divino.

« Inoltre essa deve: 1° vigilare sui libri liturgici di qualsiasi genere, in uso nella Chiesa latina, rivederli, correggerli, riprovarli, sempre ricordando però che per le cose riguardanti il dogma è competente il Santo Ufficio; 2° esaminare ed approvare i nuovi calendari; 3° giudicare e dirimere i dubbi che possono sorgere in materia dei riti; elargire esenzioni, indulti e poteri ritenuti necessari, ispirandosi ai vecchi cataloghi, sempre però nei limiti fissati dalle nuove regole disciplinari ».

Pio XI, col Motu proprio « Già da qualche tempo » (6 febbraio 1930), aggiunse alle due sezioni già esistenti una terza, cioè la « Sezione storica » i cui membri consultori debbono portare il loro contributo storico-liturgico, sia nelle questioni riguardanti i processi di canonizzazione dei servi di Dio, sia nella edizione e correzione dei testi e dei libri liturgici (Oppenhein, *Institutiones*, T. II, parte I, pag. 115 - Righetti, op. cit., vol. I, pag. 34).

L'ordinamento attuale della Congregazione dei Riti comprende quindi tre distinte sezioni:

1ª Sezione: « Liturgia » descritta nel canone 253 C. J. C. Essa gode da parte del S. Padre di *facoltà ordinarie*, che la Congregazione può concedere *ex officio*, e di *facoltà straordinarie*, per le quali si richiede l'approvazione del S. Padre.

2ª Sezione: « *Canonizzazione dei Santi* » secondo le regole stabilite da Benedetto XIV.

3ª Sezione: « *Reliquie* » con tutte le questioni relative, non dogmatiche però che sono riservate al Concilio.

Alla Congregazione dei Riti resta annessa la Commissione storico-liturgica, le cui consultazioni dovrebbero non solo illuminare il passato, ma promuovere un sano e proficuo sviluppo delle forme rituali. Le ultime riforme liturgiche, attuate sotto il Pontificato di Pio XII, sono pure il frutto del serio lavoro compiuto da questa Commissione.

Le Congregazioni che le si affiancano. - La Congregazione dei Riti ha delimitate le sue competenze dalle attribuzioni affidate ad altre congregazioni, principalmente alla Congregazione dei Sacramenti e del Concilio.

Per esempio, spetta alla Congregazione dei *Sacramenti* e non a quella dei Riti, concedere i seguenti poteri: « di conservare la S. Eucarestia nelle chiese od oratori, che non godono di questo diritto; di celebrare la messa in un oratorio privato; di erigere un altare per celebrare la messa all'aperto; di celebrare prima dell'aurora o nel pomeriggio; di celebrare la messa letta al giovedì santo; di celebrare le tre messe di Natale, durante la notte, negli oratori privati; di portare lo zucchetto durante la celebrazione della messa o nel trasportare la S. Eucarestia; di dire la messa votiva della S. Vergine o la messa dei morti, a motivo di cecità totale o parziale; di celebrare la messa sulle navi; di consacrare un vescovo in un giorno diverso da quello stabilito dal Pontificale romano; di conferire gli Ordini *extra tempora*; e infine di dispensare i fedeli dal digiuno eucaristico ».

Quanto alla Congregazione del *Concilio*, spetta ad essa sola « dispensare i capitoli dall'obbligo di celebrare le messe feriali o vigiliari; dall'obbligo di cantare od anche d'applicare la messa capitolare; dall'obbligo di cantare od anche di recitare in coro le ore canoniche. Essa soltanto può concedere ai capitoli e ai membri del clero secolare l'anticipazione del mattutino, dei vespri e di compieta; commutare la recita dell'ufficio divino con quella di altre preghiere; dispensare dal digiuno prescritto prima del rito per la consacrazione d'una chiesa; permettere di praticare nel muro d'una chiesa delle aperture che diano in appartamenti privati; autorizzare la costruzione d'una tribuna privata, permettere d'aprire delle porte d'accesso privato. La Congregazione del Concilio ha anche nelle sue attribuzioni l'esame di tutte le controversie di precedenza, ad eccezione di quelle che concernono i religiosi (queste sono riservate alla Con-

gregazione dei Religiosi), e quelle che riguardano la cappella pontificia, la Corte pontificia e i cardinali (riservate alla Cerimoniale).

Tocca anche ad essa giudicare delle questioni di servitù, che alcuno pretendesse far valere a carico d'una chiesa o di imporle, come sarebbe il diritto di abitare al di sopra di essa, di addossarle un muro, ecc... ». In passato era la Congregazione dei Riti a trattare tutte queste questioni, come si può vedere nella raccolta dei suoi decreti; oggi invece queste competenze sono passate alla Congregazione dei Sacramenti e a quella del Concilio.

La Congregazione dei Riti deve limitarsi solo a ciò che tocca da vicino i riti e le cerimonie della Chiesa latina: *quae sacros ritus et caeremonias Ecclesiae Latinae proxime spectant* (can. 253).

§ 3. *Com'è organizzata.*

La Congregazione plenaria e il Congresso. - La Congregazione dei Riti comprende un certo numero di Cardinali, designati dal Sommo Pontefice, con a capo il Cardinale prefetto della Congregazione. Due prelati, il segretario e il sostituto, formano con il prefetto il *Congresso* della Congregazione; la riunione dei cardinali, assieme ai Prelati ufficiali e ai consultori, forma la *Congregazione plenaria.*

Sono riservati al giudizio della *Congregazione plenaria*: « la soluzione di tutti i dubbi o questioni concernenti l'interpretazione del diritto; l'esame delle controversie di maggiore importanza, sia per se stesse, sia in ragione delle circostanze; la discussione dei favori e dei poteri di maggiore entità o insoliti, sia per la loro natura, sia per le loro modalità; infine, tutte le prescrizioni o disposizioni d'ordine pubblico generale » (Regolam. del 29 sett. 1908, cap. II).

Al contrario, appartiene al *Congresso*: « Preparare tutto ciò che deve essere sottoposto alla Congregazione plenaria; assicurare l'esecuzione delle risoluzioni prese, dopo che esse hanno avuto l'approvazione del Sommo Pontefice; applicare le stesse soluzioni ai casi simili, purchè la cosa sia chiara, ovvia, e non suscettibile d'essere discussa; accordare, in virtù dei poteri ricevuti dal Sommo Pontefice le facoltà, grazie e indulti che si concedono abitualmente, e la cui concessione non presenta difficoltà; provvedere infine, a norma dei regolamenti, al buon andamento dei lavori della Congregazione » (Ibid.).

Prelati, funzionari, consultori. - Oltre ai cardinali, al segretario e al sostituto, la Congregazione dei Riti comprende ancora diversi prelati d'ufficio; il sacrista di Sua Santità, il maestro del Sacro Palazzo, un protonotario apostolico, due uditori di Rota, il promotore della Fede ed il suo assessore o sottopromotore. Questi due ultimi fungono da *avvocato del diavolo*, secondo l'espressione usata, nelle cause di beatificazione e di canonizzazione.

Seguono altri funzionari od impiegati: l'innografo, incaricato in modo speciale di curare la buona forma e lo stile dei testi liturgici; il sotto-sostituto, gli aiutanti d'ufficio, l'archivista, il segretario, il protocollista, il notaio, il cancelliere ed il sostituto del cancelliere.

Poi, numerosi consultori, ripartiti in due sezioni, comprendenti ognuna una ventina di membri del clero secolare o regolare. I consultori della prima sezione sono chiamati a dare il loro parere nelle cause dei santi; quelli della

seconda, nelle questioni propriamente liturgiche. Questa seconda sezione comprende sempre due cerimonieri pontifici, eletti dai loro colleghi, con l'impegno di prendere parte alle riunioni settimanali.

§ 4. *Come funziona.*

Non trattiamo qui delle riunioni *straordinarie* tenute dalla Congregazione dei Riti per le cause di beatificazione o di canonizzazione, ma unicamente delle riunioni *ordinarie* del *Congresso* o della Congregazione plenaria per lo studio degli affari strettamente liturgici.

Procedura ordinaria. - Parlando dell'organizzazione della Congregazione, abbiam visto che gli affari ordinari possono essere risolti dal *Congresso*, e che gli altri debbono essere sottoposti alla *Congregazione plenaria*. Per le questioni di sua competenza, il *Congresso* potrà a volte, seduta stante, esprimere la sua decisione; ma se l'affare è di maggior importanza, non tale però da esigere il rinvio alla Congregazione plenaria, il *Congresso* lo sottopone allo studio preliminare di uno o di più consultori prima di dare la propria decisione. Quanto alle questioni sottoposte alla Congregazione plenaria, descriveremo come esempio, la procedura prescritta per la concessione d'un nuovo ufficio secondo il decreto del 13 luglio 1896 (Decreto n. 3926).

« Ogni domanda di un nuovo ufficio o messa, dev'essere prima sottoposta all'esame della commissione liturgica (1), poi discussa con molta cura dal Congresso, presieduto dal cardinal prefetto. Se il risultato della discussione è favorevole, la domanda, accompagnata da tutte le giustificazioni e schiarimenti necessari sull'esame compiuto in precedenza, verrà stampata. Vi si aggiungeranno le osservazioni del promotore della Fede, e la *cartella* così composta sarà presentata alla Congregazione plenaria in una delle sue sedute ordinarie da un cardinale, designato come ponente. Se la Congregazione approva la proposta si domanderà al Santo Padre di confermare questa decisione, e solo dopo la conferma pontificia il testo dell'ufficio e della messa presentato, accettato in seguito dall'innografo della Congregazione, sarà riconosciuto ed approvato a cura del cardinale ponente e del promotore della Fede ».

Procedura semplificata. - Lo stesso decreto continua col descrivere, per altri affari più semplici, una procedura diversa: « Quando una diocesi o una chiesa particolare chiede che venga accordato un ufficio e una messa già concessi ad altre, deve far valere delle speciali ragioni. Queste ragioni saranno esaminate dalla commissione liturgica (ora si direbbe dalla seconda sezione dei consultori), dal Congresso, ed anche, se il Congresso lo ritiene necessario, dalla Congregazione plenaria, prima d'essere sottoposto all'approvazione pontificia ».

Questa stessa procedura più semplice viene seguita dalla Congregazione, secondo lo stesso decreto (§ 8), allorchè si tratta di modifiche o di aggiunte agli uffici o alle messe già concessi. L'approvazione pontificia è sempre necessaria quando si tratta di concessione di uffici, a meno che la primitiva concessione non sia stata fatta *singulis petentibus*, « a tutti coloro che domanderanno » quest'ufficio.

(1) Non esistendo più questa commissione liturgica dopo il 1914, sarà la seconda sezione dei consultori che farà quest'esame.

PARTE SECONDA - LE FONTI DEL DIRITTO LITURGICO

Dopo aver esposto chi sono, nella Chiesa, coloro che hanno diritto di regolare la liturgia, dobbiamo chiederci a quali fonti ufficiali si deve attingere la conoscenza delle leggi liturgiche. Tali fonti sono le seguenti: il Codice di diritto canonico, i libri liturgici approvati e le loro rubriche, le decisioni della Congregazione dei Riti, ed infine le consuetudini legittime.

CAPITOLO PRIMO. - IL CODICE DI DIRITTO CANONICO

Princìpi generali. - Come principio, il Codice di diritto canonico, promulgato nel 1917 da Benedetto XV, non si occupa di questioni liturgiche. Così afferma il can. 2: « *Codex, plerumque, nihil decernit de ritibus et caeremoniis* ». Sono i libri liturgici approvati (per la Chiesa latina, il Messale, il Breviario, il Pontificale, il Cerimoniale dei vescovi, il Rituale), che indicano i riti e le cerimonie da osservare nella celebrazione del santo sacrificio, nell'amministrazione dei sacramenti e dei sacramentali, e nel compimento di altre funzioni sacre.

Da ciò consegue che tutte le leggi anteriori al Codice hanno conservato il loro valore, a meno che non siano state espressamente corrette dal Codice. « *Omnes liturgicae leges vim suam retinent, nisi earum aliqua in Codice corrigatur* ».

Precisazioni date dal Codice. - Nonostante questa affermazione di principio, che il Codice del resto ha avuto cura d'attenuare (*plerumque..., nisi...*) si troveranno nel Codice numerosi testi, di cui i liturgisti debbono tener conto.

Senza parlare di quelli che precisano la competenza della Congregazione dei Riti (can. 253) o la procedura da seguire nelle cause di beatificazione e di canonizzazione (cc. 1999-2141), dobbiamo segnalare che la terza parte del libro III ha totalmente come oggetto il culto divino.

Dieci canoni preliminari (cc. 1255-1265) precisano la nozione stessa di culto (culto di dulia, d'iperdulia, di latria; culto assoluto e relativo; culto pubblico e privato) e trattano poi del potere della S. Sede e dei vescovi di regolare il culto, della *communicatio in sacris* con i non cattolici, del posto dei fedeli nella chiesa, del loro atteggiamento durante gli uffici, della loro partecipazione ai canti e alle cerimonie, ecc... Seguono poi, in cinque titoli, le regole canoniche relative alla conservazione e al culto della santa eucarestia (cc. 1265-1275), quelle che concernono il culto dei santi, delle immagini e delle reliquie (cc. 1276-1289), quelle che si riferiscono alle processioni (cc. 1290-1295), agli arredi ecclesiastici: calice, patena, purificatoi, corporali, ecc... (cc. 1296-1306).

Se apriamo il codice nella parte che tratta dei sacramenti, anche qui troveremo numerosi canoni interessanti questioni liturgiche: l'osservanza delle rubriche (c. 733; cfr. c. 2378); la benedizione e conservazione degli olii santi

(cc. 734-735); i riti e le cerimonie del battesimo (cc. 757-760) e della confermazione (cc. 780-789); i riti e le cerimonie della messa (cc. 814-823) e della comunione (cc. 845-869); il confessionale (cc. 909-910); i riti e le cerimonie della estrema unzione (cc. 945-947) e dell'ordine (cc. 1002-1005); i riti del matrimonio e la benedizione nuziale (cc. 1100-1102) le benedizioni, consacrazioni, esorcismi ed altri sacramentali (cc. 1144-1153) ecc... Quasi tutte queste disposizioni legislative sono state, del resto, integralmente riprodotte, nella edizione del Rituale romano, fatto sotto il pontificato di Pio XI (1925).

CAPITOLO SECONDO. - I LIBRI LITURGICI E LE LORO RUBRICHE

Dopo aver visto quali sono i libri liturgici approvati, e per chi essi sono obbligatori, studieremo poi più specialmente l'obbligatorietà delle loro rubriche.

§ 1. *Quali sono i libri liturgici approvati?*

Vi sono dei libri liturgici approvati per tutta la Chiesa latina, e ve ne sono altri approvati per tale o tal altra diocesi, per questa o quella famiglia religiosa.

Libri approvati per tutta la Chiesa latina. - I libri liturgici approvati per tutta la Chiesa latina sono: per la recita dell'ufficio divino, il *Breviario Romano* (ed. tipica, 1914) (1); ad esso si possono aggiungere il *Martirologio*, (ed. tip. 1923), l'*Ottavario* (ult. ed. 1883), il *Calendario* romano e il *Lezionario*, contenenti le lezioni tratte dalle feste della Chiesa universale (ed. tip. 1915).

Per la celebrazione della messa, il *Messale romano* (ed. tip. 1923) ed anche il *Memoriale Rituum* di Benedetto XIII (ed. tip. 1920);

Per l'amministrazione dei sacramenti e dei sacramentali, il *Rituale romano* (ed. tip. 25 gennaio 1952);

Per le funzioni liturgiche proprie dei vescovi, il *Pontificale romano* (ed. tip. 1888);

Per l'ordine e le cerimonie da osservarsi nelle funzioni più solenni delle chiese cattedrali e collegiali, il *Cerimoniale dei vescovi* (ed. tip. 1886).

E finalmente, per il canto liturgico gregoriano, il *Kiriale* (ed. tip. 1905), il *Graduale* (1907), l'*Officium pro defunctis* (1909), il *Cantorinus o Toni communes Officii et Missae* (1911), l'*Anthifonale diurnum* (2ª ed. 1919) e l'*Officium majoris hebdomadae* (1922).

I libri particolari, i Proprii. - Oltre a questi libri liturgici per tutta la Chiesa latina, ve ne sono altri approvati per alcune chiese di rito orientale, o per altre chiese particolari di rito latino, che seguono o meno il rito romano, od anche per ordini o congregazioni religiose. Per le diocesi o gli istituti religiosi

(1) Edizione del nuovo salterio approvato da Pio XII (Motu proprio « In cotidianis precibus » 24 marzo 1945).

che seguono il rito romano, questi libri non sono altro che supplementi aggiunti ai libri in uso nella Chiesa universale: sono detti *Proprii*, perchè contengono ciò che è proprio o particolare per una determinata diocesi o per un certo istituto religioso. Ne parleremo nella terza parte al capitolo III.

§ 2. *Per chi sono obbligatori questi libri?*

Parleremo più avanti dei Proprii liturgici; qui trattiamo dei libri liturgici approvati per tutta la Chiesa latina.

a) Tra questi libri, il *Breviario romano* ed il *Messale romano*, promulgati da Pio V rispettivamente nel 1568 e 1570, e corretti, in seguito, da Clemente VIII, Urbano VIII, Pio X e Pio XII.

Furono imposti da Pio V a tutte le chiese di rito romano, che non poterono dimostrare a quella data (1568, 1570), l'uso legittimo di altri breviari o messali, da più di duecento anni.

Quest'obbligo, dunque, non riguardava nè le chiese di rito orientale, nè quelle di rito ambrosiano, nè quelle di rito mozarabico; e ciò spiega la sopravvivenza in Occidente delle liturgie particolari di Milano e di Toledo. E, fra le chiese di rito romano, l'imposizione di Pio V non riguardava quelle che *da più di duecento anni* si servivano legittimamente di altri breviari o messali. Tra queste ultime, alcune rinunciarono, di loro spontanea volontà, col permesso della Santa Sede, alle loro liturgie particolari, e adottarono i nuovi libri romani; altre, invece, come quella di Lione, approfittarono dell'esenzione accordata da Pio V, e conservarono gli antichi libri e, di conseguenza, gli antichi riti.

b) Il *Pontificale romanum*, riveduto da Clemente VIII, fu da lui imposto nel 1597, a tutte le chiese latine, senza eccezione alcuna. Egli abrogava tutti gli altri pontificali, prescriveva esclusivamente l'uso del Pontificale romano, e vietava in modo assoluto di aggiungere, sopprimere o modificare. Urbano VIII (1644) e Benedetto XIV (1752) ne fecero delle nuove edizioni.

c) Il *Cerimoniale dei vescovi*, pubblicato da Clemente VIII, nel 1600, edito nuovamente, in seguito, da Innocenzo X (1650) e da Benedetto XIII (1727), da Benedetto XIV (1752) e infine da Leone XIII nel 1902, fu anch'esso imposto a tutta la Chiesa latina; però i termini stessi usati da Clemente VIII nella costituzione *Cum novissime* permettono ai liturgisti di affermare ch'egli non ha abrogato i lodevoli costumi ad esso contrari, purchè nel 1600 essi esistessero già *ab immemorabili*.

d) Il *Memoriale Rituum* indica la maniera di compiere, col solo celebrante senza ministri sacri, certe funzioni liturgiche (per esempio, quelle della settimana santa) nelle piccole chiese parrocchiali o conventuali. Promulgato, la prima volta per le chiese di Roma da Benedetto XIII, nel 1725, fu poi esteso a tutta la Chiesa da Pio VII nel 1821. Pio X lo annoverò tra i libri liturgici ufficiali e Benedetto XV nel 1920 ne fece stampare un'edizione tipica.

e) Quanto al *Rituale romano*, se ci s'attiene alla costituzione *Apostolicae Sedi* di Paolo V (20 giugno 1614), riportata in capo alle edizioni, non sarebbe, assolutamente parlando, obbligatorio. « *Hortamur in Domino, venerabiles fratres,... ut in posterum... constituto Rituali in sacris functionibus utantur* ». Tuttavia, data la presenza di numerosi decreti della Congregazione dei Riti, e data la pratica adottata di non più approvare dei rituali diocesani, distinti dal

rituale romano, ma solo più dei supplementi o Proprii diocesani, si deve praticamente riconoscere l'obbligo universale di usare il Rituale romano, non solo per le diocesi che vennero erette dopo la sua pubblicazione, o che l'hanno una volta tanto adottato, ma per tutta la Chiesa latina. Perciò, se circostanze speciali richiedono il mantenimento d'un uso diverso, occorre, generalmente, far ricorso a Roma per ottenerne l'approvazione. Ma, nell'amministrazione del sacramento del matrimonio, conforme al desiderio del concilio di Trento e al testo del Codice (c. 1100), il Rituale richiede che si conservino i lodevoli costumi e le cerimonie in uso. « *Sicubi aliae laudabiles consuetudines et caeremoniae.... adhibentur, eas convenit retineri* ».

§ 3. *Quale obbligo impongono le rubriche?*

Le rubriche. - Nel latino classico, la parola *rubricae* designava, fra l'altro, i titoli in rosso usati dai giuristi nelle raccolte delle leggi. La liturgia si è impadronita di questa parola per indicare l'insieme delle regole da osservarsi nella recita del breviario, nella celebrazione della S. Messa, nell'amministrazione dei sacramenti o delle benedizioni, nel compimento, insomma, delle diverse funzioni liturgiche. Enunciate in latino, e stampate in rosso sui diversi libri liturgici, queste rubriche indicano le regole da seguirsi nel compimento dei diversi riti. Si hanno rubriche nel breviario, nel messale, nel rituale, ecc...; talune sono *essenziali* e spiegano le cose che sono indispensabili per la validità dell'atto; la maggior parte sono invece *accidentali* e precisano solo le parole, i gesti, e le cerimonie che devono accompagnare quest'atto.

In ogni libro liturgico vi sono delle rubriche *speciali*, inserite nel corso del libro e nello stesso testo che descrive le funzioni liturgiche da compiersi; ma vi sono anche delle rubriche *generali*, messe al principio del volume, come nel breviario o nel messale, o in capo ai diversi capitoli come nel Pontificale e nel Rituale, e che, ordinate in diversi titoli, sono eminentemente istruttive.

Rubriche precettive, rubriche direttive. - Le rubriche essenziali sono obbligatorie; ma si può dire la stessa cosa per tutte le rubriche che noi abbiamo chiamato accidentali?

Come principio, sì; le rubriche sono leggi, e il Codice ne prescrive a più riprese l'osservanza (cfr. can. 733, § 1; c. 818; così pure: Conc. Trid. sess. VII, can. 13, le bolle dei Papi, poste in principio dei libri liturgici; e molte risposte della S. Congregazione dei Riti: così per esempio, n. 2621, n. 2993). Tuttavia i liturgisti insegnano che « fra le rubriche, alcune sono *precettive* e obbligano in coscienza; altre sono *direttive*: queste consigliano o indicano una maniera di fare, senza imporre un obbligo » (1). Callevaert dice anche: « Dal punto di vista dell'obbligo, le rubriche accidentali si dividono in *precettive*, che obbligano sotto pena di peccato grave o veniale, a seconda della gravità della materia, e in *direttive*, che di *per sè* non obbligano, ma propongono un modo di agire, sotto forma di consiglio o di direzione, oppure lasciano la scelta fra due modi d'agire, o tra il fare o l'omettere un atto ». E' anche l'insegnamento di P. Haegy: « Le rubriche si dividono in *precettive* e *direttive*. Le prime, come indica il termine,

(1) Oppenheim, *Institutiones*, T. III, pars II, pag. 70 e seg.

contengono un precetto, un comando; le seconde propongono delle regole da osservare, ma solo come consiglio o istruzione ».

Questa distinzione fra rubriche precettive e rubriche direttive è comunemente insegnata dai liturgisti e dai moralisti. Come la si deve interpretare?

Interpretazione di questa distinzione. - 1) Non sarebbe esatto intendere questa distinzione nel senso che siano precettive soltanto le rubriche che riguardano la celebrazione della messa (*intra missam*) o l'amministrazione dei sacramenti. Vi sono delle rubriche del messale riguardanti quello che il sacerdote deve fare sia prima che dopo la messa, e che sono sicuramente precettive (cfr. Decreto 14 giugno 1845).

2) Così, fra le rubriche, specie quelle non concernenti nè i riti *intra missam*, nè l'amministrazione dei sacramenti, ve ne sono di meno importanti, considerate solo direttive: chi potrebbe sostenere, per esempio, che il sacerdote, mentre si riveste del camice prima di celebrare la messa, è obbligato in coscienza ad infilare prima la manica destra poi la sinistra, come indica la rubrica? (*Ritus servandus*, 1, 3). Non ha la Congregazione dei Riti anche già risposto che, nonostante la rubrica (Rit. serv., I, 1), può disporre l'ostia sulla patena prima della messa anche chi non è sacerdote? (n. 299; n. 3975, ad 4; n. 4198, ad 15); ed anche che alla messa solenne senza diacono nè suddiacono, non è obbligatorio, nonostante la rubrica (Rit. serv. VI, 8), che un lettore canti l'epistola (n. 3350, e 5 marzo 1904 ad 2)? e che il vescovo distribuendo la santa comunione non è obbligato, nonostante la rubrica (Cerem. episc. libr. II, c. 29, n. 5), a far baciare la mano o l'anello (n. 4395)?; ed infine che, nonostante la rubrica dell'antifonario, rimane la facoltà, nel canto, di elidere le sillabe ipermetriche (n. 4319)?

3) Non sarà sempre facile distinguere nella pratica le rubriche precettive dalle rubriche direttive. « Si distingueranno le une dalle altre — dice Hébert, in *Leçons de Liturgie*, t. I — dal modo con cui sono formulate, e soprattutto dall'interpretazione che ne dànno la Congregazione dei Riti, i liturgisti, i canonisti, e i moralisti ». D'altronde, precettive o direttive, le rubriche si raccomandano alla pietà del buon sacerdote, il quale, non saprà mai trattare troppo santamente le cose, che la Chiesa gli ha affidate, ed è tenuto a dare ai fedeli l'esempio della religiosità più perfetta.

CAPITOLO TERZO. - LE DECISIONI DELLA S. CONGREGAZIONE DEI RITI

Tratteremo due punti: 1. Dove si trovano raccolte le decisioni della S. Congregazione dei Riti. - 2. Se queste decisioni sono obbligatorie.

§ 1. *In quali raccolte si trovano.*

La raccolta di Gardellini. - Senza parlare della raccolta del tutto dimenticata di G. B. Pitonio, *Constitutiones pontificiae et Romanarum Congregationum decisiones ad sacros ritus spectantes* (Venezia, 1730), dobbiamo ricordare subito

la collezione intrapresa da Luigi Gardellini, assessore della Congregazione dei Riti. I due primi volumi uscirono a Roma nel 1807 e 1808. Avendo le circostanze politiche impedito all'autore di continuare il suo lavoro, solo nel 1815 e 1816 egli pubblicò i tre volumi seguenti. Tale prima edizione conteneva i decreti della Congregazione dei Riti dal 1602 al 1816; la seconda un commentario all'Istruzione di Clemente XI relativa alle Quarantore.

Quest'opera ebbe un grande successo; curandone una seconda edizione, nel 1827, l'autore vi aggiunse un settimo volume, comprendente i decreti apparsi dal 1820 al 1826, come pure le risposte della Santa Sede in materia di Riti dal 1558 al 1599.

Dopo la morte del Gardellini, un maestro delle cerimonie pontificie, Giuseppe de Ligne, pubblicò (1849) un ottavo volume, contenente i decreti apparsi dal 1827 al 1848. Finalmente, nel 1856, per i tipi della Propaganda, veniva alla luce una terza edizione di tutta l'opera, in 4 volumi, che fu tenuta aggiornata, a mezzo di supplementi, fino al 1888.

La collezione « autentica ». - Nel 1891, essendosi esaurita la terza edizione del Gardellini, il Cardinal Aloisi Masella, allora prefetto della S. Congregazione dei Riti, incoraggiato da Leone XIII, intraprese una collezione autentica dei decreti pubblicati fin dall'origine di questa Congregazione.

A tale scopo fu scelta una commissione cardinalizia fra i cardinali della Congregazione; essa discusse le osservazioni di sei liturgisti incaricati di esaminare tutti i decreti. Si eliminarono quelli che risultarono ripetuti, quelli che erano stati abrogati da decreti posteriori, o che non concordavano più con le nuove rubriche, o resi inutili per altri motivi; si fusero certi decreti particolari in un unico decreto generale; a certe risposte particolari si diede una portata generale, cambiandone il titolo (*Dubiorum - Romana - Urbis*, ecc...); si abbreviò la redazione di diversi decreti, ecc... Il lavoro richiese sette anni. Poi fu presentato a Leone XIII che approvò la collezione e la dichiarò autentica il 16 febbraio 1898.

In questo decreto d'approvazione, il Sommo Pontefice stabiliva che i decreti pubblicati fin'allora non concordanti con quelli inseriti in detta collezione dovevano essere ritenuti abrogati, fatta eccezione di quelli che avessero, per certe chiese, carattere d'indulto o di privilegio. « *Collectionem horum decretorum... apostolica sua auctoritate approbavit, atque authenticam declaravit; simulque statuit decreta hucusque evulgata in iis, quae a decretis in hac collectione insertis dissonant, veluti abrogata esse censenda, exceptis tantum quae pro particularibus Ecclesiis indulti seu privilegii rationem habeant* ».

La collezione, stampata dalla Tipografia della Propaganda, aveva come titolo: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum ex actis ejusdem collecta ejusque auctoritate promulgata sub auspiciis Domini Nostri Leonis Papae XIII;* fu stampata fra il 1898 e il 1901 e comprendeva allora cinque volumi. Il primo volume conteneva 2162 risposte pubblicate fra il 1588 e il 1705; il secondo volume le risposte dal 1706 al 1870 (dal n. 2163 al n. 3232); e il terzo quelle dal 1871 al 1899, dal n. 3233 al n. 4051). Il quarto volume, dopo un commentario particolareggiato (p. 3-151) dell'Istruzione pubblicata il 21 gennaio 1705 da Clemente XI e, di nuovo, da Clemente XII il 1° settembre 1731 intorno alla esposizione del SS. Sacramento in occasione delle Quarant'ore, reca tutta una serie

di *Suffragia* e di *Adnotationes* su un certo numero di decreti apparsi fra il 1817 e il 1837 e fra il 1893 e il 1896. Il quinto volume è un *Index generalis rerum occurrentium in decretis Sacr. Rituum Congregationis per tria priora authenticae collectionis volumina digestis, cum enuntiatione suffragiorum atque adnotationum quae in quarto volumine exibentur.*

Tutti i decreti pubblicati prima del 1888 portano nella collezione un doppio numero: il numero ufficiale della nuova collezione, e, tra parentesi, l'antico numero ch'esso aveva nella terza edizione (1856) della collezione Gardellini o nei suoi supplementi. L'ultimo di questi decreti (n. 3682) aveva nella collezione Gardellini il n. 5993. Vi sono pertanto, fino al 1888, almen 2311 decreti che non sono stati riprodotti nella nuova collezione ufficiale. Tra questi, ce ne sono circa 50 del sedicesimo secolo, 1450 del diciassettesimo, 421 del diciottesimo, e 390 del diciannovesimo secolo. A partire dal 1888, i decreti portano solo più un'unica enumerazione (1).

Contraddizioni tra i vari decreti. - In testa all'*Index generalis* trovasi un importante avvertimento relativo alle contraddizioni talora reali esistenti fra i decreti. Esse in parte si spiegano — dice quest'avviso — per una duplice causa: dapprima, specie all'inizio dell'opera, si era ritenuto utile inserire certi decreti quali testimoni storici di una disciplina scomparsa; in secondo luogo, a misura che venivano stampati i volumi, comparivano nuovi decreti, che derogavano più o meno dai vecchi già pubblicati. A queste reali contraddizioni, che potevano mettere in imbarazzo il liturgista, l'autore dell'Indice ha posto rimedio, inserendo per l'occasione nell'indice stesso le annotazioni e spiegazioni opportune. Queste annotazioni e spiegazioni, rivedute dalla Commissione liturgica, sono state approvate dalla Congregazione dei Riti, che ne ha permessa la pubblicazione.

Altro avviso utile: quando una decisione della Congregazione dei Riti è del tutto particolare, ed è stata data solo tenendo conto di particolari circostanze di tempo e di luogo, l'autore dell'Indice ha avuto la cura di notarlo con l'espressione *in casu* o con altre espressioni analoghe.

Continuazione della collezione autentica. - La collezione di Leone XIII s'arrestava al 1899. La Congregazione dei Riti vi aggiunse, nel 1912, un primo supplemento — il volume VI o Appendice I — che contiene i decreti apparsi dal 1900 sino al 1911 (dal n. 4052 al n. 4284). Questo volume è accompagnato dal proprio *Index generalis*, e, con decreto del 24 aprile 1912, Pio X approvò e dichiarò autentici i decreti che vi sono contenuti, «*prout in eodem volumine apponuntur et in Indice explicantur*». Infine, nel 1928 appariva l'Appendice II, contenente i decreti fra il 1912 e il 1926 (dal n. 4285 al n. 4404). Con decreto del 26 gennaio 1927 Pio XI l'approvava e ne riconosceva autentici i decreti, *prout in eadem Appendice apponuntur* (2).

Sono evidentemente autentiche tutte le decisioni delle Congregazioni dei Riti inserite negli *Acta Apostolicae Sedis,* o Bollettino ufficiale della Santa Sede, comparse dopo il 1909. Queste decisioni sono del resto molto meno numerose d'una volta, sia perchè sono rare le questioni poste, sia perchè la Congregazione preferisce assicurare con regole generali l'osservanza delle prescrizioni liturgiche,

(1) Oppenheim, *Op. cit.*, T. III, p. II, pagg. 56-60.

(2) L'ultima « Collectio decretorum ad sacram Liturgiam spectantium » raccoglie i decreti pubblicati dal 1927 al 1946 (Ediz. liturgiche, Roma).

anzichè ricorrere ad un numero indefinito di risposte particolari, sia, soprattutto, perchè la Congregazione non giudica utile far inserire queste risposte negli *Acta,* poichè per lo più non fanno che dichiarare un diritto certo, nè hanno bisogno di promulgazione.

§ 2. *Le decisioni della Congregazione dei Riti sono obbligatorie?*

Distinzioni preliminari. - *a*) La questione si pone solo per le decisioni autentiche, cioè firmate dal prefetto o dal segretario della Congregazione dei Riti e munite del loro sigillo (Decr. n. 3023) o almeno, in caso di necessità, firmate dal prefetto, o dal segretario o dal suo sostituto (monito del 28 gennaio 1912) (1).

Abbiamo già detto che le decisioni contenute nella collezione ufficiale od apparse sugli *Acta Apostolicae Sedis* sono autentiche.

b) Queste decisioni autentiche possono essere concessioni di favori (rescritti, privilegi, dispense); istruzioni disciplinari o decreti per l'esecuzione d'una legge, come anche risposte o decreti interpretanti il diritto. In quest'ultimo caso, si può esser davanti o ad una risposta puramente dichiarativa d'un diritto non dubbio, oppure ad una risposta (o decreto) esplicante un diritto dubbio, o anche ad una risposta modificante — in senso estensivo o in senso restrittivo — il diritto già esistente.

c) Da un altro punto di vista, i liturgisti distinguono: i decreti particolari, i decreti formalmente generali, e i decreti equivalentemente generali: i decreti *particolari* risolvono dei casi specifici, ed hanno dei destinatari particolari, indicati ordinariamente nel titolo stesso del decreto: *Parigino..., Societatis Jesu,* ecc. I decreti *formalmente generali* riguardano tutta la Chiesa latina: d'ordinario (2) si riconoscono dal loro titolo: *Decretum, Decretum generale Urbis et Orbis, Romana et aliarum, Dubiorum,* ecc. (vedere n. 3629, 3755, 3756, 4036...), oppure si conoscono per via di una formula indicante che essi si applicano a tutta la Chiesa (n. 2613, 2616, 2617, 2620, 2621...). Invece i decreti *equivalentemente generali,* sono quelli, che pur avendo dei destinatari particolari, risolvono, tuttavia, una questione generale e non un caso particolare.

Principi di soluzione. - Fatte queste distinzioni, possiamo stabilire i seguenti princìpi:

1. I decreti *formalmente generali* obbligano tutta la Chiesa (3).

2. I decreti *particolari*, come principio, obbligano solo i loro destinatari. Tuttavia: se interpretano un indulto, l'interpretazione data vale per tutti coloro che godono del medesimo indulto: « *Ubi idem indultum, ibi eadem declaratio* » (n. 3933); se dichiarano che si può conservare o per lo meno tollerare tale pratica o costume, senza specificare che il responso non è valido che « *in casu* », « *at-*

(1) Non è necessario che il prefetto o il segretario abbiano riferito al Sommo Pontefice. « *(Decreta S.C.R.C.) habent eamdem auctoritatem at si immediate ab ipso Summo Pontifice promanarent, quamvis nulla facta fuerit de iisdem relatio Sanctitati Suae* » (Decret. n. 2916).

(2) Può accadere che un « *Decretum generale* » non riguardi che le chiese di una regione, o i regolari (n. 3757), oppure una categoria di persone (per es. I canonici, v. n. 3782).

(3) Pur ricordando che le decisioni della S. C. dei Riti possono essere, come le rubriche, sia direttive, sia precettive.

tentis specialibus adjunctis», o che esso è un nuovo favore accordato «*pro gratia*», si può conservare o almeno tollerare anche altrove il medesimo uso; se contengono un ordine o un divieto, senza dubbio obbligano solo coloro cui sono destinati; tuttavia essi spesso indicano agli altri il modo migliore di agire in casi analoghi (1).

3. Quanto ai decreti *equivalentemente generali*: se sono dichiarativi d'un diritto certo, obbligano, ed hanno effetto retroattivo, anche senza essere promulgati; ma se invece modificano il diritto esistente (ampliandolo o riducendolo), oppure se spiegano un diritto dubbio, allora questi decreti anche se autentici, vincolano i loro destinatari, soltanto quando sono stati debitamente promulgati. Ciò risulta dal canone 17 del Codice di diritto canonico. Ancor più che i decreti particolari, questi decreti equivalentemente generali indicano a tutti il modo migliore di agire, e, salvo speciali ragioni (uso contrario, timore di confusione, divieto episcopale), conviene osservarli ovunque.

CAPITOLO QUARTO. - CONSUETUDINI O USANZE LEGITTIME.

Indubbiamente la consuetudine, purchè adempia alle condizioni richieste a norma del diritto canonico, può interpretare, completare, a volte persino modificare, il diritto liturgico scritto.

1. Può *interpretarlo,* diciamo: in liturgia, come in ogni altra disciplina, il costume è il miglior interprete della legge (can. 29).

2. Può *completarlo*: se il diritto scritto presenta delle lacune, o non contiene che delle disposizioni generali, nulla impedisce di ammettere che la consuetudine possa colmare tali lacune, o precisare meglio le disposizioni troppo generiche (2).

3. Ma può la consuetudine modificare il diritto liturgico scritto?

a) Negare ciò, in modo assoluto e per qualsiasi consuetudine, non sarebbe conforme all'insegnamento dei migliori canonisti: infatti veramente non esiste alcuna legge generale che abroghi, interdica, respinga in modo assoluto le usanze contrarie al diritto liturgico (3).

Abbiamo già detto precedentemente che il Cerimoniale dei vescovi non abroga le lodevoli consuetudini *ab immemorabili,* che erano contrarie ad esso, e la Congregazione dei Riti l'ha più volte ricordato (n. 132; 140; 143; 144; 151; 154; 184 ecc...). Usanze particolari, contrarie ad altri libri liturgici e magari anche

(1) Tuttavia, Callewaert, al quale ci siamo ispirati in questa parte (*op. cit.*, pag. 16) fa notare, con ragione, che le circostanze del caso non sono mai indicate con precisione nel testo delle risposte particolari, e che perciò è facile errare quando si applicano senza discrezione queste risposte a casi che falsamente si ritengono simili. Cfr. pure Oppenheim, *op. cit.*, T. III, p. II, pagg. 60-65.

(2) E' così che la S. C. dei Riti ha approvato numerose consuetudini *secundum* o *praeter rubricas*. Ved. nn. 2714, 2684 ad 10, 3127, 3225, 3570 ad 1, 3580 ad 3, 4029 ad 4, 4044 ad 3, 4130, 4197 ad 2, 4257 ad 1, 2 e 8; ecc....

(3) Vedi Callewaert, *op. cit.*, pag. 118-120: quivi si potrà vedere la discussione dei testi allegati da coloro che non ammettono il valore della consuetudine in liturgia. Nei capitoli che seguiranno mi sono servito spesso di questo autore, pagg. 120-124. Vedi pure Oppenheim, T. III, pars. II, pag. 104 segg.

al messale, sono state a volte tollerate, e, persino positivamente approvate (1).

D'altra parte, pur condannando certe usanze, la Congregazione ha più volte riservato ai consultanti il diritto di stabilire con le debite prove la consuetudine contraria (nn. 691; 2424 ad 1; 2684 ad 1 e 2). Non ci sono infine delle usanze contrarie alle rubriche universalmente ammesse? quella per es. di mettere l'amitto sulla talare e non sulla cotta (2), di sostituire il cuscino del messale con un leggio (Rit. cel., II, 4; Rubr. Gen. XX) ecc.? Teoricamente, dunque, la consuetudine, — quando riveste tutte le condizioni richieste — può modificare il diritto liturgico scritto.

b) Però in pratica, bisogna riconoscere che il diritto liturgico è un campo pressochè esente dall'influenza della consuetudine: non solo la maggior parte dei libri liturgici ha abrogato le usanze anteriori, e interdetto per l'avvenire, e spesso anche riprovato i costumi che potevano magari sorgere in contrario (3); ma la Congregazione dei Riti ha dichiarato a più riprese (per esempio l'11 settembre 1847) che i suoi decreti, per principio, derogavano da ogni usanza contraria, anche immemorabile. Tuttavia, prevedendo il caso in cui un'usanza contraria poteva meritare d'essere approvata, o almeno tollerata, la Congregazione aggiunge che si deve sempre ad essa ricorrere, se si intende conservare tale consuetudine. Commentando questa risposta, P. Wern (*Jus Decretalium*, t. III, n. 330), indica la prassi da seguire in questo caso: ricorrere a Roma, che può approvare o tollerare, e, intanto, astenersi da ogni innovazione. Se la risposta giunge contraria all'usanza, l'Ordinario deve sorvegliare — quando i riti non siano di per sè contrari al buon senso — onde eliminarli solo poco per volta, e con prudenza, evitando quanto potrebbe scandalizzare o sconcertare i fedeli (4).

PARTE TERZA - IL DIRITTO LITURGICO PARTICOLARE

In quest'ultima parte esamineremo la particolare situazione di coloro che sono soggetti ad un diritto particolare: chiese o persone di rito orientale; chiese o persone di rito latino, ma autorizzate a seguire una particolare liturgia; chiese o persone che legittimamente usano di un *proprio* liturgico debitamente approvato. Termineremo dicendo qualcosa, sotto il medesimo punto di vista, della celebrazione della messa in una chiesa soggetta ad altro rito.

CAPITOLO PRIMO. - RITI ORIENTALI E RITI LATINI

Divergenza disciplinare tra Oriente e Occidente. - 1. Tra Orientali e Latini, non c'è solo differenza di liturgia, ma anche *divergenza disciplinare*.

(1) V. nn. 9 ad 1, 2; 233; 1609 ad 1, 2, 3; 1876; 2424 ad 1; 2682 ad 21, 30, 48, 53, 54; 2935; 2996; 3046; 3127; 3145; 3156; 3248 ad 1; 3287; 3303; 3413; 3535; 3579 ad 1; 3975; 3991; 4029 ad 2; 4149 ad 4; 4270; 4 nov. 1904. V. *Eph. Lit.* 1912 e 1913.

(2) La rubrica (Rit. serv. in celebr. missae 1, 2) prescrive al sacerdote di mettere le vesti sacerdotali « *supra superpelliceum, si commode haberi possit* ».

(3) Il can. 818 prescrive al sacerdote celebrante l'osservanza delle rubriche, « *reprobata quavis contraria consuetudine* ».

(4) Vedere in questo senso, *Decret. authent.* nn. 1609; 2614; 2621 ad 1; 2646 ad 2; 2935; 2951 ad 13; 3043 ad 5; 3287; 3308; 3333; 3337; 3579 ad 1; 3804).

Ciò è confermato dal canone I° del nostro Codice di diritto canonico. « Benchè spesso nel Codice di diritto canonico si ricordi talvolta la disciplina della Chiesa orientale, tuttavia questo Codice non riguarda che la Chiesa latina, e non vincola la Chiesa orientale, a meno che non si tratti di prescrizioni, che per la natura stessa delle cose, obblighino ugualmente la Chiesa Orientale »; tali sono, per esempio, i precetti divini ricordati qua e là nel Codice, e le condanne dottrinali inflitte dal Santo Ufficio.

2. Questa divergenza disciplinare dà le ragioni per cui una speciale Congregazione, la *Congregazione per la Chiesa orientale*, sia incaricata, ad esclusione di ogni altra, a trattare « tutti gli affari concernenti le persone, la disciplina o i riti delle Chiese orientali, anche se si tratta di affari misti, cioè interessanti anche i latini, a motivo della cosa o delle persone di cui si tratta. Per le Chiese di rito orientale, questa Congregazione gode di tutti i poteri accordati alle altre Congregazioni per le Chiese di rito latino, salvi restando i diritti del Sant'Ufficio. Essa stessa risolve disciplinarmente le controversie, e rinvia ad un tribunale, dalla stessa designato, quelle che essa stima doversi decidere per via giudiziaria » (can. 257).

3. Sempre per questa divergenza disciplinare, non solo tra le chiese di rito latino e le chiese di rito orientale, ma anche fra gli stessi riti orientali (greco, armeno, siriaco, caldeo, maronita, copto), si spiega la *proibizione di cambiare rito* senza la autorizzazione della Santa Sede. Nessuno, infatti, ha il diritto « di passare ad un altro rito, senza il permesso della Santa Sede, nè, s'egli è passato legittimamente ad un altro, far ritorno all'antico ». La domanda di cambiar rito dev'essere indirizzata, per i sacerdoti, alla Congregazione della Chiesa Orientale; per coloro che non sono sacerdoti, un decreto del 6 dicembre 1928 ha dato ai nunzi e ai delegati apostolici i poteri necessari, per autorizzare i cambiamenti di rito. « Il clero deve assolutamente astenersi dall'esercitare alcuna pressione per convincere un orientale a passare al rito latino, o un latino a passare al rito orientale » (can. 98).

A che rito appartiene un fedele? - Ognuno appartiene *al rito nel quale viene regolarmente battezzato*. Però, se il battesimo è stato conferito dal ministro d'un altro rito, o per frode, o perchè in caso di necessità grave non fu possibile avere un ministro del proprio rito, oppure perchè una dispensa della Santa Sede ha permesso questo battesimo in un rito diverso (senza che questo battesimo operi il cambiamento di rito), il rito del battezzato è quello in cui egli *avrebbe dovuto* esser battezzato. Il battezzando deve *regolarmente* esser battezzato *nel rito dei suoi genitori*. Se uno dei genitori appartiene al rito latino, l'altro al rito orientale, il figlio dev'essere battezzato nel rito del *padre*, a meno che un diritto particolare non decida altrimenti. Se solo uno dei genitori è *cattolico*, il figlio dev'esser battezzato nel rito cattolico (can. 756). « Se però il padre scismatico si opponesse ostinatamente a che il figlio fosse battezzato nel rito latino, quando latina è la madre, pare si possa battezzare il bimbo nel rito cattolico corrispondente al rito scismatico del padre, se questi lo permette, piuttosto che lasciarlo senza battesimo; a meno che lo si possa battezzare ad insaputa del padre, senza esporlo ad essere ribattezzato » (Così la rivista francese: *Ami du Clergé*, 8 aprile 1926).

La moglie può seguire il rito *cattolico*, fin che dura l'unione, e, salvo

disposizione contraria prevista per un rito particolare, può riprendere il suo proprio rito, quando il matrimonio fosse sciolto per morte o per dichiarazione di nullità. Il fatto di avere, anche per qualche tempo, ricevuto la comunione in un rito straniero non porta come conseguenza cambiamento di rito (can. 98).

Questioni pratiche. - Il Codice di diritto canonico dà le seguenti soluzioni alle principali questioni che si possono proporre circa i riti orientali:

a) Il sacerdote latino, che avesse per indulto il potere di amministrare la *confermazione*, può usarne validamente solo per i fedeli del proprio rito, eccetto sia espressa nell'indulto una disposizione contraria. I sacerdoti orientali, che hanno il privilegio di cresimare i bambini del proprio rito nell'atto di amministrare il battesimo, non possono usare di questo potere a riguardo dei bambini latini, che venissero loro presentati per il battesimo (can. 782). Tuttavia in questo caso, pare che la confermazione sia valida.

b) Ovunque siano, i sacerdoti debbono *celebrare* seguendo il proprio rito, con pane azzimo o con pane fermentato, osservando le rubriche dei loro libri rituali, e nella loro lingua liturgica approvata.

Se manca l'altare del proprio rito, possono celebrare sopra un altare d'altro rito cattolico, ma un sacerdote latino non può dire la messa sopra gli *antimensia* (corporali benedetti, che tengono il posto delle pietre consacrate) dei Greci (can. 816, 819, 823). I sacerdoti devono distribuire la Santa Comunione sotto le specie azzime o fermentate, ciascuno secondo il proprio rito; ma in caso di necessità o qualora mancasse il sacerdote d'altro rito, un sacerdote orientale, che usa pane fermentato, potrà dare la comunione con pane azzimo, e uno latino (od orientale, che si serve di pane azzimo), potrà darla con pane fermentato: ogni sacerdote, in questo caso, deve seguire il proprio rituale per le cerimonie (can. 851).

c) I fedeli soddisfano al precetto d'udir la *messa* nelle domeniche e negli altri giorni festivi, qualunque sia il rito nel quale l'ascoltano (can. 1249), e possono comunicarsi, anche solo per devozione, indifferentemente in qualsiasi rito. Il Codice però consiglia di fare la comunione pasquale nel proprio rito, e gli Ordinari orientali possono esigere dai loro fedeli, che dichiarino dove hanno fatto la Pasqua (can. 866, § 1 e 2, e risposta della Congregazione della Chiesa orientale del 22 marzo 1925).

In pericolo di morte, i fedeli debbono ricevere il *viatico* nel proprio rito, eccetto il caso di urgente necessità (can. 866, § 3).

d) Per quanto riguarda il sacramento della *penitenza*, tutti i sacerdoti regolari o secolari possono assolvere validamente e lecitamente tutti i cattolici, a qualsiasi rito appartengano, i quali si presentino ad essi nel luogo dove hanno giurisdizione ordinaria o delegata (can. 881). Di conseguenza, ogni fedele è libero di far la sua confessione avanti a qualsiasi sacerdote approvato, anche se d'un altro rito (can. 905).

e) Riguardo al *matrimonio*, occorre far notare che gli Orientali, anche cattolici, non sono sottoposti alla forma canonica latina del matrimonio (assistenza del sacerdote e di due testimoni), se non nel caso in cui si sposano con una persona di rito latino, tenuta a conformarsi alle esigenze del Codice (can. 1099, § 1, 3). Se contraggono matrimonio fra loro, o con persone d'altro rito

orientale differente dal loro, o con latini non sottoposti alla forma canonica (eretici, scismatici), bisogna vedere se la disciplina propria del loro rito esige, sotto pena di nullità, la presenza del sacerdote, e giudicare, in base a questa disciplina, circa la validità della loro unione.

CAPITOLO SECONDO. - LITURGIE PARTICOLARI DI RITO LATINO

Studiando brevemente la legislazione dei libri liturgici, abbiamo visto che certe chiese, o certe famiglie religiose avevano potuto legittimamente non adottare il messale romano promulgato da Pio V nel 1570. Da ciò deriva che vi sono ancora, nella Chiesa latina, alcune liturgie particolari in uso sia in certe chiese (ambrosiana, mozarabica, lionese...), sia in certe famiglie religiose (domenicani, premonstratensi, certosini...). Così pure in alcune chiese è stata autorizzata dalla S. Sede, a certe condizioni, una lingua liturgica diversa dal latino (per es. il paleoslavo). Sorgono così alcune questioni, che richiedono una soluzione.

Un sacerdote di rito romano in una chiesa d'altro rito. - Un sacerdote di rito romano, secolare o regolare, residente nella diocesi di Lione, è tenuto a conformarsi al rito lionese?

Se egli vi ha domicilio o quasi domicilio, come principio è tenuto: si tratta d'una legge locale alla quale è vincolato. Se non vi ha nè domicilio nè quasi domicilio, bisogna distinguere tra la messa privata e la messa solenne o altre funzioni solenni. Per la messa privata (1), egli si conformerà al *calendario* lionese, come ogni sacerdote che celebri in una chiesa straniera (v. più avanti cap. IV), ma non alle particolarità del *rito* lionese: così non sopprimerà il *Gloria* nelle messe festive durante l'Avvento, o durante il tempo che va dalla Settuagesima al giovedì santo; nelle ferie di quaresima, non dirà il *Flectamus genua* segnato nel messale prima della colletta; nelle domeniche e ferie di Passione, non dirà il *Gloria Patri* all'introito, ecc... Al contrario, se canta la messa solenne o parrocchiale o conventuale, se dà la benedizione solenne con il SS. Sacramento, se benedice i ceri, le ceneri o i ramoscelli d'ulivo, in una parola se celebra pubblicamente una funzione liturgica, dovrà conformarsi al *rito lionese*.

In appoggio a questa dottrina, si possono portare molte risposte particolari date per il rito ambrosiano. « Un sacerdote di rito romano, che celebri in una chiesa di rito ambrosiano (una messa privata), deve seguire il calendario di rito romano della diocesi; ma se è chiamato a celebrare la messa parrocchiale, deve seguire il calendario ed il rito ambrosiano, e non il calendario e il rito romano (S. C. R. 10 genn. 1902, n. 4088). E questa soluzione si applica anche

(1) Un decreto del 14 marzo 1902 (n. 4090) precisa che in questi casi il nome di messa *privata* non va inteso in senso strettamente liturgico, ma nel senso largo e usuale di messa priva di ogni solennità: « *non sensu stricte liturgico, sed sensu communiori et latiori. Ad evitandas enim demonstrationes et ad removendum scandalum, haec missa characterem quasi solemnem assumere non debet* ».

ai regolari, che sono tenuti *sub gravi* dalle loro costituzioni a seguire il rito romano (idem) (1).

« Un sacerdote di rito romano, invitato a benedire le ceneri, gli ulivi, i ceri, o a presiedere agli uffici della settimana santa in una chiesa od oratorio pubblico o semipubblico di rito ambrosiano, deve ivi conformarsi ai riti particolari di queste chiese » (S. C. R., 22 agosto 1902, n. 4101. Vedi Riv. *Ami du Clergé*, 1 marzo 1928, p. 142).

Un sacerdote di altro rito in una chiesa di rito romano. - Un sacerdote di rito ambrosiano, lionese, ecc. momentaneamente fuori della sua diocesi, può continuare a conformarsi al rito particolare della sua diocesi, nella celebrazione della messa privata?

Sì; ma farebbe meglio, se gli torna possibile, conformarsi al rito in uso nella diocesi in cui risiede (2). Per la messa solenne, secondo quanto abbiamo detto sopra, egli deve conformarsi al rito della chiesa ove celebra.

Nulla vieta che un chierico d'altro rito compia le funzioni di diacono, di suddiacono o di prete assistente nelle chiese di rito diverso, purchè egli conosca le cerimonie.

Casi particolari per le chiese di lingua paleoslava. - Come si debbono comportare i sacerdoti che appartengono a chiese, in cui è autorizzato l'uso liturgico della lingua paleoslava?

La risposta si trova in tre decreti: 13 febbraio 1892, 5 agosto 1898, e, soprattutto, 18 dicembre 1906. « I sacerdoti che hanno il diritto di dir la messa e l'ufficio in paleoslavo, — dice il decreto del 1892, — quando officiano in una chiesa, in cui la lingua liturgica è la latina, debbono servirsi di questa lingua nella celebrazione della messa solenne e nel canto delle ore; e similmente, i sacerdoti che dicono la messa e l'ufficio in latino, devono servirsi del paleoslavo quando officiano in una chiesa, in cui il paleoslavo è stato legittimamente introdotto ». Il secondo decreto (5 agosto 1898), molto più particolareggiato (esso infatti comprende 14 articoli), riporta la stessa dottrina, ma precisa che per la recita *privata* dell'ufficio, e la celebrazione della messa privata, i sacerdoti di lingua latina hanno il diritto (non dice l'obbligo) di servirsi della lingua latina nelle chiese in cui il paleoslavo è la lingua liturgica, e al contrario i sacerdoti di lingua paleoslava hanno il diritto (e non l'obbligo) di servirsi della lingua paleoslava nelle chiese ove la lingua liturgica è il latino (3). La ragione di questa decisione è data dal decreto (ad 1^{um}): l'uso liturgico del paleoslavo dev'essere considerato come un privilegio *reale* inerente alle chiese, e non come un privilegio *personale*

(1) Per le diocesi di rito ambrosiano vige un doppio calendario: uno di rito romano e uno di rito ambrosiano. Il che spiega la particolarità di questa risposta. La Congregazione tuttavia aggiunge che nei giorni di grande solennità locale (per es. festa del titolare o dedicazione della chiesa. del patrono principale del luogo ecc.), il sacerdote deve seguire, quanto al colore dei paramenti e quanto alla messa, il calendario della *chiesa* in cui celebra.

(2) Questa regola non si applica al sacerdote di rito *orientale;* il rito non è per lui una legge locale, ma uno stato personale; e neppure si applica per una ragione analoga, al sacerdote *regolare*, il cui Ordine possiede una liturgia propria. Si tratta di una legge personale che lo vincola ovunque, e non già di una legge locale.

(3) Il decreto del 1906 non permette più ai sacerdoti di lingua paleoslava di dire la messa *privata* in questa lingua nelle chiese di lingua latina. Devono servirsi della lingua latina.

inerente ai sacerdoti. Lo stesso principio è ricordato nel decreto del 18 dicembre 1906 (n. 4196), che ha rinnovato, modificandolo, quello del 1898. L'uso liturgico del paleoslavo dev'essere considerato come un privilegio *locale* e non *personale* (1). In definitiva, i riti orientali e le liturgie proprie degli Ordini religiosi sono un diritto *personale*, mentre le liturgie proprie delle chiese di rito latino sono un diritto *locale*. Tale distinzione regge tutto il diritto particolare liturgico.

CAPITOLO TERZO. - PROPRI LITURGICI

Le diocesi e le famiglie religiose, che hanno speciali motivi di onorare santi particolari, possono domandare alla S. Sede di poterne celebrare la festa, anche se essa non appartiene al calendario della Chiesa universale, o di celebrarla con rito maggiore, o con ottava oppure di spostarne il giorno, ecc... L'insieme di queste concessioni e le variazioni del calendario che esse portano con sè, costituiscono i così detti *Proprî liturgici* delle diocesi o delle famiglie religiose. Studieremo a questo riguardo: 1° Come va fatta la domanda per ottenere tali Proprî; 2° Come se ne fa la concessione; 3° Quali sono i diritti e gli obblighi che ne derivano.

Condizioni necessarie per ottenere la concessione di un Proprio. - Quando gli Ordinari dei luoghi od i superiori religiosi vogliono ottenere da Roma nuovi uffici o nuove messe, devono conformarsi al decreto del 13 luglio 1896 (20 febbraio 1926, n. 4400). Ecco le principali disposizioni di questo decreto (n. 3926):

1. Le domande devono avere per oggetto soltanto i santi o i beati iscritti nel Martirologio romano o che godano già d'un culto decretato o confermato dalla S. Sede. E' richiesta pure una speciale raccomandazione dell'Ordinario della diocesi, il quale, se sarà richiesto, unirà pure il consenso del Capitolo.

2. Per gli altri Santi o beati, anche se da molto tempo venerati con un culto pubblico con ufficio e messa propria, si richiede che il loro culto sia stato approvato e confermato secondo le norme, affinchè si possa autorizzarne l'ufficio e la messa.

3. Le domande di uffici e di messe proprie per nuove feste di santi o di beati, già onorati sotto un altro titolo con un culto pubblico, sono accolte molto di rado. Esse dovranno sempre essere giustificate con seri motivi, accompagnati da una calda raccomandazione, ed appoggiati, se il caso lo richiede, da documenti storici di indiscusso valore.

La riforma dei Proprî sotto Pio X. - Allorchè fu intrapresa da Pio X la riforma liturgica, furono pubblicati diversi documenti per precisare ancora queste disposizioni:

(1) Il decreto conclude notando che i sacerdoti che si servono nelle loro chiese del paleoslavo non sono autorizzati a dire la messa in questa lingua in una chiesa che non gode di questo privilegio; e l'art. 8 toglie loro espressamente questa libertà che loro aveva concessa il decreto del 1898.

a) Il 5 maggio 1912 (n. 4291) fu inviata a tutti gli Ordinari dei luoghi e a tutti i superiori generali degli Ordini e Congregazioni religiose una lettera circolare intorno alla riforma dei Proprî liturgici. Il Sommo Pontefice li invitava a nominare una commissione per la revisione delle lezioni storiche del breviario; lavoro che doveva essere condotto secondo i criteri di una critica severa; raccolta dei manoscritti, raffronto e scelta delle varianti, esame delle tradizioni; nulla doveva essere trascurato. Non si doveva aver fretta: il Papa prevedeva che sarebbero occorsi almeno trent'anni per compiere la riforma del breviario.

b) I destinatari di questa circolare chiesero subito direttive alla S. Sede, e fu loro risposto (25 luglio 1912, n. 4296) che, conformemente alla Costituzione apostolica *Divino afflatu*, e alle nuove rubriche (tit. II, n. 2, *e*), essi dovevano conservare soltanto le feste *strettamente* proprie.

L'elenco di queste feste doveva essere inviato alla S. Congregazione, indicando i motivi che ne facevano continuare la celebrazione.

c) Per le *diocesi*, le feste strettamente proprie dovevano comprendere la dedicazione della chiesa cattedrale, o quella di tutte le chiese se venivano raggruppate in un'unica festa (1); il titolare della cattedrale, il patrono principale della diocesi, della provincia, della nazione, gli altri patroni, i santi nati nella diocesi, quelli che vissero o morirono in essa; i santi di cui la diocesi conserva i corpi o insigni reliquie; infine le altre feste, che avessero uno speciale rapporto con la diocesi.

1. Per gli *Ordini* o le *Congregazioni*, la lista doveva comprendere: la dedicazione di tutte le chiese (se venivano tutte riunite in una sola festa); il principale titolare; i santi fondatori; i santi che hanno fatto parte della Congregazione o dell'Ordine; infine le altre feste aventi uno speciale rapporto con l'istituto religioso (2).

2. Per ogni festa, l'elenco doveva menzionare la sua data attuale, il suo rito, il motivo della sua celebrazione, e indicare, quando fosse noto, il *dies natalis* del santo. La richiesta, fatta alla S. Congregazione, di approvare la lista, doveva essere fatta dall'Ordinario col consenso del Capitolo, o dal Superiore religioso, col consenso del Consiglio. Vi si doveva aggiungere copia dell'antico Proprio della diocesi o dell'istituto religioso, e il suo calendario perpetuo, o, in mancanza, l'ultimo *Ordo divini officii*.

d) Un decreto del 28 ottobre 1913 (n. 4308) sollecitò l'invio di questo elenco, fissando come ultimo termine il mese di marzo 1914, e aggiunse ancora alcune precisazioni alle direttive precedenti. La dedicazione della cattedrale dovrà

(1) Un'ulteriore risposta (12 febbraio 1914, n. 4311) prescrive che ogni chiesa consacrata celebri la festa della propria dedicazione.

(2) Gli Ordini regolari, dice un decreto del 28 luglio 1914 (n. 4312), debbono assolutamente avere un proprio calendario, e le religiose di questo ordine, monache e suore tutte, debbono sempre conformarsi a quel calendario. Quanto alle Congregazioni ed agli istituti religiosi (con voti semplici), il decreto fa una distinzione: se sono approvati dalla Santa Sede, dipendenti da un superiore generale, e tenuti alla recita dell'ufficio divino, anch'essi debbono avere il proprio calendario; ma in caso contrario, trattandosi di istituti approvati dall'Ordinario o di istituti approvati dalla Santa Sede, devono servirsi del calendario diocesano, prendendolo tale e quale, e aggiungendovi, secondo le rubriche, gli uffici in modo speciale loro concessi.

essere celebrata con una festa distinta; la festa dei santi verrà fatta nel giorno del loro *dies natalis*, quando fosse noto (altrimenti in un giorno libero del calendario), salvo diversa decisione della Santa Sede; saranno *aboliti* gli indulti, con cui si permetteva a certe diocesi o istituti religiosi di seguire l'Ordo *pro clero romano*, o quello d'un Ordine o d'una Congregazione religiosa, ecc... (1).

La concessione d'un proprio. - Inoltrata la richiesta di uffici proprî, Roma la studia, e concede o rifiuta i detti uffici, seguendo quella procedura che abbiamo esposta più sopra, quando parlammo del funzionamento della S. Congregazione dei Riti. Aggiungiamo solo che quando la S. Congregazione estende a chiese particolari o a istituti religiosi uffici o messe precedentemente concessi ad altri, questa estensione comprende, come principio, soltanto l'ufficio e la messa *de communi*, con le lezioni proprie del secondo notturno, e la colletta (ovvero le tre orazioni proprie) della messa. Ciò risulta da una dichiarazione del 20 febbraio 1926 (n. 4400). Notiamo inoltre, che l'approvazione data dalla S. Congregazione dei Riti ad un Proprio, non ha per effetto di dirimere le controversie storiche, relative alle leggende dei santi contenute in quel Proprio (28 nov. 1914, n. 4326).

Chi è tenuto a seguire un Proprio. - Ci rimane da determinare i diritti e gli obblighi che reca con sè questa concessione di uffici proprî ad una chiesa parrocchiale o ad un istituto religioso.

a) Innanzitutto, i membri di questa chiesa o di quest'istituto, tenuti all'ufficio, devono recitare gli uffici proprî, concessi alla chiesa o all'istituto. Per la celebrazione della messa, i sacerdoti celebranti nel territorio di quella chiesa, o nelle case di quell'istituto, devono dire le messe proprie, che furono loro concesse. Più oltre vedremo i principî che regolano la celebrazione della messa in una chiesa straniera.

b) I religiosi residenti in una diocesi, sono tenuti a celebrare nelle loro case le feste locali della diocesi? Vi sono a questo riguardo due decreti di cui teniamo a far conoscere le disposizioni.

1. Il primo è del 28 febbraio 1914 (n. 4312). « Gli Ordini, le Congregazioni e gli Istituti *che godono d'un calendario proprio*, in avvenire non saranno più tenuti a celebrare, fra gli uffici locali, se non quelli della dedicazione e del titolare della chiesa cattedrale, e le feste più solenni dei principali patroni (2). Non saranno più tenuti agli uffici proprî della diocesi, della provincia, del regno, nè agli uffici locali, che una volta erano feriati, ma che hanno cessato di esserlo. Quanto alle feste locali, di cui il decreto conserva l'obbligo per i regolari, l'ufficio e la messa saranno quelli concessi al clero secolare, salvo che i regolari

(1) Un articolo di questo decreto chiedeva che si riunissero nello stesso giorno le feste dei santi appartenenti ad uno stesso comune, riducendo per ognuno di essi le lezioni storiche del secondo notturno. Per facilitare l'applicazione di quest'articolo, furono pubblicati il 22 maggio 1914 (n. 4316) quattro nuovi comuni: di più confessori, pontefici o non pontefici; di più vergini o non vergini. Questi nuovi comuni furono imposti al clero di Roma, e lasciata facoltà agli Ordinari, e ai superiori dei religiosi aventi un calendario particolare d'inserirli nei loro Proprî, e concederne o imporne l'uso, se loro paresse opportuno. Ma la S. Congregazione considerandoli provvisori, non ne volle permettere l'inserzione nel breviario romano (7 agosto 1914, n. 4325).

(2) Essi celebrano queste feste, *senza ottava* (8 luglio 1914, n. 4324).

non abbiano già quelle stesse feste, con un testo più proprio per l'ufficio e per la messa. Oltre alle feste locali sopra enumerate, se qualche istituto religioso ha serie ragioni di conservarne altri, si rivolgerà alla Congregazione dei Riti per ottenerne l'inserzione nel calendario, se questa lo giudicherà conveniente.

2. Un altro decreto (22 maggio 1914, n. 4317) apporta le seguenti precisazioni circa le feste proprie concesse ad istituti religiosi.

a) Le feste dei santi e dei beati dell'istituto dovranno celebrarsi nel modo seguente: nelle chiese del monastero, convento o casa, in cui sono morti, e in quelle che custodiscono il loro corpo od una reliquia insigne, con rito doppio di 2ª classe, se essi sono canonizzati; con rito doppio maggiore, se sono beati; negli altri conventi, monasteri o case della provincia, l'ufficio dei beati sarà di rito doppio minore (1).

b) Le feste dei santi dell'istituto, la cui festa si celebra o nella Chiesa intiera, ovvero in tutto l'istituto, fuori del loro *dies natalis*, resteranno fissate alla data che è stata loro assegnata, anche se quelli hanno diritto a un rito più elevato, e anche se si trattasse del titolare della chiesa, o del patrono della provincia religiosa. Tuttavia, nel caso in cui si trattasse del patrono principale del luogo o del titolare della Cattedrale, i religiosi e le religiose di quel luogo o di quella diocesi ne faranno la festa nel giorno fissato per il clero secolare, « *ut uniformitas inter utrumque clerum habeatur* », con rito doppio di prima classe, con ottava, poi abolita col Decreto del 23 marzo 1955.

c) Per la stessa ragione, se il clero secolare celebra la festa d'un santo o d'un beato dell'istituto nello stesso giorno in cui l'istituto ne fa l'ufficio, ma con rito superiore, i religiosi e le religiose del luogo o della diocesi hanno pure il diritto di celebrare la festa con quel rito superiore.

d) Per i beati, anche dove la loro festa è di rito superiore a quella che possiede nell'istituto, la si deve assolutamente celebrare nel giorno fissato dal calendario generale dell'istituto, e non separarli dai loro compagni. Tuttavia si dovrà nominare il beato, di cui si celebra il proprio, prima dei suoi compagni, e leggerne la lezione storica prima di quella degli altri, quando tali lezioni fossero distinte.

e) Finalmente, nel caso in cui la riforma del calendario avesse come effetto di spostare la festa d'un santo o di un beato dell'istituto, celebrata fin'allora nel giorno della morte, con grande concorso di popolo, il superiore generale potrà permettere che nel giorno anticamente fissato, (salvo si tratti di un doppio di prima classe), venga celebrata una messa cantata ed una messa letta in suo onore, nelle chiese dei conventi, monasteri o case ove quegli è morto, o dove si possiede una insigne reliquia del santo.

(1) E ciò anche nel caso in cui quest'ufficio fosse stato fin'allora celebrato con rito semidoppio o semplice. Al contrario, ogni anteriore concessione di rito più elevato resta, dal decreto in parola, abolita.

CAPITOLO QUARTO. - CELEBRAZIONE DELLA MESSA IN UNA CHIESA FORESTIERA

Quando un sacerdote secolare o regolare celebra la messa in una chiesa, in un oratorio pubblico, o nella cappella principale d'una comunità, è obbligato a conformarsi al calendario di questa chiesa, oratorio o cappella, anche se fosse prescritta in quel giorno una messa propria, concessa ai regolari (1). Ciò risulta dal decreto del 9 dicembre 1895, precisato da una risposta della S. C. R. del 22 maggio 1896, e dal testo delle nuove rubriche del messale (tit. IV, n. 6). Di conseguenza, se l'ufficio celebrato in quella chiesa, oratorio o cappella non ammette le messe votive (per es. nel caso di una festa di rito doppio), il sacerdote non ha facoltà di scelta: egli deve dire la messa segnata nell'*Ordo* locale; ma se questo ufficio ammette le messe votive il sacerdote può scegliere tra la messa conforme al suo ufficio (con la commemorazione della festa segnata nell'*Ordo* locale) e le messe autorizzate in quella chiesa, oratorio o cappella.

Negli oratori privati, al contrario, deve dire la messa conforme al proprio ufficio.

Nelle cappelle secondarie degli oratori semipubblici, quali le numerose cappelle minori erette in un collegio o seminario, certi autori (per es. Many, *De locis sacris*, pag. 187 e seg.) sono d'opinione che occorra attenersi alla legislazione anteriore al 1895: se la messa conforme all'ufficio del sacerdote è dello stesso colore liturgico della messa segnata nell'*Ordo* locale, il sacerdote dovrebbe dire la messa secondo il suo ufficio; se, al contrario, le due messe hanno diverso colore liturgico, il sacerdote dovrebbe dire la messa secondo l'*Ordo* locale. A noi pare piuttosto, *salvo meliori judicio*, che in questi oratori — che non sono oratori privati, — il sacerdote abbia facoltà di scelta tra la messa dell'*Ordo* locale e la messa conforme al proprio ufficio.

BIBLIOGRAFIA. — Lasciando da parte i vari trattati che commentano il Codice di diritto canonico, citiamo l'opera più completa e più aggiornata al riguardo: PH. OPPENHEIN O.S.B., *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam,* Tom. II-III-IV: De iure liturgico (Marietti, Torino, 1939). - C. CALLEWAERT, *Liturgicae institutiones,* I: De S. Liturgia universim, 2ª ed., Bruges, 1925, pagg. 101-147. - D. BOUIX, *Tractatus de jure liturgico,* Parigi, 3ª ed. (1873). - LAPRINI, *Istituzioni liturgiche,* Firenze, 1895; GUERANGER, *Institutiones liturgiques,* Parigi, 1880-85, vol. III. - RIGHETTI, *Storia liturgica,* Milano, vol. I, pagg. 23-35. - COELHO, *Corso di liturgia romana,* Torino, vol. I, pagg. 72-87.

(1) La rubrica precisa: « *exclusis tamen peculiaribus ritibus Ordinum et Ecclesiarum propriis* ».

III

LA LITURGIA E LA SPIRITUALITÀ

E' necessario premettere che in questo capitolo non si dovrà ricercare una completa trattazione dei rapporti fra liturgia e spiritualità. I limiti ristretti d'un manuale ci obbligano ad accontentarci di indicazioni sommarie. Queste poche righe pertanto offriranno al lettore, più che uno svolgimento dettagliato, appena alcuni suggerimenti.

Come si pone la questione. - Innanzitutto importa capire nel loro pieno significato le parole *liturgia* e *spiritualità*. Parlando di spiritualità, intenderemo la vita cristiana fervente, la vita interiore intensa, e non già una vita cristiana qualsiasi. Così pure ci si guarderà bene dal ridurre la liturgia ad un protocollo, ad un insieme di cerimonie esteriori, ad un puro ritualismo (1), come si eviterà di limitare il significato del termine « liturgia » alla messa, specie alla messa semplice, anche se la messa è il centro della liturgia. Per liturgia s'intende non solo la messa, ma anche l'ufficio divino, i sacramenti, i sacramentali, tutti quegli atti che costituiscono il culto pubblico. Per essere esatti occorre che tale sia il senso dei termini, quando si tratta dei rapporti tra liturgia e spiritualità, della loro reciproca influenza, degli aiuti che vicendevolmente si prestano.

Non è meno necessario evitare ogni esagerazione, il che non sempre si è saputo fare. Sono veri eccessi il presentare la liturgia come il toccasana di ogni male o viceversa non scorgere in essa che un ostacolo alla vita di pietà; dichiararla la sola forma di spiritualità, o, all'opposto, considerare la pietà liturgica come una forma inferiore della pietà, come una fase infantile della vita spirituale. La Enc. *Mediator Dei* ha eliminato queste esagerazioni in pagine che vanno meditate con attenzione e accettate religiosamente. Cfr. nn. 28-37 e 168-180 nel testo dell'Enciclica in fondo al volume.

Piuttosto o più giustamente bisogna vedere nella liturgia « la prima e indispensabile fonte del vero spirito cristiano » (Pio X, *Motu proprio*, 1903), e, secondo una frase più recente, « la grande ed universale scuola di preghiera » (P. Lemonnyer, O. P., Congresso liturgico di Malines, 1924).

(1) « Non hanno una esatta nozione della sacra Liturgia coloro i quali la ritengono come una parte soltanto esterna e sensibile del culto divino e come un cerimoniale decorativo; nè sbagliano meno coloro, i quali la considerano come una mera somma di leggi e di precetti con i quali la Gerarchia ecclesiastica ordina il compimento dei riti ». Enc. *Mediator Dei*.

CAPITOLO PRIMO. - PRINCIPIO

La vita spirituale, vita dell'anima unita ad un corpo. - *Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* « Affinchè conoscendo Dio con gli occhi del corpo, noi siamo da lui rapiti verso l'amore delle cose invisibili ». Questa espressione del prefazio di Natale riassume il metodo pedagogico della liturgia, metodo profondamente umano, psicologico e perciò dotato di una facilità stupenda di adattamento. Non è la liturgia un giardino chiuso, in cui non può che entrare un'élite d'iniziati; e neppure è un metodo buono soltanto per i principianti. Quantunque una troppo lunga diserzione abbia fatto perdere al popolo cristiano il beneficio di più secoli d'insegnamento liturgico, e benchè la riadattazione e la rieducazione non si possano produrre che assai lentamente, non si può negare il valore umano ed universale della liturgia, e di conseguenza il suo valore circa la vita spirituale.

La vita spirituale è la vita dell'anima, però, d'un'anima unita ad un corpo e in permanente contatto con le cose materiali a mezzo degli organi dei sensi. L'uomo più spirituale e più libero dai sensi non si può innalzare alle realtà soprasensibili, e tanto meno a quelle soprannaturali e divine, se non per mezzo dei sensi, cioè per mezzo delle realtà sensibili. Ora la liturgia si serve precisamente delle cose visibili, per indurre l'uomo all'amore delle cose invisibili. Del resto, a seconda del mezzo, dell'educazione, del genere di vita e d'altre condizioni, si esercita, più o meno forte sugli uomini, l'azione del sensibile. Per essere, dunque, un metodo universale di vita spirituale, la liturgia deve offrire un insegnamento, un « nutrimento spirituale » che soddisfi gli spiriti più liberi, le anime più nobili senza respingere gli altri, meno pronti o meno progrediti.

Ed infatti la liturgia è una teologia espressa in gesti ed immagini, ma una teologia profonda; teologia vitale, non astratta. A mezzo dell'unione armoniosa dei due elementi, il sensibile e l'intelligibile, la liturgia sa trovare la via degli spiriti e dei cuori meno aperti, come sa ristabilire negli altri l'equilibrio tra la vita intellettiva e la vita affettiva. Poichè la verità, che ogni uomo ricerca, si ritrova nelle formule liturgiche non più astratta, ma vitale, ricca d'amore, fatta più attraente, più penetrante. L'elemento sensibile aggiunge scioltezza e ricchezza; l'elemento intellettivo, teologico, dà profondità e solidità, e allontana ogni formalismo.

La liturgia, scuola d'equilibrio. - La liturgia cattolica è, pertanto, spoglia d'ogni acidità e rigidità, non meno che d'ogni puro ritualismo. Se essa s'attiene più alla calma e serena intimità che all'effusione entusiastica ed appassionata, tuttavia sa essere entusiasta e persino lirica, sa esprimersi, a volte, con un linguaggio caldo e vibrante, senza cadere nell'esaltazione del falso misticismo o nel sacro delirio, spesso artificiale, dei misteri pagani.

Equilibrio, misura, santità, luminosità, semplicità, sobrietà e gravità fin nei suoi slanci più lirici, sono i tratti caratteristici della liturgia cattolica. E' questo insieme di qualità che avvalora la liturgia quale maestra di vita spirituale, che la rende capace di cattivarsi le facoltà inferiori, disciplinarle, e impiegarle per slanciare lo spirito verso Dio e le realtà soprannaturali. E' suo metodo saper

imporre dei gesti, degli atteggiamenti fisici che si traducono in un atteggiamento dell'anima, saper creare un'atmosfera da cui l'anima trae beneficio, e, con ciò, mettersi alla portata di tutti e non solo delle *élites*.

CAPITOLO SECONDO. - LA GLORIFICAZIONE DI DIO

« Sia santificato il tuo nome ». - Primo dovere del cristiano è, secondo l'ordine stesso del *Pater*, la glorificazione di Dio. Dovere non solo personale e incombente a ciascun individuo, ma dovere sociale, che ogni cristiano è tenuto ad adempiere in quanto membro di questo corpo sociale che è la Chiesa. Ora, nessuno contesterà che la liturgia non sia, per eccellenza, la lode divina. Costituita, organizzata dalla Chiesa, depositaria autentica del pensiero e dei desideri del suo Fondatore, la liturgia è lo strumento più adatto, quello che meglio pone il cristiano in grado di compiere questo primo fondamentale dovere, di lodare e glorificare Dio, poichè essa gli permette di adempierlo in unione con il Cristo, e con la sua mediazione.

« La liturgia, nel suo significato più profondo ed essenziale, non è che l'offerta del sacrificio redentore... E' la grande preghiera dell'umanità unita a Cristo. E' la partecipazione di tutti e di ciascuno a Cristo, di tutti in comune, e d'ognuno in particolare, contribuendo ognuno a creare una più perfetta unione con Lui mediante lo sforzo e l'ascesi sua personale; tutti sostenendosi a vicenda, e tutti sostenuti dalla grazia che li penetra. La liturgia agevola, adunque, in un modo tutto speciale, e la pietà personale e la pietà comunitaria e sociale » (P. Peeters S. J.).

La glorificazione della SS. Trinità. - Troppo si dimentica, è vero, il posto che la SS. Trinità deve occupare nel culto individuale o sociale. Troppo spesso, forse, la pietà si ferma a Cristo, al Dio incarnato, e l'anima è lungi dal tenere, con le tre Persone divine, le relazioni che dovrebbe. Pure la Trinità è l'oggetto primo del culto, della lode. Se si glorifica il Cristo, è per glorificare in lui il Figlio di Dio, e per mezzo del Figlio e insieme con il Figlio, il Padre e lo Spirito Santo. Ma noi non pensiamo, precisamente, a queste relazioni con la Trinità, poichè noi non conosciamo il Messale e i libri liturgici, perchè la liturgia non è *vissuta*, perchè vi si assiste, invece che parteciparvi e nutrirsi del suo insegnamento. La liturgia offre, dunque, al cristiano, il mezzo di sdebitarsi del suo primo dovere, la lode divina, e nello stesso tempo lo aiuta a riservare alla Trinità, nel suo culto e nella sua pietà personale, il posto che essa vi deve occupare.

CAPITOLO TERZO. - LA SOMIGLIANZA CON GESU' CRISTO

La vita di Gesù, rivissuta a mezzo della liturgia. - A che cosa deve tendere la vita spirituale, se non ad una somiglianza ognor più perfetta con Dio, per mezzo di una somiglianza sempre più totale con Cristo secondo la parola

di San Paolo ai Filippesi: « Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù »? La liturgia si rivela la via più facile e più sicura per conformarsi a Cristo e giungere così all'unione con Dio. Infatti non solo essa si mette a contatto, per mezzo della Chiesa, con colui che è il nostro Pontefice Sommo, ma ancora ogni anno svolge davanti ai nostri occhi la vita di Gesù; o meglio, tramite la liturgia, Cristo rivive, nel ciclo dell'anno liturgico, le diverse tappe della sua vita terrena, e, con la voce della Chiesa, invita il cristiano a viver con lui queste fasi, ad acquistare e a imprimere nella sua anima i sentimenti e le virtù praticate dal suo Maestro in quelle speciali circostanze della sua vita.

Speranza e ardente desiderio durante l'Avvento; umiltà, spirito di povertà, gioia nei tempi del Natale; ricerca e comprensione delle realtà divine, amore alla sofferenza, odio e morte al peccato, durante la Quaresima e il tempo di Passione; risurrezione a vita più fervorosa, dono più totale di sè a Dio, brama del cielo, a Pasqua e nel tempo pasquale: questi sono, a mo' d'esempio, i sentimenti e le disposizioni dei cristiani, docili alla voce della Chiesa. Non è forse più semplice, più immediato cercare innanzi tutto di considerare Cristo nei suoi misteri, quello che Egli è, ciò ch'Egli disse e fece, e coglierne la grazia che ne deriva? Sarà senz'efficacia, e per nulla giovevole questa considerazione abituale di Gesù, e, in Lui, della Trinità divina? I cristiani, che si lasciano guidare dalla liturgia e che, secondo il consiglio di S. Agostino, introducono nell'anima loro i sentimenti che la loro bocca canta, è impossibile che non si conformino, a poco a poco e ogni anno più perfettamente, a Nostro Signore.

Non si insinui che il ritorno annuale dei medesimi insegnamenti e delle medesime solennità ingenera stanchezza e diminuisce l'efficacia della liturgia. Il ciclo liturgico è abbastanza ricco perchè ognuno possa trovarvi incessantemente delle novità, nuovi esempi, nuovi argomenti d'ammirazione. D'altronde non si sa forse per esperienza, quanto l'uomo sia leggero e soggetto a scordarsi facilmente e quanto sia necessario ripetergli instancabilmente le stesse verità, perchè le comprenda, le accetti, ne faccia argomento di vita?

Ed ancor meno si obietti che il ciclo dei santi interrompe l'unità e nuoce all'efficacia del ciclo di Cristo. Il culto dei santi lungi dallo sviare da Cristo e da Dio, vi ci porta. Perchè è Dio che s'onora nei santi, l'opera di Dio che si esalta, cioè la perfetta conformità al Cristo, che sfocia nell'unione intima con Dio. Ed ogni santo, riproducendo in modo più speciale uno dei tratti della fisionomia di Gesù, illumina per noi di nuova luce l'anima di Cristo. L'esempio di Gesù e l'esempio dei santi, il culto di Dio e il culto dei santi, lungi dal nuocersi a vicenda, operano, al contrario, allo stesso scopo: la santificazione, la deificazione dei cristiani.

I frutti della partecipazione alla liturgia. - Tutte queste preghiere, tutti questi riti, se sono sinceri, e non solo protocollo esteriore, estendono il loro influsso su tutta la vita morale del cristiano. Nel fondo subcosciente della nostra anima vengono deposte delle impressioni; la nostra volontà s'imbeve d'energia soprannaturale; dalle preghiere che recitiamo e dalle azioni che compiamo germinano generosi propositi. La nostra deificazione in parte si opera, dunque, quasi a nostra insaputa, per l'azione vivificante della liturgia; e, a fianco del nostro impegno personale, vi è un'opera spesso insospettata del Cristo, che sopra di noi si svolge a mezzo della liturgia. Con la *partecipazione* intelligente alla

vita liturgica noi accumuliamo un capitale di forza interiore, non solo per le circostanze straordinarie, ma soprattutto per gli umili avvenimenti quotidiani del nostro pellegrinaggio verso il cielo; più generosamente aderiamo alla volontà divina nei minimi particolari della vita di ogni giorno, in unione con il sacrificio di Cristo.

CAPITOLO QUARTO. - BENEFICI EFFETTI PER L'ANIMA

La liturgia, principio unificatore. - Unione a Dio tramite la conformazione a Cristo: la vita spirituale consiste, adunque, nel dare a Dio il primo posto nell'anima. Ora, la liturgia, occupandosi principalmente se non unicamente, di Dio, non proclama forse che Egli è sopra tutto e sopra tutti, e dev'essere il « primo ad essere servito », per dirla con S. Giovanna d'Arco? Non proclama pure che Dio è sì bello, da attrarre tutti gli sguardi dell'anima, sì alto da sorpassare tutti i bisogni di verità dell'intelligenza, sì buono da colmare tutti i desideri del cuore?

Volgendo gli sguardi verso Cristo e, per suo mezzo, verso Dio, la liturgia produce nell'anima due effetti importanti: la distacca da se stessa e l'unisce a Dio. Essa le insegna a concentrare le sue energie, ad orientarle verso Dio, e con ciò l'aiuta a decuplicarne la potenza. Abitua il cristiano a tutto connettere ad un'idea centrale, a raggruppare tutti gli elementi della sua vita intellettiva e morale attorno all'idea del Cristo presente, e attorno all'idea di Dio: *Dio prima di tutto*. Questo il principio unificatore, meraviglioso e potente, che dà la liturgia, e con cui il cristiano vede, comprende, giudica, ama. Se si vuol rendersi ben conto che l'uomo deve difendersi incessantemente dalla dispersione e dalla moltiplicità, e che l'unità è la legge della vita e della perfezione, si comprenderà l'aiuto potente che la liturgia arreca al cristiano nell'opera della sua santificazione, imprimendo nella sua anima l'idea di Dio, come di un principio d'unità, un centro che polarizza tutte le sue energie.

La liturgia, scuola di disinteresse. - Contemporaneamente la liturgia libera l'anima da se stessa: invece di ripiegarla su se stessa in un'analisi angosciosa e minuta, le parla di Dio, la innalza verso di Lui, le insegna quasi a sua insaputa, a dimenticarsi, a disinteressarsi di se stessa, per non pensare che a Dio e al prossimo. Occorrerà far notare che la preghiera liturgica è disinteressata, anche quando il ministro o il fedele pare preghi per se stesso? A suo modo, essa ripete, dunque, incessantemente, al cristiano la parola di Dio a S. Caterina da Siena: « Tu pensa a me, ed io penserò a te »; essa lotta contro ciò che avvelena la vita spirituale: l'amor proprio. Traduzione della vita spirituale sociale, della pietà del corpo mistico di Cristo, essa contribuisce a svincolare la pietà personale dall'egoismo individualista, a dare il senso cristiano sociale.

CAPITOLO QUINTO. - LA LITURGIA SCUOLA DI PREGHIERA

La liturgia e la preghiera teologale. - La liturgia, infine, poichè è la espressione e l'esercizio della virtù della religione, è il più diretto e più sicuro mezzo per la perfezione della carità, ed è pertanto la scuola universale dell'orazione.

Attenzione a non intendere scuola di meditazione. Indubbiamente la liturgia favorisce la meditazione e soprattutto la vivifica, infondendovi la linfa religiosa, di cui è ripiena. Ma bisogna confessare che il culto liturgico e la meditazione sono due esercizi spirituali diversamente orientati e distinti. La meditazione ragiona, procede secondo la legge umana della composizione e del discorso; essa s'esercita sul piano delle virtù morali soprannaturali, sotto il controllo della prudenza. Serve di preparazione efficace alla celebrazione fervorosa della liturgia, può servire ad ampliarne gli effetti; ma è impossibile esercitarsi nella meditazione *durante* la celebrazione del culto.

Non si può dire lo stesso dell'orazione, preghiera propria delle virtù teologali, e che pertanto si esercita su un piano superiore, e procede con maggior semplicità e libertà che non la meditazione. L'orazione si esercita sotto forma di vive considerazioni e di semplici sguardi dello spirito. Essa tende all'intuizione. Come la fede, come la carità... l'orazione teologale è prima di tutto contemplativa. Trova la propria ragion d'essere in quelle manifestazioni interiori della virtù della carità, il cui valore è sommo nell'ordine della vita soprannaturale. L'orazione teologale è opera della virtù di carità, e forma normale di preghiera mentale per qualunque anima cristiana confermata nello stato di grazia abituale. Pertanto, in misura che cresce in noi la carità, noi diveniamo capaci d'orazione, e di conseguenza, se il culto liturgico aumenta in noi la carità divina, da cui scaturisce l'orazione, esso ci dispone all'orazione. Ora, il culto liturgico rappresenta un esercizio insigne della virtù della religione, il più alto dopo la vita religiosa, e in certo modo più diretto di questa, anche se meno completo. D'altra parte, la vera via per giungere alla perfezione spirituale, cioè alla perfezione della carità, dell'amicizia con Dio, è per noi creature, la pratica fervorosa della virtù di religione; l'unione di religione ci conduce all'unione di carità. Il culto liturgico possiede adunque una particolare efficacia nel disporre l'anima cristiana all'orazione.

La preghiera liturgica e gli slanci di carità. - Ma vi è di più: la preghiera liturgica introduce l'anima nell'orazione, eccitando in essa quegli atti interiori di carità, da cui inizia l'orazione, e di cui sono l'elemento generatore; inoltre, facendo sì che si dischiuda e fiorisca spontaneamente in contemplazione di fede l'anelito verso Dio, che è essenziale alla preghiera. Basta, a questo scopo, che una formula particolare, un pensiero balzato improvviso dalla festa che si celebra, un'impressione sorta dalla considerazione delle perfezioni di Dio, suscitata dalle nostre disposizioni intime del momento, s'impadroniscano del nostro spirito. A tal rapido, ma vivo sguardo, della fede, fa eco un nuovo slancio di carità, che è gioia del bene divino o vero desiderio di Dio; qui s'esaurisce il ciclo elementare di quegli atti interiori delle virtù teologali, che

costituiscono l'orazione. E può darsi che molto spesso, nel corso dell'ufficio, questo ciclo abbia a compiersi, purchè noi appena appena vi contribuiamo. La liturgia è la grande ed universale scuola di orazione, poichè essa è adatta, in modo eccellente, a nutrire nelle anime nostre la carità contemplativa (1).

Ci sembra d'aver dato, benchè sommariamente, le principali indicazioni circa l'argomento che dovevamo trattare. Per uno sviluppo di queste indicazioni si consulti la bibliografia che segue.

BIBLIOGRAFIA. — D. G. Lefevre, *Liturgia,* Lice, Torino, 1945. - D. L. Beauduin, *La pietà della Chiesa,* Vicentina, 1914. - Ab. Em. Caronti, *La pietà liturgica,* Lice, Torino, 1920. - Chautard, *L'anima dell'apostolato,* p. III, cap. 3. - D. V. Franco, *Avviamento alla spiritualità liturgica,* Messaggero S. Antonio, Padova, 1953. - B. Baur, O.S.B., *Luce dell'anima,* vol. I, Herder, Roma, 1947. - R. Guardini, *Lo spirito della liturgia,* Morcelliana, Brescia. - P. A. de Sérent, *Spiritualità liturgica,* «Vita e Pensiero», Milano, 1934. - Enc. *Mediator Dei,* Capitolo intorno alla pietà oggettiva e soggettiva. Vedi anche «Esortazione al Clero», *Menti nostrae,* 23 sett. 1950 di Pio XII. - Articolo di D. S. Formarol Ab. O.S.B. su *Rivista liturgica,* 1951, pag. 9.

(1) Degna di nota ci pare, a questo proposito, l'acuta osservazione che D. Festugière scrisse nel suo libro « *La Liturgie catholique. Essai de syntèse* »: « Coloro che contestano l'attitudine della liturgia a procurare all'anima delle esperienze religiose vivificanti, si tengono essi stessi fuori delle condizioni richieste per il successo di tali esperienze. Difatti, essi dividono comunemente i loro esercizi di pietà in due classi: quelli di cui si vive (la meditazione, l'orazione) e quelli che si compiono per tranquillizzare la coscienza, come si dice (per es. il breviario). Si vedono degli ecclesiastici degni di ogni rispetto, star bene in guardia per non sottrarre un solo istante al tempo regolare della loro meditazione, e fanno bene, e felicitarsi di aver guadagnato due o tre minuti sopra il tempo della recita dell'ufficio divino. Ora, bisogna sapere che esiste un mezzo infallibile per annullare il valore dell'ufficio ed è di fare della recita di questo ufficio, un esercizio di celerità di parola. Si veda come facevano i santi, per es. il santo Curato d'Ars ».

PARTE SECONDA

LE PERSONE E LE COSE

IV

I MINISTRI DELLA LITURGIA

L'argomento va trattato con una certa ampiezza.

La comprensione delle cerimonie e la partecipazione ai sacri riti esigono la conoscenza di alcuni principii generali, che, benchè abbiano attinenza alla teologia e al diritto canonico, non si possono impunemente trascurare, quando si consideri la liturgia nella sua vera essenza e non soltanto come un protocollo convenzionale.

Il nostro studio si dividerà in due parti: I. Nozioni fondamentali; II. Applicazioni.

PRIMA PARTE - NOZIONI FONDAMENTALI

CAPITOLO PRIMO. - DEFINIZIONI

Qual è l'oggetto del culto liturgico. - Sono *oggetto* del culto liturgico non solo Dio, gli Angeli e i Santi del cielo; ma ancora, — oggetto secondario e occasionale, — uomini attualmente viventi sulla terra. Gli ecclesiastici, per la loro autorità, che partecipa dell'autorità del Cristo, e gli stessi fedeli, a motivo della loro inserzione nel corpo mistico di Cristo, ricevono durante le funzioni liturgiche onori prescritti e regolati dalla Chiesa. Essi vengono così onorati, non già per regola di buona educazione, e neppure per obbligo di carità, — quantunque la liturgia sia una grande scuola di carità e di buona educazione; — ma per un vero culto religioso, anche se inferiore, cioè subordinato. Tali, per esempio, le incensazioni rivolte al clero e ai fedeli; gli inchini, le stesse genuflessioni, davanti a persone di maggior dignità.

Un grande principio: rispettare le distanze. - Questi segni d'onore crescono in ragione dell'importanza degli uffici che uno esercita. Essi, inoltre, sono anche proporzionati alla distanza che separa l'onorato dall'onorante: un canonico della cattedrale non farà che un inchino davanti al vescovo, mentre altri s'inginocchiano.

D'altronde cotesto rispetto delle distanze è uno dei più importanti principii

del cerimoniale. Si osservi, per esempio, come il turibolo passi dalle mani di uno a quelle di un altro: la croce e l'altare vengono incensati dal celebrante; i chierici vengono incensati dal diacono, ma il popolo da un semplice turiferario. Altro esempio: il SS. Sacramento viene incensato dal più degno, che ordinariamente è il sacerdote: tale è la regola correntemente seguita. Se è presente il vescovo, tocca a lui fare l'incensazione e non al sacerdote. Nella messa solenne, dato che il sacerdote, il diacono e il suddiacono sono impegnati in altre cerimonie, il compito d'incensare il SS. Sacramento all'elevazione è affidato al turiferario; ma nelle messe dei defunti, trovandosi libero il suddiacono, spetta a lui questo onore.

Queste semplici constatazioni ci hanno già rivelato un duplice carattere che contrassegna i ministri della liturgia: da una parte, una certa partecipazione alla santità ed autorità di Cristo, dall'altra, un ordine gerarchico costantemente rispettato. Sono questi i principii che non bisognerà mai perdere di vista.

Chi è il soggetto o il ministro del culto liturgico. - Se oggetto del culto è la persona, cui il culto è reso, il soggetto è la persona, che rende questo culto o lo rivolge all'oggetto.

Il culto esterno, soprattutto il culto pubblico, richiede degli atti sensibili, ufficiali, costituenti una funzione pubblica, un ministero. E' per questo, che il soggetto del culto prende il nome di *ministro*. Ministro è, insomma, il significato del termine *leitourgós*, liturgo, colui che esercita una funzione, compie un atto ufficiale del culto pubblico.

In senso lato, chiunque rende a Dio qualsiasi specie di culto, è ministro di culto. Tuttavia, il culto interno e il privato, — anche senza supporre che il culto privato, specie dei cristiani, possa isolarsi totalmente dal culto della Chiesa, — non comportano atti esteriori, caratteristici d'un vero ministero. In questo caso, si può parlare di ministro solo in senso analogico, senso pure molto importante, degno d'essere conservato, e riconosciuto persino dalla S. Scrittura.

Il culto pubblico, al contrario, suppone un vero ministero.

Il culto pubblico è quello che si esercita in nome d'una società. Sotto questo aspetto, il ministro del culto avrà bisogno di un'elezione, di una deputazione legittima, sia ch'egli la possegga di pieno diritto, sia che gli venga conferita in una misura, che può variare. D'altronde, e in primo luogo, questo ministero deve necessariamente essere accettato anzi costituito da Dio, presso cui è mediatore per gli uomini.

La liturgia viene compiuta in nome della Chiesa. Per esercitare un ministero liturgico, di qualsiasi grado, bisogna dunque che il ministro sia capace di presentarsi davanti a Dio e raggiungerlo, a nome della Chiesa; di rivolgersi, a nome di Dio, verso la Chiesa. O viceversa.

Così questo ministero è esercitato a titoli diversi:

I°) da Cristo, ministro principale;
II°) dalla Chiesa, in unione con Cristo;
III°) da ministri visibili, che agiscono nel nome di Cristo e della Chiesa.
IV°) dai fedeli, quali membri della Chiesa.

Con ciò, non vi sono quattro specie di ministeri diversi, ma un ministero unico, sotto un quadruplice aspetto, come qui di seguito si vedrà.

CAPITOLO SECONDO. - I GRADI DEL MINISTERO

§ 1. *Gesù Cristo, Ministro principale*

Il sacerdozio di Cristo. - Ministro principale sarà colui che possiede in se stesso e per essenza, il potere di offrire a Dio, a nome di tutti, un omaggio sensibile, perfetto ed efficace, colui dal quale deriverà il potere degli altri ministri: questi agiranno subordinatamente a lui, sotto la sua influenza.

Essenzialmente, per il fatto dell'Incarnazione, Gesù, considerato nella sua natura umana, è il mediatore fra Dio e gli uomini; ministro supremo e necessario del culto, che gli uomini devono a Dio, sommo ed unico Sacerdote, in tutta la pienezza del termine. La grazia di unione lo rende d'altra parte impeccabile, « pontefice santo, innocente, senza macchia » (Ebr. 7, 26). Infine, egli è costituito nostro Capo; nulla si fa, particolarmente nell'ordine liturgico, se non per mezzo di Lui, con Lui, ed in Lui.

Questo sacerdozio eminente Cristo l'ha esercitato sulla terra, durante tutta la vita, ma soprattutto nell'ora della sua Passione. L'atto culminante e decisivo del suo sacerdozio, fu quello del suo sacrificio, oblazione ed immolazione cruenta sul Calvario, che ebbe il suo compimento nella Resurrezione e nella Ascensione. Questo diciamo senza attenuare o misconoscere il carattere sacrificale della Cena.

Questo stesso sacerdozio Cristo continua ad esercitarlo anche dal cielo. In che modo? Non è questo il luogo di esaminarlo. Ricorderò soltanto che egli è « sempre vivo per intercedere in nostro favore » (Ebr. 7, 25); che non può fare a meno di testimoniare innanzi al Padre i desideri della sua volontà umana, del suo Cuore, a riguardo della nostra salvezza; ch'egli continua certamente, in qualche modo l'unica oblazione del suo unico sacrificio. « Egli ha un sacerdozio eterno » (Ebr. 7, 24).

L'Enc. *Mediator Dei* così si apre: « "Il Mediatore tra Dio e gli uomini", il grande Pontefice che penetrò i cieli, Gesù, Figlio di Dio, assumendosi l'opera di misericordia con la quale arricchì il genere umano di benefici soprannaturali, mirò senza dubbio a ristabilire tra gli uomini e il loro Creatore quell'ordine che il peccato aveva turbato ed a ricondurre al Padre celeste, primo principio ed ultimo fine, la misera stirpe di Adamo infetta dal peccato d'origine. E perciò, durante la sua dimora terrena, non solo annunziò l'inizio della redenzione e dichiarò inaugurato il Regno di Dio, ma attese a procurare la salute delle anime con il continuo esercizio della preghiera e del sacrificio, finchè sulla Croce si offrì vittima immacolata a Dio per mondare la nostra coscienza dalle opere di morte onde servire al Dio vivo. Così tutti gli uomini, felicemente richiamati dalla via che li trascinava alla rovina e alla perdizione, furono ordinati di nuovo a Dio affinchè, con la personale collaborazione al conseguimento della propria santificazione, frutto del sangue immacolato dell'Agnello, dessero a Dio la gloria che gli è dovuta » (AAS, 39 [1947], 521).

Come Cristo esercita sulla terra il suo sacerdozio. - Gesù Cristo esercita sulla terra questo suo unico sacerdozio, nella Chiesa; lui, il ministro principale, per mezzo di uomini, membri della Chiesa, che agiscono in suo nome.

Come dice S. Tommaso d'Aquino (*S. Th.* III, Q. 22, a. 4 e 6) « Gesù Cristo è la fonte d'ogni sacerdozio; il sacerdote della nuova legge agisce in suo nome... Si tratta del vero sacrificio di Cristo, che viene comunicato ai fedeli, sotto le specie del pane e del vino ».

In primo luogo, Cristo ci procura l'applicazione del suo sacrificio. Egli ha voluto che il suo sacrificio sanguinoso, rappresentato in un modo incruento, e visibilmente rinnovato per il ministero dei Sacerdoti, fosse l'atto supremo ed indispensabile del culto della Chiesa; e che con il rinnovarsi di quest'oblazione ci venissero principalmente applicati i meriti dell'unico suo sacrificio. Come non c'è che un solo ed identico sacrificio, così è sempre il Cristo, che è non solo la vittima offerta, ma il principale offerente. Soltanto Cristo può disporre del suo corpo ed offrirlo; sacerdote e fedeli lo offrono subordinati a lui, per sua virtù, ed in unione con lui.

Secondariamente, i sacramenti, ch'Egli ha istituito per la nostra santificazione anche se sono compiuti nel loro rito da ministri visibili, pure non operano che in suo nome e sotto il suo influsso, sicchè conferiscono la grazia indipendentemente dalla santità personale di chi li amministra. Si tratta infatti della dispensazione dei meriti di Cristo, di cui Cristo solo è il padrone. *Hic est qui baptizat*, dice S. Agostino; è Cristo che dà il battesimo, anche se fosse Giuda ad amministrarlo.

In terzo luogo, ogni lode che dalla Chiesa sale verso Dio, per essere accolta, ed ogni benedizione, che, per l'invocazione della Chiesa, da Dio scende sugli uomini, passano necessariamente per il Cristo, e da lui ricevono la loro efficacia. Anche i riti, che la Chiesa istituisce o regola di sua iniziativa, non vengono istituiti che in virtù d'un potere ch'essa ha ricevuto da Cristo e non vengono messi in opera che in unione con Lui. In una parola, tutta la liturgia si compie per mezzo di Cristo; *per Christum Dominum nostrum*... La Chiesa non cessa di proclamare in ogni occasione questa verità fondamentale, tanto ne è convinta.

Così si esprime l'Enc. sulla Liturgia di Pio XII: « Il Divin Redentore volle che la vita sacerdotale da Lui iniziata nel suo corpo mortale con le sue preghiere ed il suo sacrificio, non cessasse nel corso dei secoli nel suo Corpo Mistico che è la Chiesa; e perciò istituì un sacerdozio visibile per offrire dovunque la oblazione monda, affinchè tutti gli uomini, dall'Oriente all'Occidente, liberati dal peccato, per dovere di coscienza servissero spontaneamente e volentieri a Dio. La Chiesa dunque, fedele al mandato ricevuto dal suo Fondatore, continua l'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo soprattutto con la Sacra Liturgia... » (AAS, 39 [1947] 522).

§ 2. *La Chiesa unita a Cristo.*

Il corpo mistico di Cristo. - La Chiesa, società dei cristiani, non forma con Cristo che una sola persona mistica. Essa è il « corpo mistico » di Cristo. Cristo, nella sua natura umana, è il capo di questo corpo o organismo sociale, i cui membri sono i fedeli, uno ad uno. La Chiesa inoltre è la « Sposa di Cristo ». Questi paragoni di S. Paolo, dimostrano, fra l'altro, che nella vita liturgica, Gesù Cristo e la Chiesa, che prosegue l'opera di Cristo sotto la sua dipendenza ed autorità, sono inseparabili. Non formano che un tutt'uno. Nel

suo culto pubblico, la Chiesa agisce col Cristo, corpo col capo, sposa con lo sposo.

Ai capi, o se si può dire, ai « funzionari » di questa società, Gesù Cristo, affidando l'incarico di continuare la sua opera di salvezza, perciò stesso ha dato anche l'incarico d'esercitare il culto pubblico. Egli ha dato loro il potere di regolare alcune modalità da seguire nell'esercizio del culto pubblico.

Così è la Chiesa che offre, che santifica, che benedice, che prega. « Ogni messa è sempre sacrificio pubblico della Chiesa... La Pasqua della nostra salvezza è immolata dalla Chiesa per il ministero del sacerdote, *ab Ecclesia per sacerdotem* » (Conc. di Trento, sess. 22, c. 1 e 6). Quando ci presentiamo al battesimo, la prima domanda rivoltaci dal sacerdote è per avvertirci che è la Chiesa, che sta per rigenerarci alla vita soprannaturale. « Che cosa chiedi alla Chiesa di Dio? ». E l'ultima parola che sarà pronunciata sulla nostra spoglia mortale è una raccomandazione della nostra anima a Dio da parte della Chiesa: « *Vera supplicatio fidei christianae commendat* ». Chiunque abbia la minima familiarità con i testi liturgici, specie con quelli del messale, e, più precisamente ancora, con quelli del Canone, capirà, come ad ogni riga si dica e si faccia tutto a nome della Chiesa o per mezzo della Chiesa.

La *Mediator Dei* così si esprime al riguardo: « La Chiesa ha in comune col Verbo Incarnato lo scopo, l'impegno e la funzione d'insegnare a tutti la verità, reggere e governare gli uomini, offrire a Dio il sacrificio accettevole e grato, e così ristabilire tra il Creatore e le creature quell'unione ed armonia che l'Apostolo delle genti chiaramente indica con queste parole: "Voi non siete più stranieri ed ospiti, ma siete concittadini dei Santi e della famiglia di Dio, sovraedificati sul fondamento degli Apostoli e dei Profeti, con lo stesso Gesù Cristo come pietra angolare, su cui tutto l'edificio insieme connesso s'innalza in tempio santo nel Signore, e sopra di Lui anche voi siete insieme edificati in dimora di Dio nello Spirito". Perciò la società fondata dal Divin Redentore non ha altro fine, sia con la sua dottrina e il suo governo, sia col sacrificio ed i Sacramenti da Lui istituiti, sia infine col ministero da Lui affidatole, con le sue preghiere e il suo sangue, che crescere e dilatarsi sempre più: il che avviene quando Cristo è edificato e dilatato nelle anime dei mortali, e quando vicendevolmente, le anime dei mortali sono edificate e dilatate a Cristo; di maniera che in questo esilio terreno prosperi il tempio nel quale la Divina Maestà riceve il culto grato e legittimo. In ogni azione liturgica, quindi, insieme con la Chiesa è presente il suo Divino Fondatore: Cristo è presente nell'augusto Sacrificio dell'altare sia nella persona del suo ministro, sia, massimamente, sotto le specie eucaristiche; è presente nei sacramenti con la virtù che in essi trasfonde perchè siano strumenti efficaci di santità; è presente infine nelle lodi e nelle suppliche a Dio rivolte, come sta scritto: "Dove sono due o tre adunati in nome mio, ivi io sono in mezzo ad essi". La S. Liturgia è pertanto il culto pubblico che il nostro Redentore rende al Padre come Capo della Chiesa, ed è il culto che la società dei fedeli rende al suo Capo e, per mezzo di Lui, all'Eterno Padre: è, per dirla in breve, il culto integrale del Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè del capo e delle sue membra » (AAS 3, 9 [1947] 528).

Efficacia dell'azione della Chiesa. - Aggiungiamo che l'atto liturgico è sempre efficace.

Esso possiede un'efficacia che le deriva *ex opere operato*, allorchè si tratta

del sacrificio della messa e dei sacramenti, che Cristo ha istituito. D'altra parte, se si considera l'attività propria della Chiesa nel sacrificio e nei sacramenti, o se si tratta d'atti che risultano istituiti dalla Chiesa, come per esempio, quando essa attribuisce una certa efficacia a riti da essa istituiti, ovvero quand'essa offre a Dio la sua preghiera ordinaria o straordinaria, allora la Chiesa è sempre esaudita, a motivo della sua santità. Sempre santa è la Chiesa, anche quando fosse indegno il ministro che agisce in suo nome. Questi interventi della Chiesa son detti efficaci *ex opere operantis Ecclesiae*.

Tuttavia la santità della Chiesa, e il suo diritto ad essere esaudita aumentano in proporzione della santità dei suoi membri e del grado di santità di ognuno di essi. Secondo questo principio, ognuno di noi può aggiungere un suo personale incremento al valore degli atti liturgici. E' evidente, d'altronde, che nella celebrazione della messa, nella amministrazione dei sacramenti, nella recita dell'ufficio divino, i diversi ministri che vi si applicano non compiono, si sa, un ministero puramente materiale, per essi sterile. Essi sono i primi a trarre giovamento spirituale dalla loro funzione. E il loro fervore personale contribuisce ad aumentare l'efficacia, che l'autorità e la santità della Chiesa assicurano al culto liturgico.

§ 3. *I ministri visibili.*

I chierici. - La Chiesa, organismo sociale, non può compiere la sua missione liturgica, che per il ministero di persone fisiche, le quali agiscono in virtù della sua autorità.

Se il culto non consistesse che in preghiere, vi sarebbe già l'esigenza di capi per codificarle e dirigerle, di ministri consacrati per pregare in luogo di coloro, che non lo possono fare continuamente.

Il culto della Chiesa non comporta soltanto questo esercizio di preghiera assidua. Esso è costituito principalmente dal sacrificio della messa e dai sacramenti. Per queste ragioni, e, d'altra parte, in virtù di una istituzione divina, la Chiesa ha dei ministri ufficiali del suo culto.

Evidentemente questi ministri non possono che essere gli stessi capi della Chiesa, e, con essi, quelli che avranno scelti e costituiti quali sostituti, delegati, cooperatori, aiutanti, in diverso grado.

I fedeli, per il fatto stesso che vogliono essere membri di questa Chiesa e vivere sotto le sue leggi, s'impegnano implicitamente a ratificare la designazione di coloro che sono incaricati di procurare il bene comune.

Questi ministri sono costituiti, non già per il consenso del popolo, meno ancora per designazione derivante dall'autorità civile, ma per ordinazione liturgica e per missione canonica. A creare i ministri del culto è l'autorità della Chiesa.

Questo concetto è chiaramente e fortemente espresso dalla Enciclica *Mediator Dei*: « Ai soli Apostoli ed a coloro che, dopo di essi, hanno ricevuto dai loro successori l'imposizione delle mani, è conferita la potestà sacerdotale in virtù della quale, come rappresentano davanti al popolo loro affidato la persona di Gesù Cristo, così rappresentano il popolo davanti a Dio. Questo sacerdozio non viene trasmesso nè per eredità nè per discendenza carnale, nè risulta per emanazione della comunità cristiana o per deputazione popolare. Prima di rap-

presentare il popolo presso Dio, il sacerdote rappresenta il divin Redentore, e perchè Gesù Cristo è il Capo di quel corpo di cui i cristiani sono membra, egli rappresenta Dio presso il suo popolo. La potestà conferitagli, dunque, non ha nulla di umano nella sua natura; è soprannaturale e viene da Dio: Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi... chi ascolta voi ascolta me... andando in tutto il mondo, predicate il Vangelo ad ogni creatura; chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo». (AAS, 39 [1947] 538).

Questi ministri sono detti *chierici*. Essi formano il *clero*. I chierici sono distinti, dai laici, per istituzione di Cristo, onde garantire il governo del popolo e il ministero del culto divino. Tutti i fedeli devono rispetto ai chierici, secondo il loro grado e il loro ufficio. Un'ingiuria reale fatta ad un chierico costituisce sacrilegio. In ragione del loro stato, i chierici hanno degli obblighi e dei privilegi speciali. (Cfr. *Codex Juris Canonici*).

La gerarchia: gerarchia d'ordine; gerarchia di giurisdizione. - Il clero è stabilito gerarchicamente.

V'è nella Chiesa una duplice gerarchia. I chierici vi sono differentemente disposti, secondo il loro potere d'ordine, da una parte, e di giurisdizione, dall'altra. Il potere d'ordine, che è di istituzione divina, s'acquista col ricevere il sacramento dell'ordine nei suoi successivi gradi. Esso s'esercita, in primo luogo, sul corpo fisico del Cristo, cioè sull'Eucarestia, poi, su tutto ciò che circonda, prepara o prolunga il sacrificio eucaristico: sacramenti, sacramentali, preghiera pubblica. Esso è esercitato propriamente dai vescovi, dai sacerdoti ed anche dai diaconi. Una serie di ministri secondari, stabiliti dalla Chiesa, ma relativi allo stesso oggetto, dà luogo ai gradi inferiori di questa gerarchia.

Il potere di giurisdizione è d'istituzione divina in ciò che concerne il potere del papa e dei vescovi. E' d'istituzione ecclesiastica per gli altri uffici giurisdizionali. Esso si esercita sul corpo mistico del Cristo, cioè sui fedeli. Questo potere è dottrinale, legislativo, coercitivo, amministrativo. S'acquista sia di pieno diritto, quando è annesso ad una carica, sia per delegazione.

Il potere d'ordine è quello che interessa principalmente la liturgia; è di esso quindi che dobbiamo parlare. Ma anche il potere di giurisdizione deve essere tenuto presente, trattandosi dei ministri della liturgia.

Il potere di giurisdizione. - Per certi atti influisce sulla validità. Così, nel sacramento della penitenza, il sacerdote non può assolvere validamente se non un penitente, sul quale abbia la giurisdizione. Così dicasi pure per la validità del sacramento del matrimonio: il sacerdote che riceve il consenso degli sposi dev'essere munito della giurisdizione necessaria.

Per certi altri atti, influisce sulla liceità. Così, per il battesimo, il candidato deve essere presentato a quegli che ha la giurisdizione su di lui, cioè al parroco della sua parrocchia. A questo proposito si potrebbe, in certo modo accostare il fatto, che i fedeli sono di preferenza invitati ad assistere la messa parrocchiale, ed esortati, per quanto è possibile, a fare la comunione pasquale nella chiesa della loro parrocchia.

La gerarchia di giurisdizione si manifesta pure in certi diritti di precedenza nelle assemblee e funzioni liturgiche. Un legato, un cardinale, poichè rappresentano l'autorità del papa, hanno la precedenza sul vescovo, anche nella sua

propria diocesi. Un arcivescovo porta il pallio, alla messa solenne che egli celebra in certi giorni, non solo nella sua diocesi, ma in tutte le chiese della sua provincia.

Infine, il potere di giurisdizione ha, quali correlativi, dei doveri, che interessano le funzioni liturgiche. Ecco, per esempio, in base al Codice di diritto canonico (c. 462), quali funzioni, salvo le eccezioni previste, spettano ai curati delle parrocchie: conferire il battesimo solenne; recare pubblicamente il Santissimo agli infermi della parrocchia; amministrare il viatico e l'estrema unzione; pubblicare gli avvisi di matrimonio e d'ordinazione; assistere ai matrimoni e dare la benedizione nuziale; presiedere ai funerali; benedire le case il sabato santo o in altri giorni, secondo le usanze; benedire il fonte battesimale; presiedere alle processioni e alle benedizioni solenni, che si fanno fuori della chiesa. D'altra parte si sa che i vescovi e i parroci sono tenuti ad applicare la messa secondo le intenzioni dei loro sudditi (*missa pro populo*) nelle domeniche e in certi giorni di festa.

Come regola generale, i vescovi ed i parroci, sotto certe condizioni, possono delegare od autorizzare altri vescovi o altri sacerdoti per tale o tal altra delle funzioni che sono di loro spettanza.

Queste poche osservazioni, circa i casi più comuni, saran bastate a dare una idea dei rapporti tra gerarchia di giurisdizione e gerarchia d'ordine.

Il ministero sacerdotale. - Prima di scendere ai particolari sulla gerarchia d'ordine ed i ministeri liturgici corrispondenti, è necessario ricordare la natura del sacerdozio. Tutta la liturgia si svolge attorno al sacrificio. La celebrazione del sacrificio suppone il sacerdozio. Ora, « nessuno si può attribuire quest'onore » (Ebr., 5, 4).

Già lo abbiamo detto: il sacerdozio appartiene in proprio e totalmente a Cristo. Cristo comunica il suo potere a uomini, i quali da quel momento si chiamano sacerdoti ed agiscono in suo nome, sotto di lui e per mezzo di lui. Il sacerdozio è, essenzialmente, il potere di offrire il sacrificio di Cristo, di conferire i sacramenti di Cristo, di continuare l'opera santificatrice di Cristo. Questa partecipazione al potere e alla dignità sacerdotale di Cristo è il « carattere » speciale, indelebile, impresso dal sacramento dell'ordine. In virtù di questa partecipazione, il sacerdote, pronunciando le parole richieste sulla materia prescritta, opera il sacrificio gradito a Dio, amministra i sacramenti cui è annessa la grazia. Egli è veramente ministro, e in modo completo, anche se subordinato a Cristo. Egli è il solo ministro terreno della consacrazione dell'Eucarestia, del compimento del rito sacramentale, fatta eccezione per il battesimo e il matrimonio. Nè i fedeli, nè la Chiesa intervengono direttamente nel produrre questi atti. In questi casi, il sacerdote agisce in persona di Cristo.

Tuttavia, anche qui, il sacerdote agisce in dipendenza della Chiesa. Poichè è la Chiesa che gli ha conferito il sacramento dell'ordine. Il sacerdote non può agire, se non si conforma, nell'intenzione, a quella della Chiesa; altrimenti i suoi atti sono nulli, poichè egli più non vuole ciò che vuole Cristo. Infine, egli non può far uso dei suoi poteri se non in quanto e nel modo che la Chiesa glielo permette. La Chiesa stabilisce il tempo, il luogo, le condizioni, le cerimonie per la messa e per i sacramenti, nessuno ha il diritto di sottrarsi a queste regole. In altre parole il ministero pastorale s'esercita nella Chiesa, sotto la sua direzione, e, in gran parte in suo nome.

Gli ordini sacri. Episcopato e Sacerdozio. - I vescovi, successori degli Apostoli, capi della Chiesa, ricevono, per mezzo del sacramento dell'ordine, nel rito della consacrazione episcopale, tutta la pienezza del sacerdozio, in modo che essi possono trasmetterlo ad altri, e adunano in sè tutte le funzioni del sacerdozio terreno. I vescovi sono i pontefici, i capi della gerarchia d'ordine, quei che presiedono a tutta la liturgia. Nulla si fa nel campo liturgico se non per essi e sotto di essi. « L'offerta dei doni è l'ufficio principale dell'episcopato », dice San Clemente. Tutti, sacerdoti e fedeli, si radunano attorno al vescovo. « Nello stesso modo che il Signore Gesù non fa nulla senza il Padre suo, così voi non dovete fare nulla senza il vescovo, qualunque sia la vostra condizione: sacerdoti, diaconi o laici ». Sant'Ignazio dava questa regola nel primo secolo della Chiesa. Il vescovo, sedendo al primo posto, tiene il posto di Dio. All'altare, ove egli ha celebrato, s'asterranno gli altri sacerdoti dal celebrare nello stesso giorno, senza il suo permesso; nè si celebra, senza un mandato speciale, sull'altare papale. Ciò per il rispetto che si deve all'episcopato. Ciò che fa il vescovo, basta.

Pure, nella pratica, i vescovi hanno bisogno di farsi sostituire per certi àtti, nei luoghi, dove essi non possono recarsi, e, a volte, persino dove essi si trovano. E' per questo, che, a mezzo dell'imposizione delle mani, essi stabiliscono « quali cooperatori di second'ordine », dice il Pontificale, dei sacerdoti, cui essi conferiscono l'essenziale del loro sacerdozio, cioè il potere di consacrare l'Eucarestia e d'amministrare i sacramenti, riservandosi il potere di conferire l'Ordine, e, entro certo limiti, la Confermazione. I semplici sacerdoti hanno un sacerdozio limitato; in particolar modo essi non lo possono trasmettere. I sacerdoti, dunque, assistono e sostituiscono il vescovo, nei modi e nei limiti fissati dal diritto.

Diaconi e chierici inferiori. - Per ragioni facili a comprendersi, il sacerdozio dei vescovi e dei preti ha come complemento tutta una gerarchia di ministri, i cui uffici sono soprattutto liturgici. E' appunto dalle funzioni liturgiche che si distinguono questi ministri e prendono nome i diversi ordini. Dal più umile di essi si sale al più alto, passando regolarmente per ognuno di essi. Nel più alto grado di questi ministri si trovano i diaconi, la cui ordinazione è sacramentale come quella dei sacerdoti. I chierici inferiori al diacono non ricevono un sacramento nella loro ordinazione; la loro dignità è conferita a mezzo di riti che la Chiesa ha istituito poco alla volta.

Compito del diacono è di aiutare direttamente il vescovo o il sacerdote, d'essere loro cooperatore nella liturgia eucaristica. E' inseparabile dal sacerdote, e se occorre, lo sostituisce, in alcuni uffici contemplati dal Codice.

Ci piace ricordare ciò che disse San Lorenzo a San Sisto allorchè lo vedeva incamminato al martirio: « Perchè, Padre Santo, te ne vai da solo, senza il tuo diacono? Tu non hai mai offerto il sacrificio senza di me ».

Il suddiacono è a disposizione del diacono. Non ostante l'inferiorità del suo ufficio, e benchè non riceva l'imposizione delle mani, la Chiesa latina ha finito per assimilarlo, per certi aspetti disciplinari, al diacono. Essa gli ha dato il manipolo e la tunicella ed egli si impegna al servizio della Chiesa, alla castità, alla recita dell'ufficio divino, irrevocabilmente.

Gli ordini, che fin qui abbiamo elencato, si chiamano maggiori, a causa delle loro obbligazioni; i gradi inferiori si chiamano ordini minori: i chierici

minori compiono funzioni liturgiche più modeste, di cui si vedrà più innanzi ciò che rimane nella pratica attuale. La prima tonsura dà accesso al chiericato; non si tratta d'un ordine: i semplici chierici, come tali, non hanno un ministero liturgico propriamente definito. Non sarà cosa superflua riassumere in uno schema quest'organizzazione, apparentemente complicata, e invece assai semplice, della gerarchia d'ordine. In questo quadro non si troveranno i nomi che si riferiscono alla gerarchia di giurisdizione: cardinale, arcivescovo, parroco, ecc.

Adattamenti all'uso corrente. - Questa scala di servizi suppone un grande spiegamento di solennità liturgica. Non sempre è possibile però una simile dovizia di personale. La Chiesa ha un tempo organizzato la gerarchia d'ordine, in vista della perfezione esteriore del culto. Di fatto conserva ancora tutti i diversi gradi, ma, nell'uso corrente, è ben raro vedere praticamente in esercizio ognuno di questi ministri specializzati.

Le funzioni degli ordini minori, specie degli accoliti, non possono essere esercitate da chierici provvisti di quest'ordine se non là dove se ne trovano, come nelle cattedrali, nelle chiese dei religiosi, nei seminari. Gli accoliti devono normalmente applicarsi agli studi. Durante il medio evo, essi risiedevano nella propria chiesa particolare, ove s'occupavano delle loro funzioni, preparandosi a salire più in alto. Potevano anche non pensare a salire. Il Concilio di Trento, desiderando procurare alle chiese un personale di chierici minori, aveva preordinato che dei veri accoliti, anche se sposati, compissero le funzioni di quest'ordine (Sess. 23, c. 17). Tale disciplina non è più praticata integralmente. Al chiericato non sono ammessi che coloro che hanno intenzione di raggiungere il sacerdozio. Certo, un chierico, che non vuole ricevere il presbiterato, non può esservi costretto, nè essere impedito dell'esercizio degli ordini che ha ricevuto. Ma questa situazione è eccezionale. D'altra parte, un chierico minore, che si sposa, con suo pieno diritto, non è più ammesso ad esercitare gli ordini ricevuti (Cod. Juris Can. c. 132 e 973).

E' per questo, che il ministero degli accoliti e degli altri chierici minori è, per necessità, in parte affidato a laici, sacrestani, cantori, chierichetti, fedeli di buona volontà, che s'incaricano, per quanto è possibile, delle funzioni liturgiche inferiori. Le donne sono tuttavia escluse da questa supplenza. Esse non debbono mai accostarsi all'altare durante il corso delle funzioni liturgiche. Se capita che abbiano a rispondere ad un sacerdote, in caso di necessità, esse lo faranno da lungi.

I diaconi ed i suddiaconi generalmente scarseggiano nelle nostre chiese, o mancano addirittura, per le stesse ragioni dei chierici minori. Le loro funzioni sono allora compiute da sacerdoti, i quali, provvisoriamente, per una data circostanza, si incaricano d'un ministero inferiore al loro ordine.

E' permesso, in certe condizioni, ad un chierico minore di compiere alcune funzioni del suddiacono, il che facilmente si spiega, se si ricorda la condizione intermedia del suddiaconato.

Quando i ministri fan completamente difetto, ci si riduce a sopprimere le cerimonie, cui dà luogo la loro presenza. In tal caso si avrà la messa cantata o la messa bassa, invece della messa solenne. I riti, che non si possono sopprimere, saranno compiuti sia dal sacerdote stesso, sia, quando non vi è nulla in contrario, da chierici inferiori o da coloro che ne tengono le veci.

CHIERICI
LAICI
(Ordinazione sacramentale)
(Ordinazione ecclesiastica)
(o popolo)
Vescovo
Sacerdote
Diacono
Suddiacono
Accolito
Esorcista
Lettore
Ostiario
Tonsurato
(Ordini maggiori)
(Ordini minori)
Fedeli

I ministri dell'ufficio divino. - In vista della preghiera pubblica, poichè non tutti i fedeli possono applicarvisi, la Chiesa deve deputare un certo numero di persone, che s'incarichino di questo dovere per tutti. Per tale deputazione non occorre ordinazione: basta una semplice designazione.

La Chiesa ha designato, per quest'ufficio, in primo luogo i *canonici.* Essi sono dei chierici, di qualsiasi grado, canonicamente iscritti in una cattedrale o collegiata, con provvista sui fondi ecclesiastici, aventi l'incarico di compiere senza interruzione il servizio divino. Questo servizio comporta, oltre l'offerta quotidiana del santo sacrificio, la celebrazione delle « Ore » notturne e diurne. I canonici hanno pure altre obbligazioni; ma quella del servizio divino è essenziale al loro stato.

I religiosi e le monache, che fanno la professione per il coro, sono anch'essi deputati dalla Chiesa per la preghiera pubblica.

Tutti i chierici, che hanno ricevuto il suddiaconato, quando non fanno parte di uno dei corpi suddetti o non assistono all'ufficio celebrato pubblicamente, sono tenuti a celebrarlo privatamente per loro conto ogni giorno, con la recita del breviario.

§ 4. *Il ministero dei fedeli.*

Il compito dei fedeli. - Laici sono coloro che non sono chierici: *laikòs,* appartenente al popolo. Abitualmente i laici si designano piuttosto con il nome di semplici fedeli o, più brevemente, fedeli. La loro assemblea si chiama « il popolo ».

I fedeli hanno, nel culto della Chiesa, un compito, ch'essi non sempre sospettano. Non sono soltanto testimoni, assistenti, spettatori, beneficiari passivi. Se la loro presenza effettiva è sempre auspicata e a volte richiesta, è perchè è importante agli effetti della perfezione dell'azione liturgica. In realtà, anch'essi sono, a modo loro, ministri, soggetti agenti.

Guardiamoci però dall'errore dei protestanti, che negano la distinzione fra chierici e laici, per cui viene attribuito a tutti i cristiani un ugual potere sui sacramenti, e si riducono i ministri della Chiesa a non essere altro che dei fedeli autorizzati dal popolo a parlare nell'assemblea.

Tale errore viene esplicitamente escluso dalla Enciclica della liturgia:

« Vi sono, difatti, ai nostri giorni, alcuni che, avvicinandosi ad errori già condannati, insegnano che nel Nuovo Testamento si conosce soltanto un sacerdozio che spetta a tutti i battezzati, e che il precetto dato da Gesù agli Apostoli nell'ultima cena di fare ciò che Egli aveva fatto, si riferisce direttamente a tutta la Chiesa dei cristiani, e, soltanto in seguito, è sottentrato il sacerdozio gerarchico. Sostengono, perciò, che solo il popolo gode di una vera potestà sacerdotale, mentre il sacerdote agisce unicamente per ufficio commessogli dalla comunità. Essi ritengono, in conseguenza, che il Sacrificio Eucaristico è una vera e propria "concelebrazione" e che è meglio che i sacerdoti "concelebrino" insieme col popolo presente piuttosto che, nell'assemblea di esso, offrano privatamente il Sacrificio. E' inutile spiegare quanto questi capziosi errori siano in contrasto con le verità più sopra dimostrate, quando abbiamo parlato del posto che compete al sacerdote nel Corpo Mistico di Gesù. Ricordiamo solamente

che il sacerdote fa le veci del popolo perchè rappresenta la persona di N. S. Gesù Cristo in quanto Egli è Capo di tutte le membra ed offrì se stesso per esse: perciò va all'altare come ministro del Cristo, a Lui inferiore, ma superiore al popolo. Il popolo invece, non rappresentando per nessun motivo la persona del Divin Redentore, nè essendo mediatore tra sè e Dio, non può in nessun modo godere di poteri sacerdotali » (AAS., 1947, p. 553).

Ma non dimentichiamo che la liturgia, come indica il nome, è il servizio del culto reso a Dio dal popolo. « La Chiesa — dice Clemente d'Alessandria — è l'assemblea di coloro, che pregano ad una voce sola e d'un cuore solo ».

In quale senso ogni fedele partecipa del sacerdozio di Cristo. - Ogni cristiano battezzato possiede, in virtù del carattere battesimale, un'attitudine a compiere atti, che si possono chiamare sacerdotali, ha una certa partecipazione al sacerdozio di Cristo, al quale egli è incorporato. Scrive Pio XII: « Col lavacro del battesimo i cristiani diventano, a titolo comune, membra del mistico Corpo di Cristo sacerdote e, per mezzo del carattere, che si imprime nella loro anima, sono deputati al culto divino, partecipando così, convenientemente al loro stato, al sacerdozio di Cristo » (Enc. *Mediator Dei*). « La parola *sacerdote* — dice Sant'Agostino — non si dice solo dei vescovi e dei sacerdoti ordinati, che sono in senso proprio sacerdoti della Chiesa; ma la si può riferire a tutti i cristiani, a causa della mistica unzione che li fa membri di un medesimo sacerdote: Gesù Cristo ». E Innocenzo III: « Ciò che si compie a mezzo del ministero dei sacerdoti, si fa, in una maniera più vasta, per il voto dei fedeli ». Il sacerdozio esteriore, sacramentale, conferito con la imposizione delle mani e la volontà della Chiesa, fa dei sacerdoti i veri rappresentanti di tutto il popolo cristiano. Ma l'intervento indispensabile di questi rappresentanti non toglie ai fedeli il diritto di stare al proprio posto, e d'agire secondo le loro capacità.

La partecipazione dei laici alla liturgia. - Il compito dei fedeli nella liturgia si designa praticamente con il termine « partecipazione ». Partecipazione passiva, o percezione dei frutti, che il culto procura. Partecipazione attiva, o cooperazione, in misura da determinarsi, all'esercizio stesso del culto e alla produzione dei suoi frutti. La partecipazione passiva o percezione dei frutti è in rapporto con la partecipazione attiva, che rende migliori le disposizioni intime dei fedeli e li pone in istato di ricevere frutti più copiosi. A parità di condizioni, più un fedele coopera attivamente all'oblazione del sacrificio, più egli acquista diritto di partecipare ai frutti del sacrificio. Altrettanto si deve dire dei sacramenti e della preghiera pubblica.

E' opportuno notare qui che non è permesso ai fedeli di prendere parte ai riti religiosi dei non cattolici. Se gravi doveri di civiltà li obbligassero ad assistere a funerali o a nozze, essi non potrebbero apportare al servizio religioso che una presenza passiva, puramente materiale. E' inoltre più che evidente che i non cattolici, e, in generale, gli scomunicati sono incapaci di partecipazione attiva ai riti liturgici. Tuttavia essi possono ricevere, salvo eccezioni, le benedizioni della Chiesa. Quanto ai catecumeni, essi beneficiano nella misura possibile, del loro desiderio di essere incorporati a Cristo.

Partecipazione dei fedeli al Santo Sacrificio. - «Il sacrificio, che il sacerdote pone sull'altare, — dice un antico autore — è offerto da tutto l'insieme della famiglia di Dio». Atto essenzialmente sociale, la messa, anche se celebrata da un prete solitario, è sempre necessariamente offerta in nome di tutta la Chiesa e da tutta la Chiesa. Essa è dunque sempre offerta, abitualmente e in modo implicito, da tutti i membri della Chiesa. Tutti i fedeli, in quanto membri di Cristo e della Chiesa, concorrono all'offerta di tutte le messe che si celebrano. Da tutte le messe, essi traggono qualche frutto, se non vi mettano ostacolo: è il frutto generale della messa. Abitualmente, inoltre, nello stesso tempo che offrono, essi sono offerti. Essi si offrono, perchè offrono il Cristo, loro Capo. «La Chiesa — dice S. Agostino — mentre offre, fa anche offerta di se stessa». Il corpo mistico viene offerto insieme con il corpo fisico di Cristo.

La natura delle cose, le esigenze del culto, la volontà della Chiesa, richiedono qualche cosa di più di questa partecipazione abituale, che, in certo senso, è incosciente. Da essi si richiede una partecipazione attiva: in certi casi e in una certa misura la si esige.

LA PARTECIPAZIONE DEI FEDELI ALLA MESSA NEL PENSIERO DI PIO XII

La partecipazione dei fedeli al Sacrificio è oggetto di attento studio da parte del Pontefice Pio XII nell'Enciclica citata. Nella parte seconda, infatti, tale argomento viene trattato ampiamente, prima in sede di princìpi, poi in sede pratica e pastorale. Rimandiamo il lettore al testo dell'Enciclica pubblicato in fondo a questo volume. Qui ci limitiamo a citare qualche brano, che ci pare più utile ad illustrare e ad approfondire il presente capitolo.

«E' necessario — dice il Papa — che tutti i fedeli considerino loro principale dovere e somma dignità partecipare al Sacrificio Eucaristico non con una assistenza passiva, negligente e distratta, ma con un tale impegno e fervore da porsi in intimo contatto col Sommo Sacerdote, come dice l'Apostolo: "Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù", offrendo con Lui e per Lui, sacrificandosi con Lui...».

«*Ma è pure necessario* spiegare chiaramente come il fatto che i fedeli prendono parte al Sacrificio Eucaristico non significa tuttavia che essi godano di poteri sacerdotali...».

«... si deve inoltre affermare che anche i fedeli offrono la vittima divina, sotto un diverso aspetto...».

Ciò è dichiarato dalla Chiesa ed è significato dai riti stessi. — «Nè fa meraviglia che i fedeli siano elevati a una simile dignità. Col lavacro del Battesimo, difatti, i cristiani diventano, a titolo comune, membra del Mistico Corpo di Cristo Sacerdote, e, per mezzo del "carattere" che si imprime nella loro anima, sono deputati al culto divino partecipando, così, convenientemente al loro stato, al sacerdozio di Cristo. Nella Chiesa cattolica, la ragione umana illuminata dalla fede si è sempre sforzata di avere una maggiore conoscenza possibile delle cose divine; perciò è naturale che anche il popolo cristiano domandi piamente in che senso venga detto nel Canone del Sacrificio eucaristico che lo offre anch'esso. Per soddisfare a questo pio desiderio Ci piace trattare l'argomento con concisione e chiarezza.

«Ci sono innanzi tutto ragioni piuttosto remote: spesso, cioè, avviene che i fedeli, assistendo ai sacri riti, uniscono alternativamente le loro preghiere alle preghiere del sacerdote; qualche volta, poi, accade parimenti — in antico ciò si verificava con maggior frequenza — che offrano al ministro dell'altare il pane e il vino perchè divengano corpo e sangue di Cristo; e, infine, con le elemosine, fanno in modo che il Sacerdote offra per essi la vittima divina.

« Ma c'è anche una ragione profonda perchè si possa dire che tutti i cristiani, e specialmente quelli che assistono all'altare, compiono l'offerta... ».

« ... Ponendo sull'altare la vittima divina, il sacerdote la presenta a Dio Padre come oblazione a gloria della SS. Trinità e per il bene di tutte le anime. A questa oblazione propriamente detta i fedeli partecipano nel modo loro consentito e per un duplice motivo; perchè, cioè, essi offrono il Sacrificio non soltanto per le mani del sacerdote, ma, in certo modo, anche insieme con lui, e con questa partecipazione anche l'offerta fatta dal popolo si riferisce al culto liturgico » (*A.A.S.*, 39 [1947] 555-559).

La *Mediator Dei,* concludendo lo studio dedicato alla partecipazione dei fedeli al S. Sacrificio, accenna anche ai vari mezzi atti a promuovere tale attiva partecipazione. « Sono degni di lode coloro i quali, allo scopo di rendere più agevole e fruttuosa al popolo cristiano la partecipazione al Sacrificio Eucaristico, si sforzano di porre opportunamente tra le mani del popolo il *Messale romano*, di modo che i fedeli, uniti insieme col sacerdote, preghino con lui con le sue stesse parole e con gli stessi sentimenti della Chiesa; e quelli che mirano a fare della Liturgia, anche esternamente, una azione sacra, alla quale comunichino di fatto tutti gli astanti. Ciò può avvenire in vari modi: quando cioè, tutto il popolo secondo le norme attuali, o risponde disciplinatamente alle parole del sacerdote, o esegue canti corrispondenti alle varie parti del Sacrificio, o fa l'una e l'altra cosa: o infine, quando, nella Messa solenne, risponde alternativamente alle preghiere dei ministri di Gesù Cristo e insieme si associa al canto liturgico.

« Tutte queste maniere di partecipare al Sacrificio sono da lodare e da consigliare quando obbediscono scrupolosamente ai precetti della Chiesa e alle norme dei sacri riti...

« ... Inoltre, la Messa "dialogata" non può sostituirsi alla Messa solenne, la quale, anche se celebrata alla presenza dei soli ministri, gode di una sua particolare dignità per la maestà dei riti e l'apparato delle cerimonie; benchè il suo splendore e la sua solennità si accrescano massimamente se, come la Chiesa desidera, vi assiste un popolo numeroso e devoto » (*A.A.S.,* 39 [1947], 560-561).

Per una partecipazione attiva alla messa. - Il fedele deve riconoscere interiormente, con un atto della sua volontà, la sua condizione di offerente e di vittima: cooperazione tutta spirituale, indispensabile perchè il fedele possa trarre una parte del frutto speciale di ogni messa, alla quale in questo modo s'unisce, e compiere debitamente il proprio dovere d'adorazione, senza del quale non v'è religione.

Questa cooperazione interiore, necessaria, diviene più efficace se il fedele apporta, all'oblazione del sacrificio, il contributo dell'attività esteriore. Egli non aggiungerà nulla all'essenza del sacrificio: la consacrazione si farà senza concorso alcuno da parte sua; il sacerdozio mistico dei fedeli e il potere d'ordine dei sacerdoti sono due cose distinte. Ma l'influenza del fedele si eserciterà su molte condizioni, che rendono il sacrificio materialmente possibile o più espressivo, o più gradito a Dio e più ricco di benefici.

Così io posso essere causa e autore della oblazione eucaristica, per l'offerta che faccio al celebrante. Posso assistervi corporalmente: questa presenza, che la religione in determinati giorni richiede, rende manifesta la mia intenzione di unirmi al sacerdote. Così, io posso concorrere ai riti della celebrazione: ricevere la comunione (al momento della comunione nella messa); posso presentarmi per l'offertorio, qualora abbia luogo, oppure dare qualcosa alla questua, che sostituisce l'offerta; posso innalzare la mia voce per unirmi al canto o alle risposte; servire, all'occasione, la messa; e finalmente, seguire almeno la messa nel mio libro.

In siffatto modo, io mi assicuro, nella misura stessa della mia cooperazione, e a parità di tutto il resto, una parte importante circa i frutti, che la messa produce *ex opere operato*, ed a maggior ragione, circa le grazie che ne derivano *ex opere operantis Ecclesiae*. La Chiesa infatti apertamente dichiara durante tutta la messa, la sua intenzione d'intervenire specialmente in favore di coloro che concorrono attivamente all'oblazione. Del resto essa ha organizzato tutto il rito della messa in modo che appaia un'opera collettiva. Ciò è evidente; e quest'evidenza si manifesta nel caso d'una messa solenne, in cui si vedono tutti coloro che assistono, cantare, offrire, comunicarsi. Il cerimoniale può venir ridotto; ma il carattere d'opera collettiva balza evidente dai testi, che non si sopprimono mai. Così, dunque, questa cooperazione attiva, che divozioni private, anche se composte con una virtuale intenzione di unirsi al sacrificio, non possono del tutto sostituire, accresce l'unione del fedele col sacerdote, con la Chiesa, con Cristo, e perciò stesso contribuisce ad aumentare la parte, che ognuno ritrae in virtù della propria devozione dal frutto complessivo di ciascuna messa cui assiste: frutto totale, che questa medesima cooperazione contribuisce ad aumentare.

Con ciò si concluderà, che non è cosa indifferente, sia per il bene particolare sia per il bene pubblico, che i fedeli preferiscano, al di sopra di ogni altro metodo d'assistenza alla messa, quelli che facilitano la partecipazione attiva, per quanto lo permettano le circostanze.

Partecipazione dei fedeli ai sacramenti. - Un sacramento non è valido, nel caso d'un soggetto adulto, se non quando questi ha l'intenzione di riceverlo. In ciò consiste un primo grado, elementare, di cooperazione. Perchè il sacramento sia fruttuoso, il soggetto adulto deve allontanare gli ostacoli, che si oppongono all'efficacia del sacramento: questa è una seconda forma di cooperazione. Infine, come per il santo sacrificio, il sacramento sarà tanto più efficace, quanto più sarà viva la devozione attuale del soggetto. Il concorso attivo ai riti del sacramento è il mezzo normale voluto dalla Chiesa, per intensificare questa devozione. Le cerimonie aggiunte agli atti essenziali dei sacramenti, sono state istituite per aumentare la pietà dei fedeli. Esse accrescono questa pietà, quando i fedeli le vedono compiere sotto i loro sguardi; e assai più, quando essi vi pongono la loro partecipazione attiva. Partecipazione, che, d'altronde è indicata dalla natura dei diversi sacramenti, e precisata dalle norme date dalla Chiesa. Altrettanto si deve dire dei sacramentali.

La Chiesa, inoltre, fa sovente appello al concorso di coloro che assistono alla amministrazione dei sacramenti, alle benedizioni d'ogni genere.

A parte il sacramento della penitenza, non si compie alcun rito, senza che i fedeli presenti siano invitati, più o meno espressamente, ad unirsi alle preghiere che il rito comporta. Nella liturgia, tutto si compie in pubblico, ogni cosa è quasi dramma popolare, in cui ogni spettatore è attore.

Partecipazione dei fedeli all'ufficio divino. - L'ufficio divino, preghiera della Chiesa, preghiera pubblica, è per sua natura preghiera di tutti i fedeli. Certamente tale preghiera vien fatta a nome di tutti dai ministri a tal uopo delegati, come più sopra si è visto; e tutti i fedeli pregano abitualmente, anche senza che ne abbiano coscienza, per mezzo di questi ministri. A rigor di

termini, nulla è imposto ai fedeli, in modo preciso ed in particolare, intorno a questa partecipazione abituale all'ufficio. Tuttavia un'unione attiva d'intenzione, non può essere che benefica e ricca di frutti. L'unione attuale esteriore, a mezzo d'una cooperazione attiva, è ancora migliore ed in tutto auspicabile. Si può dire che, in una certa misura, essa è moralmente necessaria.

Infatti la Chiesa l'auspica vivamente. Nei primi tempi, pare fosse abbastanza generalizzato l'uso di pregare a ore divenute canoniche o regolari; in questi momenti stabiliti tutti i cristiani riuniti o dispersi si dedicavano alla preghiera vocale. I fedeli del secolo IV cantano i salmi nelle loro case, durante il lavoro; conoscono il salterio a memoria; questa è la loro usanza, per lo meno in certi luoghi privilegiati, se bisogna credere a Sant'Agostino, S. Gerolamo o San Basilio. Nel medioevo, l'assistenza dei fedeli agli uffici, al mattutino, vespro e compieta, specie nei giorni di festa, era pratica comune; talchè i cappellani ospedalieri erano tenuti a cantare mattutino per gli ammalati, nell'ora per essi più comoda. La recita del breviario o d'un ufficio ridotto fu e rimane una regola per molti gruppi di religiosi e particolarmente per i terziari. La Chiesa non cessa d'invitare i fedeli a frequentare i santi uffici.

Assistere ad un ufficio è prendervi parte col canto o dialogo, e, all'occasione con la partecipazione alle cerimonie ch'esso comporta. Si prende anche parte attiva alla preghiera della Chiesa, quando, in mancanza della celebrazione pubblica, si recita l'ufficio divino privatamente, tutto o in parte. Il breviario è il libro di pietà normale dei fedeli.

Quando i fedeli assistono agli uffici solenni, quando recitano il breviario o una delle sue riduzioni canoniche, anche se non compiono in quel momento un atto ufficiale, nondimeno essi offrono a Dio la preghiera di tutta la Chiesa, in unione con la Chiesa intiera. Essi offrono la loro preghiera di cristiani, con l'appoggio della Chiesa intiera, per se stessi e per tutta la cristianità. Sotto molti punti di vista, non c'è preghiera migliore, nè più efficace.

Intorno alla partecipazione dei fedeli al Vespro, Pio XII nella *Mediator Dei* ha scritto una pagina degna di essere ben meditata in questi nostri tempi in cui troppi fedeli con eccessiva facilità cercano di esimersi dagli impegni religiosi dei pomeriggi festivi.

Scrive il Papa: « Nel tempo antico l'assistenza dei fedeli a queste preghiere dell'Ufficio era maggiore; ma gradatamente diminuì, e la loro recita attualmente è riservata al Clero ed ai Religiosi. A rigore di diritto, dunque, nulla è prescritto ai laici in questa materia; ma è sommamente da desiderare che essi prendano parte attiva al canto o alla recita della ufficiatura del Vespro, nei giorni festivi, nella propria parrocchia. Raccomandiamo vivamente, Venerabili Fratelli, a voi e ai vostri fedeli, che non cessi questa pia consuetudine e che si richiami possibilmente in vigore ove fosse scomparsa. Ciò avverrà certamente con frutti salutari se il Vespro sarà cantato non solo degnamente e decorosamente, ma anche in maniera da allettare in vari modi la pietà dei fedeli ». (AAS, 1947, p. 575).

Ma, se da una parte oggi si nota che le masse cristiane si allontanano dai Vespri festivi, distratti dai divertimenti o dalle occupazioni materiali, è consolante rilevare che gruppi di « élites » sempre più numerosi, si accostano con vivo interesse e con crescente entusiasmo all'Ufficio divino.

In questo campo va ricordata la prima fatica, coraggiosa ed audace fatica,

se si pensa che essa è stata fatta nel 1922 in Italia, dal P. D. Edmondo Battisti, il quale pubblicò il *Breviario dei fedeli* con note storico-liturgiche, ed. Marietti. Dieci anni dopo, in seguito alla entusiastica accoglienza fatta a questa prima pubblicazione del genere, lo stesso autore curava l'edizione del *Breviario romano,* traduzione completa del Breviario, stampata dai PP. Benedettini di Finalpia. Per undici anni fu una continua richiesta di questa opera sia da parte di religiosi tenuti alla recita dell'Ufficio, sia anche da parte di semplici laici. Durante l'ultima guerra le copie rimaste furono distrutte in un bombardamento aereo e il Breviario del Battisti non fu più edito.

Vennero invece curati e diffusi sia in Italia che all'estero parecchie edizioni ridotte del Breviario, ognuna con una sua caratteristica particolare.

Tra le opere comparse in Italia segnaliamo il *Breviario romano dei fedeli,* latino-italiano del Sac. Antonio Mistrorigo (Favero, Vicenza, 1953); *Celebrate Dominum,* testo latino-italiano di D. Vincenzo Franco (Messaggero S. Antonio Padova, 1952); Il *Breviario dei fedeli* del P. Fleischmann, ediz. latino-italiana, oppure solo italiana (Opera della Regalità, Milano).

Posto spettante ai fedeli nelle riunioni liturgiche. - Non sarà fuor di luogo citare qui il Codice di diritto canonico, circa il comportamento dei fedeli e il posto loro spettante nelle riunioni liturgiche. Can. 1262.

§ 1. *E' auspicabile che, conformemente all'antica disciplina, le donne in chiesa siano separate dagli uomini.*

Gli uomini si pongano dalla parte dell'epistola, che è la destra di chi assiste; le donne dal lato dell'evangelo. Oppure gli uomini davanti, le donne dietro.

§ 2. *Per assistere ai sacri riti, in chiesa o fuori di chiesa, gli uomini staranno a capo scoperto — a meno che gli usi od altre circostanze vi si oppongano; le donne avranno la testa coperta, e saranno vestite con modestia specie quando si accostano alla sacra mensa del Signore.*

Can. 1263.

§ 1. *I magistrati, avuto riguardo al loro grado e alla loro dignità, possono avere un posto distinto in chiesa, conformemente alle leggi liturgiche.*

§ 2. *Senza il consenso espresso dell'Ordinario, nessun fedele può avere in Chiesa un posto riservato a sè o ai suoi. L'ordinario non lo concederà se prima non si è provveduto sufficientemente alla comodità degli altri fedeli.*

§ 3. *Questo permesso è sempre dato sotto tacita condizione che il Vescovo può revocarlo per un giusto motivo, nonostante qualsiasi decorso di tempo.*

PARTE SECONDA - APPLICAZIONI

Passiamo ai particolari pratici dell'organizzazione rituale, e vediamo come i principii generali si applicano correntemente nella vita liturgica. L'esposizione sarà condotta in modo d'aiutare il fedele a comprendere ciò che vede fare e ciò che deve fare.

Poichè la messa è l'atto centrale e tipico della liturgia, anzitutto esamineremo nei particolari l'ufficio o i compiti delle persone che collaborano all'oblazione eucaristica. In seguito daremo alcune brevi indicazioni a proposito dei sacramenti e dell'ufficio divino.

CAPITOLO PRIMO. - I MINISTRI DELLA MESSA

La messa pontificale e le sue semplificazioni. - Per farsi una giusta idea delle funzioni che compiono nella messa i diversi ministri, bisogna riferirsi alla messa solenne; meglio ancora, alla messa pontificale, celebrata dal Vescovo nella sua cattedrale. La messa solenne *in tertio* celebrata da un prete semplice, la messa cantata, la messa letta, sono delle successive riduzioni della messa solenne pontificale.

L'essenza non è cambiata, ma i riti sono semplificati. Questi riti semplificati, un po' enigmatici, che noi quotidianamente osserviamo, si giustificano e si spiegano con lo studio dei riti solenni, normali e chiari.

Ecco un esempio. Alla messa letta, il sacerdote, per leggere l'epistola tiene in mano il messale; tiene invece le mani giunte per la lettura del vangelo. Osservate il diacono e il suddiacono nella messa solenne, e questo diverso atteggiamento si spiega subito. Il suddiacono tiene lui stesso il libro di cui si serve; il diacono legge il vangelo in un libro, tenuto dal suddiacono, o poggiato su di un leggio. Casi analoghi si potrebbero moltiplicare. Notiamo che queste spiegazioni sull'origine dei riti non intendono negare il significato simbolico, che ci è permesso trovarvi, o che veramente si trova in essi.

Il vescovo. - Il vescovo è il presidente e il capo di tutta la liturgia. Nella sua diocesi è il liturgo per eccellenza. Eccetto che al momento in cui sale all'altare per la preghiera eucaristica, il suo posto è sul trono (vedi più avanti cap. VIII). Qui egli sta durante tutta la messa dei catecumeni, e per l'insieme degli uffici cui presiede. Il papa lascia anche l'altare dopo la frazione del pane. Dal suo trono, il vescovo dà veramente l'idea del sorvegliante, del presidente. Egli domina, comanda, insegna e prega a nome di tutti. Tutti, chierici e fedeli, si radunano attorno a lui e sotto il suo sguardo (1).

Il vescovo compie «i pontificali», cioè le cerimonie in cui egli compare col pastorale e la mitra, in tutte le chiese della sua diocesi. In queste chiese inoltre, egli fa innalzare il suo trono. Quando non è nella sua diocesi, come pure quando nel suo territorio si trova davanti ad un cardinale o ad un legato pontificio, non fa uso del trono; allora celebra al faldistorio. Tuttavia un vescovo del luogo può concedere ad un vescovo forestiero l'uso del trono. Così fuori della propria diocesi, il vescovo non celebra pontificalmente, se non con il consenso dei superiori del posto: ciò per rispetto al potere di giurisdizione dei suoi colleghi o del papa.

La celebrazione, secondo il rito pontificale, può essere permessa, in tutto

(1) Ciò era molto più visibile nell'antica basilica romana, in cui il Vescovo prendeva posto dietro all'altare, costruito in forma di mensa, al centro dell'Abside o del nostro coro attuale.

o in parte, dal papa a superiori o dignitari, che non sono insigniti del carattere episcopale, come per esempio ai cardinali che non sono vescovi, agli abbati dei monasteri. In altre parole il rito pontificale è, comunque, la maniera normale di celebrare solennemente l'eucarestia.

Il vescovo, che celebra pontificalmente, ha, al suo servizio speciale, oltre a un certo numero di chierici, un prete assistente, e, se celebra al trono, due diaconi assistenti. Ciò per l'onore che gli è dovuto, a causa delle esigenze della pompa episcopale, che dà luogo necessariamente ad un cerimoniale assai complicato e richiede un personale apposito.

In più, nella sua cattedrale, e nelle chiese della sua città episcopale, i canonici circondano il vescovo e gli fanno da scorta d'onore. I capitoli cattedrali sono d'altra parte istituiti in vista dello splendore del culto, e per certi servizi dovuti al vescovo celebrante. Ai canonici più degni, a seconda del rango, tocca l'onore di supplire il vescovo assente o impedito per la messa e gli uffici dei giorni festivi più solenni.

Il sacerdote. - Il sacerdote semplice, « cooperatore di secondo grado », quando celebra la messa solenne, (si chiama allora « celebrante »), non fa uso del trono o del faldistorio: sarebbe un'usurpazione. Egli legge i testi della messa dei catecumeni sul messale posto sull'altare; se va a sedersi va dal lato dell'epistola, *in plano*, sopra una panca o su una sedia senz'appoggio (vedi cap. VIII).

Per il resto, eccetto pochi particolari, il sacerdote celebra la messa come il vescovo, poichè su questo punto egli condivide con lui il suo potere senza alcuna restrizione.

Ordinariamente il sacerdote celebra fuori della presenza del vescovo. A volte può celebrare in presenza del vescovo della diocesi o di qualche superiore, cardinale, legato, ecc. Allora, a seconda dei casi, e secondo regole assai minuziose, ma perfettamente logiche, egli deve tenere più o meno conto della presenza di questi superiori; ad esempio, per le preghiere ai piedi dell'altare, all'inizio della messa e per la benedizione alla fine; nelle messe solenni, per le incensazioni, il bacio di pace. Non possiamo qui riferire in particolare queste norme: come principio va detto che la giurisdizione esercitata dai superiori si deve affermare là dove conviene, nel corso del santo sacrificio, sempre offerto per autorità della Chiesa.

Il diacono. - Il diacono è il ministro diretto del vescovo o del sacerdote all'altare. L'importanza delle sue mansioni gli vale l'onore di portare la dalmatica e la stola. Suo compito è di tenersi costantemente a disposizione del celebrante, ai suoi fianchi: a destra, a sinistra o immediatamente dietro di lui, secondo le regole correnti della cortesia o a seconda dei servizi da compiere. Egli assiste il sacerdote in tutto e gli presenta gli oggetti necessari; versa il vino nel calice, ch'egli sostiene, quando il celebrante l'innalza all'offertorio; incensa il celebrante e il coro; riceve il bacio di pace dal sacerdote. Infine, ciò che più lo mette in evidenza, tocca l'onore a lui di far lettura solenne del vangelo. E' ancora lui che licenzia il popolo. Come si vede, il diacono è un personaggio importante nelle funzioni liturgiche, dove è in alcuni casi quasi indispensabile.

Per questo, secondo antiche usanze, si vede ancora, in certi luoghi, impiegato il diacono nelle messe cantate semplici anche quando manca il suddiacono. Il cerimoniale romano non ammette questa pratica, che pure in qualche modo si può giustificare, e a volte si può trovare regolarmente autorizzata.

Il suddiacono. - Il suddiacono aiuta il diacono. Benchè molto onorato dalle rubriche della liturgia latina e ritenuto dai fedeli come il compagno del diacono, il suddiacono non è tuttavia deputato al servizio diretto del sacerdote e neppure dell'altare. Egli non sale all'altare, non si accosta al sacerdote, se non in certi casi di scarso rilievo, per supplire il diacono impegnato in altre cerimonie. Sta alla sinistra del sacerdote, o dietro il diacono in fondo ai gradini La sua funzione nel sacrificio della messa, è molto modesta: prepara il calice, lo porge al diacono, vi versa l'acqua, lo purifica e lo ripone dopo la comunione. Tiene la patena avvolta nel velo omerale fino al momento della frazione del pane. Ha cura dei sacri lini, ch'egli deve lavare. Porta la croce processionale. Inoltre egli ha l'incarico di leggere l'epistola e di trasmettere al clero il bacio di pace.

In certi casi, un chierico minore può compiere la maggior parte delle funzioni del suddiacono, ed anche rivestirsi dei suoi abiti, a condizione però di non portare il manipolo, di non versare l'acqua nel calice all'offertorio, nè scoprire il calice dopo l'elevazione, nè purificarlo dopo la comunione.

Gli accoliti. - Mentre il diacono e il suddiacono accompagnano il celebrante all'altare e si conformano ai suoi atteggiamenti e ai suoi gesti, i ministri inferiori rimangono nel *presbyterium*, presso la credenza, e non si accostano all'altare se non in caso di necessità. Se vi devono salire si presentano su per gli scalini laterali, non dal centro.

Solo gli accoliti intervengono ordinariamente nel corso della messa. I lettori in mancanza del suddiacono, possono leggere l'epistola, e a maggior ragione le lezioni che, in certi giorni, precedono l'epistola. Gli ordini di esorcista e di ostiario non sono direttamente interessati nella liturgia della messa. Quanto al turiferario è un accolito od un altro chierico incaricato dell'incensiere o turibolo.

Gli accoliti, di regola, assistono il diacono e il suddiacono, ma non il celebrante: recano i ceri e l'incenso in capo alle processioni, all'introito e per la lettura del vangelo. Al suddiacono presentano le ampolle; al diacono il turibolo. Aiutano il diacono e il suddiacono ogni volta che ce n'è bisogno. Dànno anche i segnali con il campanello.

Quando mancano i ministri maggiori, la messa solenne si cambia in messa cantata. Allora gli accoliti servono più direttamente il sacerdote all'altare e sostituiscono il diacono e il suddiacono in tutto ciò che non è loro canonicamente interdetto.

Alla messa letta, l'inserviente, che svolge le funzioni dell'accolito, compie pure tutte le altre cerimonie che il diritto non gli proibisce. Il sacerdote compie da sè ciò che l'inserviente non può fare.

Tuttavia, nella messa letta del vescovo, nelle messe conventuali ed anche nelle messe parrocchiali, lette o cantate senza ministri sacri, onde accostarle il più possibile alla messa solenne, si ammettono, secondo le usanze, alcuni

compromessi. Un chierico può recare il calice all'altare e toglierlo, trattenersi presso il celebrante, voltare i fogli del messale. Un sacerdote o un diacono può preparare il calice, versarvi il vino e l'acqua. Il cerimoniale dei vescovi e il *Memoriale rituum* indicano tutto ciò particolareggiatamente.

Il cerimoniere. - Le usanze e le leggi liturgiche suppongono ancora la presenza e l'attività di uno o più cerimonieri. Il cerimoniere è un chierico, che, senza intervenire come attore nel dramma sacro, vigila affinchè tutto si compia in buon ordine. Egli deve tutto prevedere, preparare ogni cosa, tutto dirigere: gode d'un'incontestabile autorità. Egli guida il celebrante e i ministri sacri, indica loro o ricorda le funzioni d'ognuno e il momento di compierle. Pure egli non è che un ministro inferiore e si tiene il più possibile nascosto; non riveste che la cotta. Nelle funzioni pontificali sono previsti due cerimonieri: il primo attende al vescovo e ai suoi assistenti; il secondo agli altri ministri inferiori.

I cantori e il coro. - Alle origini della liturgia romana noi troviamo, attorno al vescovo, nell'abside della basilica, i sacerdoti e i diaconi, più in basso, nella navata, davanti all'altare, la *schola* con i chierici inferiori. L'usanza attuale, anche se riconoscibile, è tuttavia fortemente modificata.

Infatti, al presente, come regola generale, tutti gli ecclesiastici, di qualsiasi grado, si raggruppano in uno spazio, che è chiamato il coro della chiesa. Quivi prendono posto, sia negli stalli, sia nei banchi, formando il cosidetto *coro* (vedi cap. VIII).

I sacerdoti sono scesi a questo posto, indubbiamente da quando scomparve la concelebrazione. D'altronde, i sacerdoti, recitando l'ufficio divino nel coro, ove hanno il loro posto con gli altri chierici, vi hanno conservato il posto anche per la messa, nel corso della quale debbono cantare, come nell'ufficio. Nel coro, insomma, essi non adempiono la funzione di sacerdoti, ma figurano come canonici.

Così la *schola*, o gruppo dei cantori, trova posto a metà del coro. Normalmente questi cantori dovrebbero essere dei veri chierici, uomini e ragazzi. Mancando i chierici, sono ammessi dei laici vestiti da chierici. Essi sono dei veri ministri della liturgia, cui cooperano attivamente. E' per questo che è fatto divieto di ammettere delle donne nelle loro file o vicino ad essi (Motu proprio di S. Pio X del 22 nov. 1903, n. 13).

L'organista è, come i cantori, ministro della messa: egli compie una funzione essenzialmente liturgica; da ciò deriva per lui l'obbligo d'un comportamento serio, morale ed artistico, nel compimento della sua mansione. I cantori possono essere più o meno numerosi, a seconda delle usanze e delle possibilità. I principali, ossia i *primi cantori*, possono essere rivestiti di cappa.

Di regola il coro ed i cantori stanno in piedi. Essi si voltano sia verso l'altare sia verso altre direzioni, ove ha luogo l'azione liturgica. Le due parti del coro stanno di fronte per l'esecuzione del canto. In certi momenti, il coro s'inginocchia, ad eccezione del vescovo, dei canonici della cattedrale e dei prelati. Alla elevazione, tutti, senza eccezione, s'inginocchiano; così pure, nelle messe dei giorni di penitenza e nelle messe dei defunti, durante tutte le orazioni e durante il canone, sino alla frazione del pane.

Il coro si può sedere e può coprirsi il capo, quando il celebrante è seduto, ed anche dopo l'epistola sino al vangelo, all'offertorio, e dopo la comunione.

Quei che cantano stanno sempre in piedi. In tutti questi casi si esige l'uniformità e certe usanze approvate possono modificare le regole generali.

Non occorre aggiungere che i sacrestani, gli scaccini, i custodi, ecc. non fanno parte del personale strettamente liturgico, ma riguardano piuttosto l'amministrazione delle chiese.

I fedeli alla messa solenne. - I fedeli dovrebbero seguire i movimenti del coro, cioè, rimanere in piedi quando ricevono l'incensazione e durante il canone, tranne i momenti in cui bisogna inginocchiarsi. Tuttavia le usanze differiscono. In certi paesi i fedeli stanno quasi sempre in ginocchio. Altrove, si permettono di rimanere seduti più di quanto si dovrebbe. Una vera partecipazione attiva alla messa si traduce necessariamente con un atteggiamento ispirato alle regole del cerimoniale.

I fedeli dovrebbero secondo lo spirito della Chiesa prendere parte ai canti, destinati ad essere eseguiti dal popolo: spetterebbe a loro l'ordinario della messa, come le risposte alle acclamazioni e agli inviti del celebrante e del diacono. Non è vietato ai fedeli, se vi è usanza, cantare con la *schola* certe parti usuali o facili, come l'antifona dell'*Asperges* o le sequenze. Essi debbono ascoltare e seguire con attenzione tutto quanto cantano il sacerdote, il diacono, il suddiacono o la *schola* anche se durante questi canti della *schola*, i sacerdoti e i suoi ministri recitano sottovoce altre preghiere. La ragione è, che se la Chiesa fa cantare, è proprio perchè i fedeli trovino la loro edificazione nell'ascoltare ciò che si canta.

I fedeli alla messa letta. - Le rubriche e un certo numero di testi suppongono che i fedeli, quando non sono troppo discosti dall'altare, ascoltino quello che il sacerdote dice ad alta voce, e rispondano insieme con i ministri al celebrante. Sembra anche logico che i fedeli possano recitare insieme, contemporaneamente al sacerdote, quelle parti che canterebbero alla messa solenne. La Sacra Congregazione dei Riti ha riconosciuta la fondatezza di tale pratica; ma ne ha segnalato diversi inconvenienti. Il meglio è a volte nemico del bene. Perchè queste risposte collettive siano ammesse, occorre: 1) che siano autorizzate dal vescovo del luogo; 2) che si compiano con ordine e dignità; 3) che non disturbino il sacerdote che celebra e quelli che celebrassero ad altri altari nella medesima chiesa. E' interessante notare, a questo punto, che il Concilio provinciale di Malines del 1920, i cui decreti sono stati approvati dalla Santa Sede, incoraggia la pratica d'associare gli assistenti alle risposte degli accoliti, specie nelle case d'educazione e comunità religiose.

Comunque sia, i fedeli possono sempre seguire la messa nei loro messalini. Essi avranno cura di prepararsi in anticipo la messa del giorno, e meditarne per quanto è loro possibile qualche punto.

Dopo l'Enc. *Mediator Dei,* le varie forme di assistenza liturgica alla messa, sia cantata che letta, sono accettate e incoraggiate, purchè « obbediscano scrupolosamente ai precetti della Chiesa e alle norme dei sacri riti ».

Le attuali norme ufficiali sono contenute in due documenti, che qui trascriviamo.

I. *Decreto della S. C. dei Riti*, n. 4375, del 4 agosto 1922.

I - An liceat coetui fidelium adstanti sacrificio Missae, simul et coniunctum respondere, loco ministri, sacerdoti celebranti?

II - An probandus sit usus, quo fideles Sacro adstantes, elata voce legant Secreta, Canonem, atque ipsa verba Consecrationis, quae, paucissimis in canone verbis exceptis, iuxta rubricas *secreto* dici debent ab ipso sacerdote?

Ad I. Ad R.mum Ordinarium iuxta mentem. Mens autem est: Quae per se licent, non semper expediunt ob inconvenientia quae facile oriuntur, sicut in casu, praesertim ob perturbationes quas sacerdotes celebrantes et fideles adstantes experiri possunt cum detrimento sacrae actionis et rubricarum. Quapropter expedit, ut servetur praxis communis, uti in simili casu pluries responsum est.

Ad II. *Negative;* neque permitti potest fidelibus adstantibus quod a Rubricis vetitum est sacerdotibus celebrantibus, qui Canonis verba *secreto* dicunt, ut sacris Mysteriis maior reverentia concilietur, et in ipsa Mysteria fidelium veneratio, modestia et devotio augeantur; ideoque mos enuntiatus, tamquam abusus, reprobandus est, et, sicubi introductus sit, omnino amoveatur.

II. *Lettera del Segretario della S.C. dei Riti al Card. Minoretti,* Arciv. di Genova, 30 nov. 1935.

Ai dubbi:

I - In Seminariis, in Congregationibus, in aliquibus paroeciis inolevit usus quo populus una cum ministro respondeat in Missis privatis, modo nihil confusionis afferat. Quaeritur utrum hic usus sustineri possit, immo et propagari.

II - In nonnullis locis, in Missis privatis, populus una cum sacerdote celebrante, alta voce et concorde, recitat Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus et Agnus Dei. Propagatores huius usus hanc rationem reddunt: Missa privata est abbreviatio Missae decantatae. Atqui in Missa decantata populus decantat Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus et Agnus Dei. Ergo hoc fieri potest per recitationem etiam in Missis privatis.
Quaeritur utrum sustineri possit et usus et ratio adducta.

Risposta:

Questa Sacra Congregazione, udito anche il parere della Commissione liturgica, risponde che secondo il decreto n. 4375, spetta all'Ordinario giudicare se nei singoli casi, avute presenti tutte le circostanze del luogo, popolazione, numero delle Messe celebrate contemporaneamente ecc. l'uso proposto, benchè per sè lodevole, importi disturbo anzichè fomentare la devozione. Il che più facilmente può verificarsi nell'uso proposto nel secondo dubbio, pure prescindendo dalla ragione addotta, che cioè: Missa privata est abbreviatio Missae decantatae ».

(I due documenti sono stati citati dal Bugnini - *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* - 1903-1953, pag. 55 e pag. 69. - Ediz. Liturgiche, Roma, 1953).

Lo stesso autore, P. Bugnini, in appendice alla traduzione italiana dell'opera *La S. Messa* del Brinktrine, riporta le parole della *Mediator Dei* che riguardano i vari modi di partecipazione del popolo alla S. Messa, e ne fa un commento quanto mai preciso e interessante. Rimandiamo il lettore all'opera citata (Ediz. Liturgiche - Roma 2ª ediz. pag. 308 e segg.). Ma lo studio, dal punto di

vista pastorale, più meditato e più completo su questo argomento, è certamente il «Direttorio liturgico per la partecipazione attiva dei fedeli alla S. Messa letta» del Card. Lercaro - Bologna.

Osservazioni valevoli per l'assistenza a tutte le messe. - Se si fa l'offerta, i fedeli vi prenderanno parte come a un atto di vita liturgica destinato ad associarli più strettamente all'oblazione del sacrificio, e non come ad una cerimonia di pura convenienza.

Se dovranno comunicarsi, si accosteranno all'altare dopo la comunione del sacerdote. Comunicarsi durante la messa, è il miglior modo di partecipare al Santo Sacrificio. La comunione dei fedeli è talmente collegata alla messa, che qualsiasi sacerdote, quando gli è stato concesso di celebrare in un luogo, ha sempre diritto di comunicare i fedeli durante la propria messa (Codex Juris Can. c. 846 e 863).

CAPITOLO SECONDO. - I MINISTRI DEI SACRAMENTI

Qui non daremo che alcune brevi indicazioni tratte soprattutto dal Rituale e dal Codice di diritto canonico, e atte a suscitare utilmente l'attenzione.

Il battesimo. - Il battesimo solenne è quello che si amministra agli adulti o ai bambini, facendo uso di tutte le cerimonie stabilite dal Rituale. Diversamente, il battesimo è detto privato.

Del battesimo privato, che non si dà se non in caso di necessità, chiunque può essere ministro. Se il ministro non è un sacerdote o un diacono, si tratta solo di versare l'acqua, pronunciando le parole, con l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. Tuttavia, se sono presenti diverse persone, il battesimo spetta prima al sacerdote, o al diacono, o al chierico piuttosto che ad un laico, e piuttosto ad un uomo che ad una donna; a meno che certe circostanze non consiglino di affidare questo atto a una donna. I genitori non battezzano i loro figli se non in pericolo di morte, e se non si trova nessun altro presente che lo possa fare. Tutti i fedeli, specie i medici e le ostetriche, debbono conoscere la maniera di battezzare.

Il battesimo solenne ha per ministro ordinario il vescovo o il sacerdote, e per ministro straordinario il diacono.

Va deferito al vescovo il battesimo degli adulti, perchè vi proceda egli stesso, se lo crede conveniente o a mezzo di chi vuole. E' chiaro che il vescovo può battezzare anche i bambini. Quando procede al battesimo, indossa il piviale e la mitra; per un certo numero di riti egli si siede, e ciò in segno della sua autorità. Egli può far procedere ai riti del catecumenato a mezzo di un sacerdote, e intervenire di persona solo per il conferimento del battesimo entro il battistero.

Il sacerdote che battezza dev'essere il parroco, o aver ricevuto il permesso dal parroco o dal vescovo. In caso di necessità questo permesso si presume.

Il diacono, ministro straordinario del battesimo solenne, non deve usare del suo potere, se non con il consenso del parroco o del vescovo; in caso di necessità urgente, quest'assenso è presunto. Egli compie tutte le cerimonie come il sacerdote, fuorchè la benedizione del sale.

Il ministro battezzante è assistito da uno o più chierici. I fedeli che si

trovano presenti si uniscono piamente ai sacri riti. Il padrino soprattutto ha una vera funzione liturgica. E' lui, che tiene il battezzando al fonte, o, in caso d'immersione, lo riceve almeno dalle mani del sacerdote. E finalmente il battezzando stesso, se è un adulto, risponde personalmente alle domande fatte dal sacerdote, recita le formule e compie i vari gesti prescritti dal Rituale.

La cresima. - Il ministro ordinario della cresima è il vescovo, il quale pertanto è tenuto ad amministrare questo sacramento in tempo opportuno, o a farlo amministrare da qualche altro vescovo, se egli vi è impedito. Fuori della propria diocesi, gli occorre il permesso dell'Ordinario del luogo, a meno che non si tratti di confermare i proprii sudditi; in quest'ultimo caso, egli amministra il sacramento privatamente, senza usare il pastorale e la mitra.

Il sacerdote è ministro straordinario della cresima, quando questa facoltà gli *è* accordata per diritto comune o per indulto della Santa Sede. Sotto forma di « indulto generale » un decreto del 14 sett. 1946 concede la facoltà ai sacerdoti in cura d'anime (parroci) di amministrare la cresima ai proprii fedeli in pericolo di morte. I sacerdoti di rito orientale, che possono conferire la cresima assieme al battesimo ai bambini del loro rito, non possono confermare i bimbi di rito latino.

Nella cresima, come nel battesimo, interviene un padrino. Egli presenta il cresimando, mettendo una mano sulla sommità della fronte mentre il vescovo lo conferma.

Il *Veni Creator* e l'antifona *Confirma hoc* si possono considerare come elementi della partecipazione dei fedeli, che assistono al rito.

L'eucarestia. - 1) All'infuori della messa, la santa comunione può essere data ai fedeli in chiesa, o, se sono ammalati, nelle loro case.

Il ministro ordinario della comunione, fuori della messa, è il sacerdote con il permesso almeno presunto del rettore della chiesa. Spetta al parroco, come regola, portare la comunione pubblicamente agli ammalati nell'ambito della sua parrocchia. Se la santa eucarestia non è portata pubblicamente, il consenso del parroco non è più necessario. Tuttavia il viatico, anche in forma privata, deve essere normalmente amministrato dal parroco.

Il sacerdote dà la comunione secondo il proprio rito, latino od orientale. In caso di necessità urgente, e in assenza del prete dell'altro rito, un prete latino può dare la comunione sotto le specie del pane fermentato, e un prete orientale sotto quelle del pane azzimo.

Ministro straordinario della comunione è il diacono, se, per una ragione grave, ne ha ottenuto il permesso dal vescovo o dal parroco. In caso di necessità, questo permesso si presume. Il diacono compie allora le stesse cerimonie del sarcedote.

I teologi prevedono dei casi, affatto straordinari ed eccezionali, in cui i fedeli potrebbero ricevere la comunione da chierici inferiori o comunicarsi addirittura da se stessi.

I fedeli, comunicandosi fuori della messa, non hanno da rimanere passivi. Recitano, o si recita per essi, il *Confiteor*. Il rituale invita gli ammalati a dire con il sacerdote: *Domine, non sum dignus*. I fedeli avranno cura di segnarsi, allorchè il sacerdote, prima della comunione, pronuncerà su di loro *l'Indulgentiam* e allorchè li benedirà, dopo la comunione.

2) Il Santissimo Sacramento può essere esposto all'adorazione dei fedeli, e questi allora ricevono la benedizione che può essere data con la pisside o con l'ostensorio. Il sacerdote e il diacono sono parimenti i ministri dell'esposizione e della reposizione. La benedizione viene data solo dal sacerdote, salvo il caso in cui il diacono, avendo recato l'eucarestia ad un malato, al ritorno, benedice il popolo con la pisside.

La penitenza. - L'amministrazione del sacramento della penitenza non dà luogo ad alcuna cerimonia pubblica. Tuttavia, nel Pontificale si trova la descrizione dei riti per l'espulsione e la riconciliazione di coloro che sono sottoposti alla penitenza pubblica. Questi riti comportano l'intervento assai drammatico del vescovo e di molti altri ministri. Ormai non abbiamo più occasione di assistere a tali scene. Se ne potrà leggere la descrizione di Don Gueranger (*L'Anno Liturgico, Settuagesima e Quaresima,* Ediz. Paoline) e nel Duchesne (*Origines du culte chretien,* c. XV) o nel Righetti (*Storia liturgica,* v. IV, p. 192).

L'estrema unzione. - Il parroco è il ministro ordinario di questo sacramento. In caso di necessità oppure col debito permesso, qualsiasi prete può amministrarlo; ma nessun altro all'infuori del sacerdote.

Il fedele, se gli è possibile, s'unisce e risponde alle preghiere del sacerdote.

Gli assistenti sono invitati a pregare per l'ammalato, mentre il sacerdote compie le unzioni. A tal uopo il Rituale indica i salmi penitenziali, le litanie dei Santi e altre preghiere.

Il sacerdote, quando visita gli infermi durante la malattia, esercita presso di loro un vero ministero liturgico. Il Rituale propone dei testi adatti allo scopo. Quando l'ammalato è in agonia, il sacerdote deve recitare le preghiere degli agonizzanti. In mancanza del sacerdote, persone caritatevoli faranno bene a recitare queste preghiere.

L'ordine. - Ministro ordinario del sacramento dell'ordine è il vescovo. Egli procede alle ordinazioni, durante la messa — (la prima tonsura e gli ordini minori si possono amministrare in altro momento), — col concorso del popolo, e, di conseguenza nei giorni di festa, a meno che non sia nei giorni regolarmente stabiliti: sabato delle Quattro Tempora, sabato avanti la Domenica di Passione e sabato Santo.

La consacrazione episcopale è riservata al papa. Un vescovo pertanto non procede alla consacrazione di un altro vescovo, se non per mandato pontificio. Per la consacrazione, il prelato consacratore ha come assistenti, salvo dispensa, altri due vescovi.

Tutti gli altri chierici sono ordinati dal proprio vescovo, o con le lettere dimissorie di questi. I religiosi, come regola generale, sono inviati dal loro superiore al vescovo diocesano. Se si tratta solo della tonsura e degli ordini minori, certi dignitari ecclesiastici, anche se non godono del carattere episcopale, come i cardinali, gli abbati dei monasteri, possono conferirli essi stessi ai loro sudditi. Infatti, questi ordini sono di istituzione ecclesiastica, e la Chiesa può incaricare dei semplici sacerdoti ad amministrarli a coloro che sono sotto la loro autorità.

Al sacramento dell'ordine si possono avvicinare i riti della benedizione d'un abate, della consacrazione delle vergini, ed altri di questo genere, che hanno

una certa analogia con l'ordinazione, e fanno anche parte delle funzioni episcopali.

Nel rito che conferisce il sacerdozio e l'episcopato, è conservata l'usanza della concelebrazione. I neo-sacerdoti celebrano la messa insieme con il vescovo che li ha appena ordinati. Così pure il vescovo neo-consacrato celebra contemporaneamente e assieme al vescovo consacrante.

Una traccia di concelebrazione si riscontra anche nel rito della benedizione d'un abate.

Tutti i sacerdoti che assistono ad un'ordinazione sacerdotale prendono parte, ad un certo punto del rito, all'imposizione delle mani sopra gli ordinandi. I fedeli poi prendono parte al rito dell'ordinazione mediante il canto, per es. delle litanie dei Santi, ma in certi momenti essi sono pure interpellati dal vescovo ufficiante. Questi, per esempio, prima dell'ordinazione dei sacerdoti, « annuncia al clero e al *popolo* » l'intenzione sua di promuovere i candidati, e ricorda ai fedeli, che a questo riguardo, essi hanno causa comune con lui: « Voi obbedirete ad essi più facilmente, se darete il vostro consenso alla loro elevazione... ».

Il matrimonio. - Di questo sacramento sono gli sposi stessi i veri ministri. Il sacerdote è testimonio necessario per la validità. Questo sacerdote deve essere, sotto pena di nullità, il parroco del territorio, nel quale si contrae il matrimonio. Egli interroga gli sposi, i quali affermano, rispondendo alla sua domanda, la loro volontà di unirsi. Quindi benedice gli sposi. In ciò agisce come ministro. Questa benedizione si impartisce durante la messa, alla quale gli sposi assistono, e, secondo la rubrica del Messale, in essa si comunicano.

I sacramentali. - Il ministro legittimo dei sacramentali è sempre un chierico, il quale agisce secondo il potere che gli è stato conferito dagli ordini ricevuti, e secondo i limiti stabiliti dall'autorità ecclesiastica.

Le consacrazioni non sono valide se non sono compiute da un vescovo o da un sacerdote munito di permesso, avuto o dal diritto o da speciale indulto.

Le benedizioni possono essere date da qualsiasi sacerdote. Però ce ne sono di riservate al papa e ai vescovi. In tal caso un semplice sacerdote ha bisogno d'uno speciale permesso per darle lecitamente.

I diaconi e i lettori che ricevono nella loro ordinazione il potere di benedire, non fanno uso di questo potere che entro certi limiti previsti dal Diritto. Così, il diacono benedice il cero pasquale.

Gli esorcismi, che potrebbero normalmente essere praticati da coloro che hanno ricevuto l'esorcistato, sono invece riservati ai sacerdoti, muniti di speciale permesso. Tuttavia, gli esorcismi comuni che si trovano nei riti del battesimo e in diverse benedizioni, come quella dell'acqua, hanno per ministro lo stesso che amministra il sacramento o che procede alla benedizione.

La predicazione. - La predicazione, in quanto elemento del culto, si riallaccia alla celebrazione della messa o all'amministrazione dei sacramenti.

L'incarico e il potere di predicare spetta principalmente ai vescovi. I vescovi *devono* predicare nel loro territorio, e, in più, delegare, oltre ai parroci, altri predicatori in numero sufficiente. Nessuno può predicare senza il permesso del vescovo. Il parroco deve predicare tutte le domeniche e giorni festivi, alla messa. Il vescovo può ordinare che in tutte le messe, nei predetti giorni, sia

rivolta ai fedeli la parola di Dio. Egli ha la cura di provvedere per la predicazione di Quaresima e d'Avvento.

I predicatori debbono essere sacerdoti o diaconi; per eccezione possono essere chierici inferiori: mai laici, anche se sono religiosi.

I fedeli devono assistere assiduamente alle istruzioni religiose.

CAPITOLO TERZO. - I MINISTRI DELL'UFFICIO DIVINO

L'ufficio divino, da mattutino a compieta, viene celebrato pubblicamente con maggiore o minore solennità, tutti i giorni, dai canonici delle cattedrali e delle collegiate, come anche dai religiosi e religiose, tenuti al coro.

Nei giorni ordinari, un ebdomadario, per tutta la settimana, e secondo un turno prefisso, presiede l'ufficio dal suo posto consueto. In particolare, colui che presiede inizia le Ore con il *Deus in adiutorium...* e le termina con l'orazione.

Nei giorni di festa, per le Ore principali, intervengono più o meno numerosi degli officianti in piviale, per presiedere l'ufficio, per contribuire allo splendore del canto, per procedere alle incensazioni o altre cerimonie.

Il clero delle chiese parrocchiali e d'altre di minore importanza, non è tenuto alla celebrazione solenne dell'ufficio. Pure il senso cristiano esige che in queste chiese si celebri il più frequentemente possibile e con la maggior solennità, in tutto o in parte, la preghiera liturgica.

Prima della rivoluzione francese, molte chiese di Francia, anche nelle piccole città, conoscevano la celebrazione quotidiana di tutto l'ufficio, grazie evidentemente alla presenza d'un clero più numeroso ed al concorso intelligente delle confraternite di fedeli. Oggi non rimangono che i vespri, e a volte compieta, nelle domeniche. Non debbono, nè il clero, nè i fedeli rassegnarsi a vederli scomparire.

Quando anche un parroco dovesse cantarli da solo, con alcune poche persone, sarebbe ancora voce della Chiesa nella parrocchia desolata.

Nelle buone parrocchie, e nelle città, è sempre possibile assicurarsi un'assistenza discreta, specie se i fedeli prendono parte al canto. Piuttosto che abbandonare il poco che resta della partecipazione dei fedeli all'ufficio, occorre dedicarsi all'istruzione ed offrire loro sempre nuove occasioni allo scopo di interessarli all'ufficiatura sacra.

BIBLIOGRAFIA. — Per un'ampia trattazione scientifica dell'argomento vedi PH. OPPENHEIM, *Institutiones systematico-historicae in s. liturgiam,* T. VI: *Notiones liturgicae fundamentales,* Torino, Marietti, 1941, dove sono pure citate le più importanti pubblicazioni in materia. - COELHO, *Corso di liturgia romana,* Vol. I, pagg. 159-188, Marietti, Torino, 1935. - Circa il sacerdozio dei fedeli: P. G. RAMBALDI S. J., *Gerarchia e fedeli nel culto e nell'apostolato,* Roma, Ed. Paoline, 1935. - M. D'AMBRIÈRE, *Le sacerdoce du peuple chrétien,* Tequi, Paris, 1952. - A. PIOLANTI, *Sacerdozio dei fedeli,* in « Enciclopedia Cattolica », t. X, coll. 1944-1950, con ampia bibliografia. - Intorno alla partecipazione dei fedeli alla Messa: G. BRINTRINE, *La santa Messa,* 2ª ediz., Roma, Edizioni liturgiche, 1953. - Ved. Appendice del P. Bugnini. - Card. LERCARO, *A Messa, figlioli,* Uff. Tec. Org. Arcivescovile, Bologna, 1955. - Per la parte cerimoniale: E. M. VISMARA, *Le funzione della Chiesa,* Torino, S.E.I., 1936.

P. BAIARDI

V

LA CHIESA

PARTE PRIMA - STORIA DELLA COSTRUZIONE DELLE CHIESE

CAPITOLO PRIMO. - DALLE ORIGINI A COSTANTINO

Le case private, primi luoghi di culto per i cristiani. - Un istinto storicista poco avvertito potrebbe spingerci a cercare una origine giudaica nelle prime chiese cristiane; ma i testi più antichi e più sicuri ci vietano ogni ricerca in questa direzione. E' vero che nel libro degli Atti è detto che i primi cristiani di Gerusalemme assistevano devotamente alle riunioni del Tempio, ma certo non per celebrarvi la propria liturgia. In quell'epoca primitiva il culto dei cristiani era doppio: giudaico nel Tempio e specificatamente cristiano od eucaristico in altri luoghi. Gli Atti ci dicono inoltre che essi non si mescolavano con i Giudei e che anche nel Tempio formavano dei gruppi a parte; ma questi gruppi non tentarono mai di introdurre nella casa di Javè una usanza nuova o di ambientarvisi con i propri riti liturgici. I luoghi in cui essi assiduamente si recavano per sentire la parola degli Apostoli e per la frazione del pane erano le case di qualcuno di loro, senza dubbio dei più ricchi, quelli che potevano possedere delle vaste sale, più o meno decorate, di cui il Cenacolo primitivo sembra darci il tipo più comune.

Fuori di Gerusalemme la scissione fu ancora più radicale. Sappiamo che S. Paolo arrivando in una città si recava immediatamente alla sinagoga per predicarvi. Ma in nessun posto egli ripetè più di due volte il tentativo; e appena la comunità cristiana era formata, si metteva di per sè fuori della sinagoga e il nuovo gruppo doveva subito cercarsi, appena nato, una culla in una casa privata.

Questa fu il più delle volte la sorte delle prime chiese cristiane durante i primi tre secoli e in tutta l'estensione dell'impero: le cristianità in formazione ricevevano asilo per le loro riunioni liturgiche e per tutte le funzioni della loro vita in case private, alloggiando più o meno bene in edifici comuni, che erano al tempo stesso sale di predicazione, di pranzo, di distribuzione di soccorsi, e luoghi di culto propriamente detti. La disposizione composita della casa romana dell'epoca imperiale si adattava a questa varietà di usi. In Roma esistevano al tempo di S. Giustino († 163) parecchie di queste chiese domestiche.

Le prime chiese. - In quest'epoca si videro sorgere un po' ovunque delle chiese propriamente dette, che la persecuzione, lasciata all'arbitrio dei prefetti nelle province, rispettava o fingeva di non vedere. Questi edifici erano proporzionati alla comunità che dovevano ospitare. Pare ve ne fossero alcuni abbastanza grandi, se Giustino dice che accorrevano dalla città e dalla periferia, spesso anche lontana.

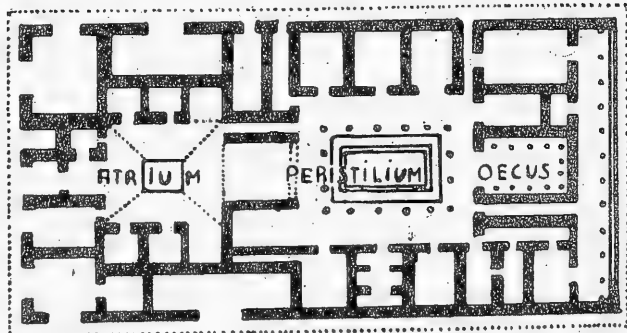
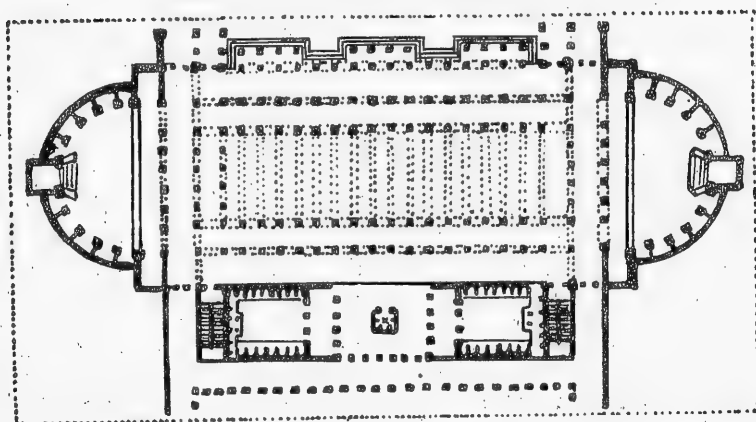
Quali le caratteristiche di queste costruzioni cristiane dei primi secoli? Si ispiravano, senza dubbio, ai primi luoghi di riunione in case private, generalmente le case patrizie, capaci di ospitare una assemblea di gente. Queste erano composte: 1°) d'una sala d'ingresso per i ricevimenti, l'*atrium*, aperta nel centro del tetto per dar luogo alla luce e all'impulvio delle acque; 2°) del *tablinum*, o sala di udienza, in origine anche sala da pranzo, aperta sull'atrio e sull'ambiente che segue: 3° del *peristilium*, un quadriportico su colonne, con in mezzo un giardinetto e sui lati le stanze private. In fondo, era una sala grande per gl'incontri di famiglia, detta *oecus*.

Questa struttura della casa greco-romana si prestava ottimamente alle assemblee cristiane. Nell'atrio si disponevano i catecumeni, nel peristilio i fedeli, distinti per sesso sui due lati; il clero officiava nella sala grande, aperta sull'assemblea dei fedeli. L'appellativo stesso di « domus ecclesiae » con cui si usò denominare le prime chiese, indica abbastanza chiaramente come queste si ispirassero alla domus romana negli elementi che bene si prestavano alle riunioni liturgiche (v. tavola n. 1).

Ma c'era nel mondo greco-romano un edificio pubblico che meglio rispondeva alle grandi assemblee: *la basilica*. Il nome deriva dall'ateniese « basilikè stoa » o portico in cui sedeva il re o l'arconte a rendere giustizia. A Roma, e nei principali centri dell'impero, la basilica era il luogo di pubbliche riunioni. Una vasta sala rettangolare aperta generalmente sul fianco longitudinale e preceduta da un portico (nartece), ripartita all'interno in tre o cinque navate da file di colonne portanti l'architrave e il tetto. La navata mediana era per lo più sopraelevata rispetto alle altre per dare luogo a finestre. Un'abside semicircolare completava da una parte, e talora da ambedue, la navata maggiore, portando le tribune del magistrato e degli oratori. Poichè la basilica serviva ad un tempo per i processi, per comizi, per incontri di affari. Si dava anche il caso di illustri famiglie che avevano annessa all'abitazione una basilica privata, come sala di adunanza e di consiglio. Due esempi sicuri li abbiamo nella casa del Flavi, sul Palatino, e nella villa Adriana a Tivoli.

Si comprende come tali edifici fossero presenti ai primi costruttori di chiese; bastava portarvi le varianti richieste da una assemblea liturgica e suggerite dalla casa romana. Anzitutto l'apertura ristretta al lato minore, opposto all'abside, per rendere l'ambiente concluso e raccolto. All'ingresso si annette un atrio quadriportico per il convegno dei fedeli e il soggiorno dei catecumeni, durante la celebrazione dei misteri. La tribuna dell'abside viene ingrandita per contenere il clero in funzione e l'altare; in fondo si dispone la cattedra del vescovo con intorno i seggi dei presbiteri. Ai lati del presbyterium si sviluppa un'ala trasversa, il transetto (trans-septum), luogo riservato ad alcune categorie.

Questo il tipo della basilica cristiana, che viene formandosi gradualmente nei primi secoli, passando da strutture molto semplici a quelle più complesse e ricche del IV e del V secolo.

DALLA DOMUS ECCLESIAE ALLA BASILICA CRISTIANA

Pianta di casa Romana

Basilica Ulpia - Roma

Antica Basilica di San Pietro in Roma

La chiesa delle Catacombe. - Sarebbe errato rappresentare la Chiesa dei primi secoli sempre nascosta nelle catacombe, perseguitata dalla polizia, come avvenne in Francia al tempo della rivoluzione, o nel Messico con la recente persecuzione. Ma è un fatto che tra i primi luoghi utilizzati per il culto cristiano ci furono anche le catacombe o cimiteri sotterranei.

Il culto dei morti era una delle rare attività sociali che fosse legalmente permessa durante l'impero e per la quale era consentito di costituire delle associazioni, dette « collegi funebri ».

I cristiani si rifugiarono al riparo di queste associazioni per legalizzare la loro esistenza collettiva e avere il diritto di possedere degli immobili. Riunioni di culto e agapi fraterne venivano celebrate agli inizi, nelle tombe e nelle gallerie trasformate, prolungate e appositamente sviluppate dalle cave di pietra e di pozzolana, così numerose nel sottosuolo della città. Queste gallerie aperte da una parte e dall'altra da loculi o cavità sepolcrali, allineate e disposte una sull'altra, davano accesso a delle camere più vaste, riservate alla sepoltura di cristiani più ragguardevoli, come pontefici, diaconi, martiri, membri di illustri famiglie. Non soltanto la sepoltura, ma anche l'anniversario del loro martirio veniva celebrato nelle catacombe. Non bisogna però considerare queste, come luoghi normali di culto, nè come rifugi sconosciuti alla polizia; al massimo le possiamo considerare come località nascoste che potevano risvegliare di meno, in caso di emergenza, la curiosità e la malevolenza della folla.

Le catacombe non erano chiese e la loro utilizzazione liturgica non sopravvisse alla pacificazione di Costantino. Esse però hanno esercitato una influenza notevole sugli usi liturgici posteriori. Il legame che stabilivano tra il culto del martire e quello dell'Eucarestia e che della tomba di un glorioso confessore della fede faceva un altare, si è conservato nelle nostre regole liturgiche, le quali prescrivono che i nostri altari siano ancora una specie di sepolcro, contenente almeno qualche particella delle ossa dei martiri. Incontreremo di nuovo questa importante regola liturgica quando parleremo della Dedicazione delle chiese. D'altra parte la decorazione pittorica delle catacombe, così ricca di simboli esprimenti i grandi misteri della nostra fede, specialmente quelli della sopravvivenza delle anime e della resurrezione dei corpi, e quelli dell'amore di Cristo e della Eucarestia, ha influenzato l'arte cristiana nell'epoca del suo primo sviluppo e ancora ai nostri giorni ispira elementi decorativi delle nostre chiese.

CAPITOLO SECONDO. - LE CHIESE NELL'IMPERO CRISTIANO

Edifici dell'epoca Costantiniana. - A questi pochi tratti sembra che si riduca l'influenza dell'arte e della liturgia delle Catacombe sugli sviluppi ulteriori del culto cristiano e sull'adattamento dei luoghi sacri. Al contrario le chiese propriamente dette dell'epoca delle persecuzioni hanno dato origine direttamente a quelle dell'epoca posteriore, ed hanno lasciato una influenza ancora viva ai nostri giorni.

Infatti è stato proprio il tipo della basilica paleocristiana che ha ispirato tutte le costruzioni grandiose del IV secolo, sia in Occidente che in Oriente.

E' vero che sono state introdotte ben presto delle varianti; tuttavia è sempre facile riuscire a distinguere il tipo primitivo. Ora la pianta della basilica cristiana è quasi sempre quello di una croce latina; navata, transetto e abside formano in modo appariscente le quattro braccia ineguali.

Le navate laterali, l'atrio e il sistema delle aperture per l'ingresso e per la illuminazione, tutto ciò è già abbastanza nettamente caratterizzato fin dalle origini e offre il disegno generale delle chiese cristiane, tal quale si è perpetuato di secolo in secolo. D'altra parte la liturgia eucaristica occidentale, almeno nell'usanza che è sopravvissuta quasi universalmente, è sbocciata a Roma nelle case patrizie e soprattutto al Laterano.

Onde si spiega come anche il tipo di costruzione latina abbia influenzato in maniera incancellabile le nostre usanze liturgiche. Supposto che i primi edifici liturgici del culto siano stati circolari o a forma di stella o di croce a braccia uguali, le particolarità delle cerimonie avrebbero certamente avuto una regolamentazione diversa da quella che hanno.

Le basiliche latine. - Diamo a questo gruppo di costruzioni l'epiteto di latine non perchè esse si trovino soltanto nei paesi latini, ma perchè non le troviamo più in Oriente dopo la fondazione dell'impero Bizantino. Esse si ispirano più direttamente alle basiliche civili di un tempo, ma presentano tra loro maggiori affinità che non queste.

Le parti essenziali sono quelle che noi conosciamo: una navata centrale, due o quattro navate laterali separate da file di colonne, un transetto, un'abside. Talora si incontrano anche tre absidi, o in testa alle tre navate, oppure in testa ai due bracci del transetto, più la navata centrale secondo una pianta d'origine orientale, detta trifogliata. L'entrata principale della basilica è all'estremità opposta all'abside ed è riparata da un *nartex* o portico, spesso preceduto da un *atrium* o cortile quadrangolare chiuso da altri portici, ornato al centro da una vasca con una fontana (è l'eredità trasformata dell'impulvio romano) od anche, come altri suppongono, della vasca abluzionale del Tempio.

La navata centrale, più elevata delle altre, è rischiarata da finestre, aperte nei muri al di sopra delle navate laterali; qualche volta queste navate laterali sono sormontate da tribune, dette « matronei » perchè riservate alle donne. In genere l'armatura in legno al soffitto era visibile, raramente veniva ricoperta da un soffitto. Una parte importante s'introduce: *la confessione*, specie di scavo praticato nel sottosuolo del santuario, dove sono deposte le reliquie del martire a cui è dedicata la chiesa. Così, l'idea di cui abbiamo visto la nascita nelle catacombe, prosegue il suo cammino.

Nessuna decorazione esteriore. La facciata è semplice, i materiali di costruzione sono comuni. Tutta la ricchezza dell'ornamentazione era riservata per l'interno, rivestito di marmi o di stucchi policromi, ornato di mosaici tanto sui muri che sul pavimento. La scultura vi è appena accennata. Motivi di decorazione delle Catacombe, immagini del Cristo, della Vergine e dei Santi si fondono con ornamenti presi dall'arte classica od orientale. L'insieme è di un grande splendore, ma la costruzione viene fatta in fretta, con materiali comuni sì che quasi nessuno di questi edifici è sopravvissuto. Tra le basiliche maggiori del IV secolo si è conservato soltanto S. Maria Maggiore (interno) e tra le minori S. Sabina del V secolo.

Una norma generale, senza dubbio anteriore all'epoca cristiana, vuole che tutte queste chiese siano orientate, cioè che la testa della croce rappresentata dall'abside, sia voltata verso l'oriente.

La storia dell'orientazione delle chiese è alquanto complessa a motivo dei cambiamenti di posizione assunti dal celebrante nella preghiera liturgica. Dapprima egli celebrò rivolto verso il popolo, poi prevalse l'uso di celebrare con le spalle rivolte al popolo. Quando si parla di « preghiera rivolta verso oriente » è necessario quindi precisare se si vuol riferire al celebrante nella sua antica posizione (cioè rivolto verso il popolo) oppure al popolo nella sua sempre identica posizione (cioè rivolto verso l'abside della chiesa). Il non aver tenuto nel debito conto questa evoluzione nell'atteggiamento liturgico sacerdotale ha reso spesso contrastante la traduzione in termini architettonici dell'antica norma liturgica, che regolava l'orientazione delle chiese.

A questo proposito citiamo una pagina del Costantini: « I pagani costruivano i templi rivolti ad oriente, quasi presentendo che di là sarebbe venuta la salute; gli ebrei costruivano le sinagoghe rivolte verso Gerusalemme, la città del tempio del Dio vero, nel quale continuamente si offrivano sacrifici e preghiere. Quest'uso passò ai primi cristiani i quali, pregando, amavano rivolgersi verso oriente perchè di là è venuta la salute e Cristo stesso è chiamato nella S. Scrittura col nome di Oriente. Anche nella liturgia è detto « Oriens, splendor lucis aeternae, et sol justitiae ».

Non si hanno notizie sicure sull'orientazione delle chiese costruite prima della pace di Costantino, ma subito dopo l'uso dell'orientazione viene quasi generale.

Le *Costituzioni Apostoliche*, documento molto importante del IV o V secolo, fanno obbligo al sacerdote di celebrare la S. Messa rivolto verso oriente: l'*Ordo Romanus I* ricorda che il Pontefice celebrando i sacri misteri teneva uguale posizione. La celebrazione era fatta in faccia al popolo, di conseguenza la facciata del sacro edificio era rivolta ad oriente mentre l'abside guardava l'occidente; tale è l'orientazione di S. Pietro in Vaticano e di S. Giovanni in Laterano.

In seguito prevalse l'uso di celebrare i sacri misteri volgendo le spalle al popolo e ciò portò con sè la necessità di costruire l'abside verso oriente. Da allora, cioè dal secolo V, tutte le chiese quasi senza eccezione, furono *orientate*, cioè ebbero la facciata ad occidente e l'abside ad oriente. Per cui innumerevoli sono oggi le chiese grandi e piccole nelle città e in umili paesi di pianura e di montagna, che questa legge osservano quasi costantemente. Il punto d'oriente al quale gli edifici sacri costruiti con maggior esattezza sono rivolti, è quello che corrisponde al punto ove sorge il sole all'equinozio di primavera e d'autunno...

Al principio del sec. XVII si cominciò a trascurare questa tradizione tanto che poi andò in completa dissuetudine e le chiese furono costruite con l'abside rivolta verso tutte le direzioni. Conviene oggi di farla rivivere? Credo che bisogna rispondere affermativamente in linea generale: in pratica bisognerà accordare molte eccezioni » (*Costantini*, *Fede e arte*, vol. I, pagg. 27-28).

Utilizzazione delle basiliche ai fini della liturgia: E' facile immaginare come le diverse parti di queste chiese furono adattate al culto.

Il vescovo, che presiedeva, aveva il suo seggio o *cattedra* addossato al fondo della basilica. Da tutte e due le parti lo attorniava un banco, che seguiva la forma semicircolare del muro, e che serviva di seggio per i sacerdoti: donde il nome di *presbiterium* dato a questa parte della chiesa. L'altare è più avanti, vicino al transetto, dove stanno i cantori e il clero minore: questo è il *chorus* o coro, munito di amboni per le letture (profezie, epistola, vangelo), e chiuso da un cancello in marmo, *cancellus*. Una specie di trabeazione sostenuta da colonne e ornata di lampade (pergula) separava l'altare dal coro, origine della *iconostasi* orientale e della balaustra delle chiese occidentali. La navata centrale era occupata dai fedeli, gli uomini dalla parte destra e le donne a sinistra. Notiamo qui che il senso di queste parole deve intendersi in rapporto alla posizione del vescovo, che presiedeva e che officiava rivolto verso l'uditorio. Le nostre rubriche moderne designano ancora per parte destra quella del vangelo o del nord e per parte sinistra quella dell'epistola o del sud. « Nella prassi primitiva coll'orientamento della chiesa, la destra dell'altare e del celebrante stava a mezzogiorno e costituiva il posto d'onore riservato al canto del Vangelo e la parte dove stavano gli uomini col *senatorium*; la sinistra invece era a settentrione, dove si leggeva l'epistola e stava il sesso femminile col matroneo. Invertita la posizione del celebrante e dell'altare, avrebbe pure dovuto mutarsi la destra e sinistra dell'altare; ma ciò non avvenne, o meglio, non fu riconosciuto, e così la destra restò riservata all'Epistola, la sinistra al Vangelo » (Righetti, *Storia liturgica*, Vol. I, pag. 416).

Le tribune erano riservate a personaggi importanti, alle vergini e alle vedove consacrate a Dio.

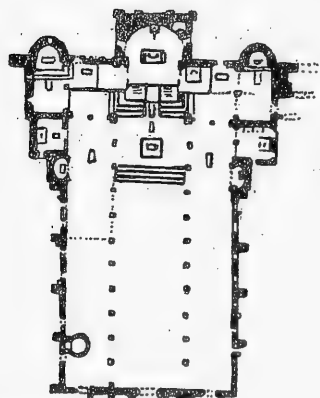
Gli accessi della basilica avevano anch'essi utile scopo. Nei porticati dell'*atrium* stavano le categorie di fedeli non ammesse all'interno, catecumeni e penitenti. Infine l'edificio non era isolato; sulle gallerie si aprivano delle sale, delle costruzioni annesse correvano lungo tutta la navata; là si trovava il *sacrarium*, che noi diremmo sacrestia; là abitavano il vescovo e il suo clero, si ospitavano i poveri e si facevano le distribuzioni di viveri.

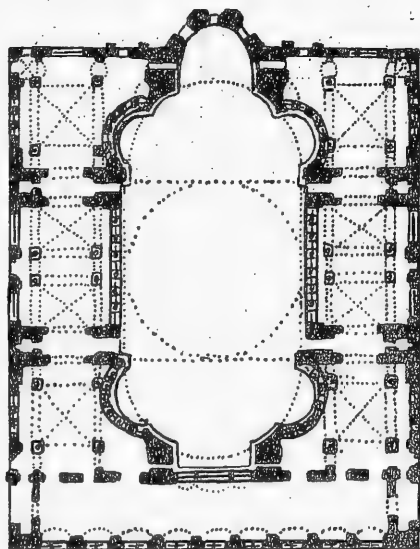
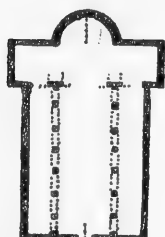
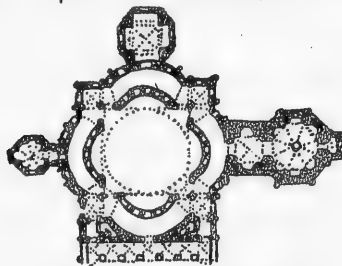
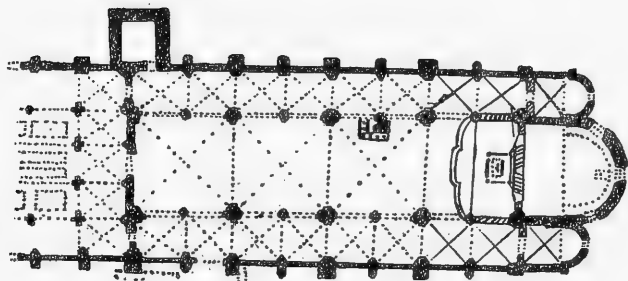
I campanili non esistevano all'epoca primitiva: essi non appaiono prima del VI o forse anche dell'VIII secolo.

Chiese bizantine. - In oriente l'arte delle basiliche presenta dei caratteri proprii, influenzati dall'architettura di quei paesi, anteriore all'epoca classica. A volte sono delle chiese rettangolari, come quelle d'occidente, ma più spesso sono edifici a impianto centrico, rotondi, ottagonali o a croce greca, coperti da volte e sormontati da una cupola. Qualche volta l'aggiunta di navate laterali, di tribune, di un abside o di un nartece avvicina queste chiese alle basiliche latine. La forma ottagonale o rotonda è stata importata in occidente per la costruzione di battisteri o di mausolei. In questi diversi tipi numerose sono le varietà. L'ornamentazione interna è sempre molto ricca.

Così si forma lo *stile bizantino* che dominerà in tutto l'oriente, e influenzerà anche la costruzione e soprattutto la decorazione delle chiese d'occidente. L'epoca bizantina in architettura si estende per tutta la durata dell'impero di Costantinopoli, dal IV al XV secolo; ma il suo periodo più bello, detto periodo giustinianeo, è quello che va dal VI secolo a metà dell'ottavo.

La caratteristica che noi possiamo individuare nello stile bizantino è la cupola.

DALLA BASILICA LATINA ALLA CHIESA ROMANICA

Basilica di Aquileia

Santa Sofia di Costantinopoli.

San Lorenzo di Milano.

Piante di Basiliche Latine

Milano - Basilica di S. Ambrogio.

Questa non è solo riservata agli edifici di forma rotonda o poligonale, ma domina anche le chiese a navate, e può coronare non soltanto il punto centrale dell'edificio, ma anche altri spazi, grazie a ingegnosi procedimenti di raccordo (pennacchi, trombe). Così si arriva alle chiese con più cupole, che sono allineate e addossate le une alle altre e dànno risalto all'abside, al portico, alla navata, alle braccia del transetto, e disegnano vigorosamente all'esterno la pianta a croce dell'edificio. La linea delle cupole non è sempre e dovunque la stessa. Schiacciate alle origini, come quella di S. Sofia a Costantinopoli, e comunicanti all'edificio un'impressione di pesantezza, esse vanno alleggerendosi e liberandosi dai pennacchi, e posano direttamente non più sulle navate, ma su tamburi, forati da alte finestre ed elevati da colonne. L'esterno prende un aspetto più slanciato, e le diverse parti della chiesa, più disarticolate le une dalle altre, si mettono in risalto a vicenda.

La pianta interna di queste basiliche è sempre quella che abbiamo descritto: vi si può trovare come in Occidente le navate parallele, le tribune, il transetto, il santuario separato dal coro. La barriera che abbiamo visto segnare questa separazione, la *pergula*, prende un'importanza sempre maggiore. Essa diventa una vera e propria chiusura che impedisce non solo l'accesso, ma anche la vista e che isola il celebrante durante le parti più importanti del sacrificio. In ciò noi riconosciamo l'iconostàsi delle chiese orientali con le porte ora aperte, ora chiuse, con una ricca ornamentazione di immagini sacre davanti alle quali sono accese delle lampade.

La decorazione diventa ognor più sontuosa. Quella dell'esterno è meno povera che non all'epoca primitiva; soprattutto a partire dal IX secolo, essa utilizza la policromia naturale dei materiali con l'alternare la pietra e il mattone di colori diversi. Nell'interno si nota un impegno anche maggiore. La scultura interviene con moderazione, il mosaico e l'affresco vi spandono tutti i loro splendori, coprendo non soltanto le volte e le absidi, ma spesso le mura e i pilastri; anche il suolo è ricoperto da ricchi pavimenti.

Il mosaico ha valore soprattutto per il colore. Poche tinte fondamentali, ma messe molto bene in risalto, e l'oro vi è profuso abbondantemente. Gli ornamenti simbolici e le scene storiche si avvicendano in proporzioni variabili secondo le epoche: alle origini i soggetti erano per lo più simbolici; poi diventano quasi esclusivamente storici negli ultimi secoli. Non si devono cercare in essi nè movimento, nè grande varietà di atteggiamenti: alcune scene, pochi personaggi, disposti simmetricamente e rigidi nei loro drappeggi. Un'arte insomma ieratica ed astratta, altamente spirituale e suggestiva, come possiamo vedere nelle chiese bizantine di Ravenna, S. Apollinare Nuovo, S. Apollinare in Classe e S. Vitale.

CAPITOLO TERZO. - I GRANDI STILI OCCIDENTALI DEL MEDIOEVO

§ 1. *La Chiesa romanica.*

All'epoca della migliore fioritura dell'arte bizantina, la civiltà in occidente era quasi sommersa dalle orde barbariche. Un tentativo di rinascita culturale iniziato da Carlomagno non durò più di quanto durasse il suo fugace impero d'occidente. Bisogna attendere il secolo XI per assistere ad un risveglio.

Press'a poco verso il mille, dice un cronista che si cita spesso, il suolo cristiano si ricopre di una bianca veste di chiese: e nello stesso periodo nasce uno stile nuovo, quello che si suole denominare *romanico*, indicando così la sua filiazione dall'arte costruttiva dei Romani, senza pregiudizi di influenze esotiche, greche, orientali, e soprattutto bizantine, specie nella decorazione.

Caratteri generali. - Come lo stile bizantino era caratterizzato dalla cupola, così questo nuovo stile è caratterizzato dall'impiego quasi costante della volta: volte a tutto sesto e volte a crociera. Alla pianta cruciforme della basilica latina, di una o di tre navate, con un transetto e un'abside semicircolare, gli architetti romanici portano con la copertura a volta un organismo architettonico più articolato e massiccio. Loro innovazioni sono il deambulatorio intorno al coro e le cappelle che lo coronano, le loggette all'esterno, i portali strombati e riccamente scolpiti.

Un complesso grazioso e severo, ad un tempo, assolutamente originale, sia all'esterno che nell'interno: una bell'opera, saggiamente equilibrata ma non sprovvista di fantasia; una chiesa vasta, raccolta, accogliente, adatta tanto alle funzioni corali di un monastero benedettino o cistercense, quanto alla vita liturgica di una cattedrale o di una parrocchia di campagna.

L'esterno. - Si può dire del romanico che è uno stile classico: primo per la maniera armoniosa con cui si riattacca al passato e prepara l'avvenire, e poi perchè subordina logicamente tutto, nell'edificio alle linee maestre. Nondimeno la fantasia degli artisti non è messa a freno, anzi si può dire che mai si lasciò andare con maggior libertà. Essa si esercita soprattutto nella parte decorativa; e con questo non intendiamo soltanto la scultura dei capitelli, così ricchi di figure e di motivi fantastici; vogliamo soprattutto parlare di due elementi importanti per la bellezza delle nostre chiese: la facciata e le torri.

Mentre le facciate delle basiliche latine sono povere e prive di ornamento, mentre la decorazione delle facciate bizantine rimane preoccupazione molto secondaria per il costruttore, le grandi facciate romaniche invece sono imponenti e sapientemente disposte. Sia che si tratti di un nartece robusto o di portici leggeri o di portali scolpiti, ornati da graziosi archivolti, da timpani maestosi e da una infinità di statue, come nel portico reale di Chartres, la facciata è diventata nell'edificio romanico il pezzo decorativo per eccellenza; quasi una efflorescenza vivente della pietra, che sotto l'azione creatrice dell'artista, in comunione della fede di tutto il popolo, è stata generata non soltanto dai corpi, ma dalle anime; si è fatta vivente, sensibile, parlante: è riuscita a far vivere sotto i nostri occhi il dramma interiore della nostra stessa vita. Si può rimproverare alla scultura romanica, in alcuni esemplari, una certa primitiva rozzezza, una rigidità che risente dell'influenza bizantina; si può trovare la sua flora un po' troppo convenzionale, la sua fauna un po' troppo fantasiosa; ma dall'emozione non ci si può difendere di fronte alle sue grandi composizioni, che generano nella nostra anima l'espressione forte e sincera dei sentimenti più vitali.

Dopo la facciata, il secondo grande ornamento delle chiese romaniche è la torre. La torre che è nata in territorio latino in epoca molto tardiva, è una delle parti essenziali di ogni chiesa cristiana. Ne occorre almeno una che serva da campanile; ma l'architetto romanico, dovunque ha potuto, non si è contentato di

quella. Con torri egli ha inquadrato la facciata, ne ha piantato a ciascun lato del transetto, con un'altra ancora ha coronato l'incrocio delle navate. Quest'ultima serve da campanile e da tiburio e diventa la lanterna, cara ai costruttori cistercensi (es. abbazia di Chiaravalle presso Milano). Se la massa pesante delle chiese romaniche sembra appiattirle al suolo, le loro torri le costringono a guardare al cielo e comunicano loro una leggerezza, un movimento verso l'alto a cui non resistono nè il peso dei loro contrafforti nè la pesantezza delle loro navate.

Le cripte e i chiostri. - Alcune parti annesse servono a dare agli edifici romanici l'aspetto imponente e la composizione monumentale: sono le cripte che si ispirano alla *confessione* delle basiliche latine e, collocate sotto l'altare principale, servono alla conservazione delle reliquie del santo patrono. Presero spesso delle proporzioni grandiose, sino a diventare delle vere chiese sotterranee. Così pure i chiostri, trasformazione dell'atrio romano, trasportato su uno dei fianchi della chiesa. Sulle gallerie del chiostro si aprivano le abitazioni del capitolo o della comunità monastica, officiante nel santuario, e nel terreno recinto si accolsero i sepolcri dei canonici o dei religiosi. Esempi bellissimi di chiostri si hanno a Roma, a S. Paolo, al Laterano, a S. Lorenzo fuori le mura.

La decorazione interna: le vetrate. - Il biancore della pietra non è l'unico ornamento di cui si riveste la chiesa romanica. Essa non rigetta nessun elemento offerto dalla tradizione e non si priva dell'ebbrezza del colore. Le pitture murali si ispirano direttamente alla scuola bizantina, per la scelta dei soggetti, la maniera di trattarli e di dividerli; non ignora il mosaico di cui si serve soprattutto nella pavimentazione; ma la sua grande trovata decorativa all'interno è la vetrata, che lo stile romanico non ha inventato, come non ha inventato il resto, ma ne sa fare un uso tutto nuovo, avendo trovato il mezzo, grazie alla rete di piombo con cui lega le figure, di riprodurre non soltanto dei piccoli soggetti allegorici e primitivi, ma dei personaggi vivi e delle vere scene di storia. L'arte è ancora agli inizi, ma crescerà.

Lo si arguisce dal modo con cui sa valersi dei differenti procedimenti di ornamentazione, sia all'esterno che all'interno: la chiesa romanica realizza già quello che la sua figlia, la chiesa gotica, porterà al più alto grado di perfezione, cioè l'istruzione religiosa del popolo per mezzo della immagine dipinta, scolpita o luminosa. E' tutto un mondo biblico di attesa o di realtà eterna, dove essa introduce i fedeli, nutrendo in essi la fede, la speranza, la carità per mezzo dei suoi dogmi, delle sue promesse e di tutta la linfa traboccante dei suoi misteri.

Scuole e tipi diversi. - Le linee costanti dello stile suaccennato non sono a scapito dell'originalità delle diverse scuole o maestranze, varie di indirizzo da regione a regione.

In Italia abbiamo sei o sette tipi diversi: il *lombardo* diffuso nelle regioni del Nord dai maestri comacini e caratterizzato dall'impiego delle volte a crociera, dalle fronti a capanna, da robuste strutture. Chiesa madre può considerarsi la basilica di S. Ambrogio a Milano, che nella successiva elaborazione (sec. IX-XI) segna lo sviluppo completo dello stile. Su questo tipo furono costruite le principali chiese della Lombardia, del Piemonte e della valle

Padana, dal S. Michele di Pavia alle cattedrali di Modena, Parma, Piacenza, Cremona, Casale, ecc., tra l'XI e il XII secolo.

Le altre regioni d'Italia presentano tipi di romanico molto diversi: il tipo *pisano*, diffuso in Toscana, in Sardegna e nella Corsica, caratterizzato da sovrapposti piani di loggette sulle fronti e da striature orizzontali bicolori; il tipo *fiorentino* d'una classica compostezza ed eleganza, ritmato da tarsie marmoree all'esterno e negl'interni (es. S. Miniato al monte); quello *laziale* erede dell'arte basilicale e adorno dei magnifici intarsi cosmateschi; i gruppi *umbro-marchigiano* e quello *campano-pugliese* dalle ampie fronti serene e dalle robuste torri; e finalmente il gruppo *siciliano*, che fonde elementi bizantini, arabi e normanni in una sintesi originalissima.

Nessun altro paese d'Europa presenta una tale stupenda varietà ed originalità creativa come l'Italia comunale dell'XI-XII-XIII secolo.

La scultura si svolge dalle forme robuste dei maestri « lombardi » a quelle più raffinate del centro e del sud, fino alla rinascita dei Pisani. L'arte musiva intesse, dal S. Marco di Venezia al Duomo di Monreale, i complessi più vasti e più splendidi che esistano al mondo. La pittura passa dalle astratte figure bizantine alle forme vive e piene di un Cavallini, di Cimabue, che già fanno presagire il rinascimento.

In Francia, e sui confini del nord e dell'est, si contano una dozzina almeno di scuole romaniche, a cominciare dal periodo carolingio fino all'XI secolo, quando si afferma il gotico: la scuola di Provenza, della Linguadoca, di Normandia, dell'Ile-de-France, dell'Alvergna; la scuola borgognona, la renana, ecc. Pure in *Germania* l'arte romanica ebbe intensa vitalità, tra il X e il XII secolo, resistendo lungamente alle pressioni del gotico, provenienti dalla Francia.

Meravigliosa stagione per l'arte sacra, quella del romanico, dove il ridestarsi del genio latino, dopo la notte barbarica, trovò ispirazione nel fervore religioso delle masse e nell'intensa vita delle istituzioni comunali.

§ 2. *La Chiesa gotica.*

Se l'arte romanica è maestra di potenza costruttiva, si può dire che l'architettura ogivale o gotica è generatrice di splendore. La prima dà agli uomini una visione di cielo, la seconda ve li fa salire. Il semplice paragone di due edifici, come il S. Ambrogio e il Duomo di Milano, mette in risalto tutta la differenza che separa queste due concezioni, derivate una dall'altra. Il gotico non farà che continuare logicamente i principi e i procedimenti del romanico; dall'arte del secolo XI a quella del XIV c'è una continuità senza fratture. Vi si può vedere l'evoluzione d'un medesimo tipo, dal modello più semplice al più ricco, che raggiunge l'apice di sviluppo nel secolo XIII.

Nuove forme di costruzione. - Ogni sviluppo nell'arte architettonica deriva da un progresso tecnico. E anche qui il progresso si realizza nella volta. Invece delle volte a botte uniformemente semicircolari da un capo all'altro della navata, e della semplice volta a crociera (ottenuta per mezzo della compenetrazione reciproca di due volte a botte e assai frequente già nel romanico), gli architetti del XII secolo immaginarono la volta a nervature, quasi un'armatura in pietra, costituita dai costoloni diagonali (*ogive*, dal latino *augere* = raf-

forzare) e da archi perimetrali a sesto acuto, incastrati nei muri. I costoloni portano il peso delle volte e lo scaricano sui piloni a fascio. A controbilanciare queste spinte, si sono gettati contrafforti innalzati a guglia ed archi rampanti, i quali concorrono a creare un organismo architettonico equilibrato ed ardito, agile e robusto. I muri cessano di essere l'elemento essenziale per la solidità dell'edificio e si possono traforare a grandi finestre, dalle quali inonda la luce, rendendo più aerea la struttura del tempio. Un'architettura insomma, composta di archi e fasci di nervature, che si potrebbero immaginare spogli di tutte le parti polpose dell'edificio (muri e volte), quasi a designare il puro anelito religioso dello spirito.

Al posto di un edificio massiccio e statico, quale quello romanico, abbiamo una costruzione dinamica, articolata, robusta, capace delle combinazioni più audaci e seducenti, dove la purezza della linea e l'armonia del disegno fanno da ossatura alle invenzioni più inattese e incantevoli.

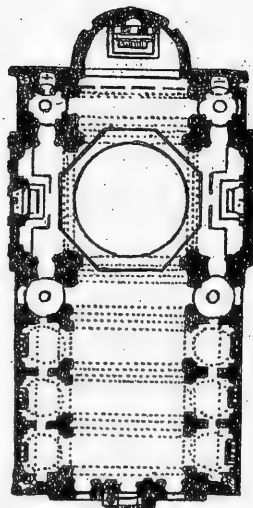
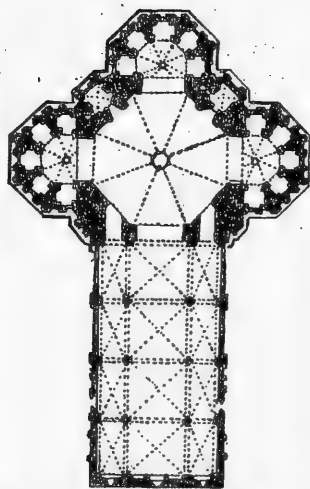
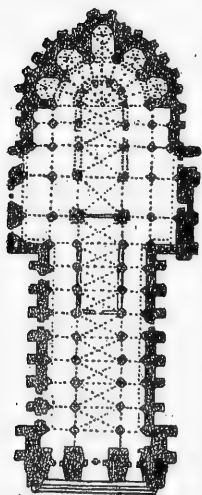
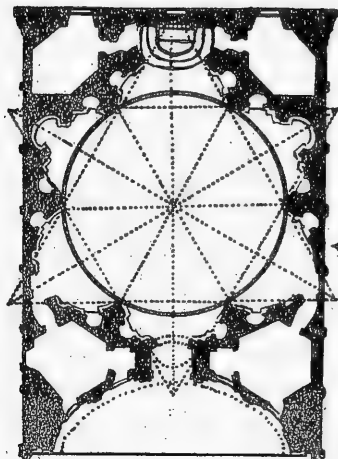
La pianta. - La pianta della chiesa gotica è generalmente a croce latina, a tre navate, eccezionalmente a cinque, in grandi cattedrali. Il transetto sorpassa i muri laterali delle navate e finisce in quadro, talora in semi-esagono. Il coro è di grandi dimensioni, quasi sempre a forma poligonale; nel deambulatorio si moltiplicano le cappelle raggianti.

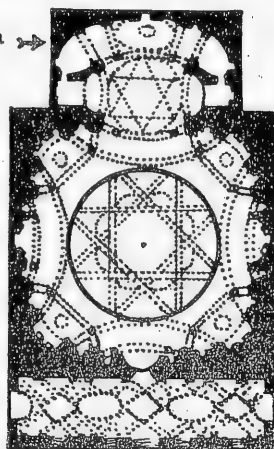
La fronte. - Fin dal primo incontro la cattedrale gotica lascia ammirati per l'imponenza della sua mole e per la grazia dei ricami in pietra. Anzichè il nartece o il prònao, vi accoglie il *portale* aperto a strombatura, come un invito, e riccamente scolpito. Ogni porta in corrispondenza delle navate ha il suo portale: più grandioso quello centrale, minore le altre, spesso legati l'uno all'altro a catena.

Cordoni di pietra lisci, tortili, infiorati; bassorilievi, mensole e statue animano i portali fino al timpano, ove appare Cristo fra i Santi e la Vergine incoronata Regina. E dai timpani il canto della pietra si dispiega nei trafori del rosone, delle finestre e delle loggette, su per le lesene e per i pinnacoli, in un crescendo di esaltazione che afferra e talora dà le vertigini.

Queste grandiose sinfonie murali cantano la gloria di Cristo, Re e Giudice, che trionfa dei suoi avversari; cantano le grandezze di Maria e ne raccontano la storia, dalle prime profezie che l'annunciano, fino all'assunzione e all'incoronazione; oppure rievocano le leggende dei Santi locali, fondatori di chiese, martiri, vescovi, abati. Un'arte statuaria che parte dall'astrattezza e dal rigidismo bizantino e acquista via via maggior libertà e realismo: un realismo interiore e spirituale dapprima, quindi più umano e naturalistico persino, così da preludere al Rinascimento.

In quest'arte, per quanto diverse siano le forme, troviamo un'anima, una intenzione molto chiara: iniziare fin dall'ingresso il fedele alla conoscenza dei misteri di cui dovrà nutrirsi; dare una visione d'insieme di questa religione divina ed umana, dove tutto è organicamente connesso; una traduzione scultorea, la più intuitiva al popolo, dei grandi trattati teologici.

La scultura non si limita d'altronde a queste pagine introduttive, ma si svolge lungo i fianchi, penetra nell'interno a dare movimento e grazia a tutto l'organismo architettonico. Rosoni e trafori di finestre, capitelli e chiavi di volta, pietre tombali e pergami, ornamenti d'ogni specie fanno fiorire in bellezza la

Cattedrale di Reims. - S. Maria del Fiore, Firenze. - Chiesa del Gesù, Roma

Guarini: Chiesa di S. Lorenzo. Torino.

Borromini: La Sapienza. Roma.

pietra, il ferro, il bronzo, il legno. Storie di Cristo e della Vergine, leggende di santi si svolgono sui pannelli del coro, sulle porte delle cattedrali e dei battisteri, come a Firenze.

Le Torri. - Maggiore importanza acquistano le torri ad accrescere lo slancio verso l'alto della chiesa gotica. All'incrocio del transetto non c'è più la cupola e nemmeno la lanterna, salvo qualche raro caso; ma spesso la guglia, acuta come la voce di un bimbo e ardita come la preghiera di una santa, che pare toccare e trapassare il cielo.

Nella pianta di molte chiese, due campanili erano previsti a ciascuna delle tre facciate, ma in nessun posto, eccetto a Laon, essi sono stati realizzati. A Parigi, a Rouen, a Reims gli strati inferiori dei campanili innalzano fino all'altezza della sommità delle navate le loro piattaforme rettangolari e nude. Chartres ne ha ancora due di più, che inquadrano anche l'abside. In certi luoghi come ad Anversa e a Strasburgo, un unico campanile si innalza sulla facciata, solitario e maestoso.

Se i portali sono l'*Ecclesia docens,* queste torri protese al cielo sono l'*Ecclesia orans,* con una forma di preghiera che non cessa mai e che si espande sempre. Quand'anche fossero la sola voce che canti ancora la gloria del Signore e i suoi benefici, l'unica liturgia della terra ritornata pagana, non cesserebbero di far salire in alto il cantico di tutta la terra: *Benedicite, omnia opera Domini, Domino.*

L'interno della chiesa nella luce multicolore delle vetrate. - Ma la fronte è appena il primo tempo di questa mirabile sinfonia. Entriamo nell'ora in cui l'officiatura sta per iniziare: le nove del mattino, l'ora della Pentecoste. Da tutte le aperture dei muri, dalle finestre delle cappelle e dei chiostri, dai rosoni immensi della facciata e del transetto, lo Spirito di Dio aleggia e scintilla. La gloria di questa figlia del Re è tutta all'interno ed è il mistero della sua luce, il suo azzurro celestiale, il suo rosso di fornace e i suoi ori che si sciolgono in soavi tonalità. E' la luce che anima la cattedrale gotica; in essa noi scorgiamo il senso e la bellezza di ciascuno dei suoi organi, la maestà di questo coro immenso, che si snoda in liriche movenze, si fonde in sinfonie di linee e colori. L'occhio, che d'un colpo ha scalato tutta l'altezza dell'edificio, ridiscende con volo meno rapido e si ferma a contare e ad esaminare i piani, lo svolgersi e il raccordarsi delle linee splendide nella loro agilità ed armonia. Quindi la teoria delle grandi finestre attraverso le quali fiotti la luce solare inondano la navata centrale.

Le grandi navate parallele ci commuovono con la loro fedeltà nel guidarci, strade facili e sicure, dove non è da temere una svolta che ci possa inquietare. Ma ecco che, al limite del transetto, esse si separano. Quella centrale ci immette nel santuario sopraelevato e radioso come un cielo; quelle laterali si curvano l'una di fronte all'altra, e si ricongiungono al fondo, mostrandoci di passaggio l'infinita varietà delle devozioni delle loro cappelle. Allora le volte ci rivelano tutta l'abilità di cui sono capaci, e moltiplicano le combinazioni dei loro archi secondo piani che sconcertano, ma non perdono mai l'equilibrio.

La chiesa gotica vista dall'esterno. - Abbiamo visto la facciata principale con i portali e le torri, ma occorre mirare l'insieme, ponendoci su di

un lato, a qualche distanza dall'abside. Allora si vede e si sente come la logica interna dell'edificio, il segreto delle sue linee, la chiarezza della sua pianta, lo sviluppo delle sue potenti strutture, il concatenamento necessario e nel tempo stesso libero delle varie parti, è una sinfonia che la pietra canta e che rapisce l'uomo. Se volete apprezzare il contorno di un'abside, l'eleganza di un arco rampante, la pesantezza di un contrafforte, la leggerezza di una guglia, la purezza di un transetto, il movimento di un giro di cappelle, la stabilità di un paio di torri, lo potete fare con un solo sguardo. Nulla vi sfugge, nè l'insieme, nè alcuno dei particolari, e i rapporti di ciascuno di essi con il resto.

Oppure salite sulla cattedrale, e dall'alto di una delle torri o dal passaggio che le contorna, potrete dominare la croce che la chiesa traccia sul suolo. Voi scorgerete passando la fuga dei contrafforti, qui la loro curvatura a quarto di ruota, là il modo acrobatico con cui scavalcano le navate laterali e le cappelle. E non sarete in grado di lodare abbastanza il Dio di grazia e di maestà per il fatto che tutta la forza di questa architettura, tutto il segreto del suo trionfo, tutte le possibilità della sua vita molteplice, gioiosa e serena, che sfida la morte, essa lo deve a questi pilastri sottili, a questo filo imponderabile, a quest'ossatura di sogno.

Stile internazionale. - Nato nell'Ile-de-France verso la metà del XII secolo, il gotico ebbe rapido sviluppo e conquistò non soltanto la Francia, ma i Paesi Bassi, l'Inghilterra, la Spagna, la Germania, l'Italia, l'Europa intera, così da essere definito « internazionale ».

Come fu già del romanico, il trapianto nei diversi paesi portò a diverse variazioni e fusioni, generando tipi originali secondo il gusto e le tendenze dei luoghi.

La *Francia* è il paese dove il gotico ebbe più lunga vita, dal XII alla metà del XVI secolo è una fioritura continua di cattedrali, di chiese conventuali, parrocchiali e cappelle, in uno svolgimento sempre più complesso e ricco: dallo stile severo del primo periodo (St. Denis, Notre Dame di Parigi) a quello magnifico delle grandi cattedrali (Chartres, Reims, Laon, Amiens...) al gotico fiorito (flamboyant) del periodo più tardo. Ed anche in seguito, col prevalere di altri stili, il gotico avrà in Francia sopravvivenze e adattamenti, così da potersi affermare che non è morto mai. Altrettanto dobbiamo dire dei Paesi Bassi e della Germania.

L'*Inghilterra* adotta il gotico al primo apparire e lo svolge originalmente, verso forme di più complesse nervature e ricca decorazione. Di qui lo « stile ornato » delle cattedrali di Westminster, di Salisbury, di Lincoln, di Worcester e degli altri monumenti anglosassoni, religiosi e civili, di grande ricchezza decorativa.

La tendenza al decorativismo si accentua, fino a diventare sbalorditiva, nella *Spagna* e nel *Portogallo*. Quivi le sopravvivenze dell'arte moresca e i rapporti coi paesi orientali conferiscono al gotico un carattere esotico e sfarzoso, proprio del gusto di navigatori fantasiosi e arricchiti. Le cattedrali di Burgos, di Toledo, di Leon, e più ancora quelle tardive di Siviglia, di Segovia, di Pamplona rimangono esempi stupendi di uno stile che, con l'internazionalizzarsi, si complica e si arricchisce all'inverosimile.

In *Germania* il romanico oppose lunga resistenza al nuovo stile, specialmente nella Renania e in Baviera; ma poi cedette il passo, e il gotico trionfò ovunque incontrastato, fino al secolo XV e oltre, con spiccata tendenza allo slancio verticale e a rigidità di forme, sottolineata da molti pinnacoli. Esempio magnifico e insuperato, per grandiosità e armonia, il duomo di Colonia.

In *Italia* il gotico ebbe un primo trapianto nel XIII secolo, per opera dei cistercensi (abbazie di Fossanova, Casamari, Chiaravalle) grazie ai quali si affermò quello « stile monastico », austero e quasi spoglio, adottato pure dai Francescani e dai Domenicani (es. Basilica di S. Francesco in Assisi, S. Maria Novella di Firenze...).. Già in questi ultimi esempi si nota la tendenza a temperare il verticalismo d'oltralpe per un senso classico delle proporzioni, ed a rispettare la massa architettonica senza sfondamento di pareti nè trite decorazioni. Tale tendenza, congeniale al nostro gusto classico, si accentua nelle cattedrali del XIII e XIV secolo, S. Maria del Fiore, S. Petronio di Bologna, il duomo di Orvieto, quello di Siena, ove il gotico pare innestarsi sul ceppo romanico ancora vigoroso e, ad un certo momento, sbocciare nel Rinascimento. Così vediamo ad esempio in S. Maria del Fiore a Firenze e in S. Maria delle Grazie a Milano. Milano va orgogliosa della sua splendida cattedrale, la cui costruzione durò oltre due secoli (XIV e XV); ma questa rimane esempio isolato di un gotico importato d'oltralpe e non acclimatatosi fra noi.

CAPITOLO QUARTO. - GLI STILI DELL'ETA' MODERNA

§ 1. *La chiesa del Rinascimento*

Ripresa del classicismo. - Sul finire del Medioevo si avverte una certa stanchezza, un esaurirsi dell'ispirazione e delle forme in cui era fiorita mirabilmente l'arte gotica. Non sempre si può durare sulle altezze delle crociere e dei pinnacoli; e i costruttori si attardano a scolpire i portali, le fronti, le guglie, ad ornare gl'interni, soffocando le linee architettoniche in un decorativismo raffinato e trito, fine a se stesso.

Un'arte nuova stava sorgendo in Italia, ove l'Umanesimo orientava gli spiriti alla cultura antica e all'ammirazione per le forme armoniose della classicità.

Abbiamo visto come, per acclimatarsi nel nostro paese, l'arte ogivale abbia dovuto temperare i suoi ardimenti e piegarsi ad un equilibrio tipicamente latino. Non parve quindi difficile ai nuovi architetti innestare le loro cupole e apporre nuove fronti su chiese tardo-gotiche, come fecero il Brunelleschi a S. Maria del Fiore, il Bramante a S. Maria delle Grazie in Milano, l'Amadeo alla Certosa di Pavia. Qui il gotico sboccia nel rinascimento, come già fu osservato, quasi per svolgimento spontaneo di una tradizione classica non mai spenta.

Ma il più delle volte non fu così. Come nel campo delle lettere e del pensiero, così nell'arte, gli uomini del rinascimento avvertirono un distacco, si posero in antitesi con l'età che li aveva preceduti, e chiamarono « gotica »

cioè barbara un'arte che veniva d'oltralpe e contrastava con i canoni della classicità.

Grazie ad una fioritura eccezionale di genii, quali il Brunelleschi, L. B. Alberti, Giuliano da Sangallo, Donato Bramante, Michelangelo, furono rimesse in onore le forme costruttive dei romani, si scoprirono e svolsero i principii della prospettiva, si studiarono a fondo i trattati di Vitruvio, e si creò una nuova architettura, fondata sui criteri dell'armonia classica, ma aperta alle invenzioni del genio.

Mai come in questo tempo l'artista ha impresso nell'opera lo stampo della sua personalità, sì da renderla unitaria e perfetta nel suo genere. Mai come in quest'epoca di cultura e di raffinati costumi il gusto del bello è stato così vivo e diffuso, tanto da impregnare le manifestazioni tutte della vita, prima fra tutte la religione. Pontefici e prelati vanno a gara coi principi nel farsi mecenati degli artisti e dare un volto di bellezza alle chiese, alle residenze, alle stesse opere caritative.

Il passaggio dalla chiesa gotica a quella del rinascimento dà a non pochi l'impressione d'una discesa come dal cielo in terra. La tensione mistica dei sesti acuti, dei pinnacoli, delle strutture scorporate, che s'inarcano come braccia levate e mani congiunte in preghiera, senz'altro si allenta, anzi scompare nella nuova architettura dai ritmi sereni, dove gli archi a pieno centro e le cupole circoscrivono con signorilità e dominano gli spazi. Ciò non toglie al rinascimento il merito di aver saputo creare il tempio rispondente al suo genio, rifacendosi dapprima alla tradizione paleocristiana e giungendo in fine ad un *tipo nuovo di chiesa,* monumentale e funzionale, che terrà il campo almeno per tre secoli, cioè fino all'Ottocento.

Nel Quattrocento ritorna l'impianto basilicale a croce latina, con tre navate, ripartite da colonne archivoltate, con capitelli corinzi, sormontati spesso da un dado, che ha l'effetto di slanciare l'arco. La copertura è il più delle volte a cassettoni finemente ornati; nelle navate laterali invece prevale la volta a botte. Piante circolari a croce greca, poligonali, sono frequenti nelle chiese minori e nei tempietti, dove un ritmo serrato di strutture annunzia l'architettura del Cinquecento.

Chiarezza di linee, calcolo di prospettiva, distribuzione sapiente della luce, sobria decorazione, danno a queste chiese un'aria serena e riposante, un ritmo armonioso, un senso di nobiltà e di eleganza.

Le fronti presentano larghi piani, scanditi da lesene, colonne, archi e finestre. Spesso sono ripartite in due ordini sovrapposti, il superiore culminante in un timpano e raccordato con grandi volute a quello inferiore. Per lo sviluppo della chiesa rinascimentale basterebbe studiare l'opera di tre sommi architetti: Filippo Brunelleschi, Leon Battista Alberti, Donato Bramante.

Il primo ha « voltato » arditamente su S. Maria del Fiore la cupola slanciata, che diverrà elemento caratteristico dei templi rinascimentali; ci offre nel San Lorenzo e in S. Spirito a Firenze il tipo della chiesa quattrocentesca a impianto basilicale; nella Sacrestia laurenziana e nella cappella dei Pazzi ha dato saggio di tempietti a pianta quadrangolre, strutturati con giochi di archi e calcolo di prospettive. L'Alberti ha elevato in S. Maria Novella il tipo di fronte aperta e serena, in duplice ordine, e nelle costruzioni nuove avanza più decisamente

verso la monumentalità e la forza dell'antica romanità. Il tempio malatestiano a Rimini e il S. Andrea di Mantova avviano alla chiesa di grande respiro, ad unica navata, con gli archi aperti su duplice fila di cappelle laterali.

Bramante è il signore delle potenti strutture. Dal tiburio di S. Maria delle Grazie a Milano, spazioso e leggero, al duomo di Pavia; dal tempietto di San Pietro in Montorio al progetto della basilica di S. Pietro in Roma, è il progressivo svolgersi di un'architettura robusta e chiara, in rilievo di masse e congegno di membri, così da formare un organismo perfetto.

Il Cinquecento. - Sarà questa l'architettura sacra del grande Rinascimento. Chiese monumentali per l'imponenza delle masse, per il ritmo serrato e chiaro delle strutture, piantate su robusti pilastri, lanciate in grandi archi, ricoperte da volte a pieno centro, coronate da cupola slanciata cui convergono le linee e le masse dell'intero edificio.

La pianta è a croce greca o a croce latina, e questa tende a semplificarsi eliminando le navate laterali per dar luogo ad un unico grande vano, trifogliato al transetto e aperto in cappelle laterali. A questa semplificazione, già avviata dall'Alberti, giungerà il Vignola nella chiesa del Gesù a Roma, che diventa un po' il tipo di chiesa della Controriforma e della età barocca. Ragioni pratiche indussero a tale planimetria: lo sviluppo del culto eucaristico e la importanza data alla predicazione, con la riforma tridentina, richiesero una aula unica e spaziosa, dove l'altare fosse visibile da ogni parte e la voce del predicatore potesse arrivare ad ogni punto (v. tav. n. 3).

Quanto alla decorazione, gli artisti del rinascimento amarono in genere la sobrietà, per lasciare campeggiare l'architettura.

Da vaghi motivi a candelabri, nicchiette, medaglioni e festoni, del primo Quattrocento, si passa all'architettura pura, dove le modanature in pietra grigia risaltano sulle tinte chiare dell'intonaco; e all'esterno, lesene, colonne e tarsie marmoree sognano le ritmiche cadenze. Nel tardo Cinquecento la decorazione plastica e pittorica torna ad invadere, preparando la stagione barocca.

L'illustrazione del tema sacro è affidata ai quadri delle icone, alle pareti delle cappelle, alle sculture degli altari, delle tribune, dei pergami, delle porte. I cicli d'affreschi del Masaccio, del Mantegna, di Piero della Francesca; le pale del Beato Angelico, di Giov. Bellini, di Raffaello, del Tiziano; le sculture di Donatello, del Ghiberti, di Michelangelo rimangono monumenti insuperati di un'epoca che ha dedicato alla fede i capolavori del genio.

L'opera principale del rinascimento italiano è S. Pietro in Roma. Bisogna fermarsi ad ammirarlo. La sua pianta massiccia, a croce latina, molto marcata, benchè poco diversa dalla croce primitiva a braccia uguali ideata dal Bramante e ripresa da Michelangelo, impressiona per la robustezza tipicamente romana, e per l'ampiezza delle proporzioni. Le tre absidi semicircolari richiamano i vecchi cori trifogliati. La facciata con l'alto colonnato, che incornicia il primo piano di finestre, mette in risalto le dimensioni relativamente piccole delle aperture. Come fu spesso notato, bisogna venire vicino, bisogna salire i gradini della vasta scalinata per constatare la grandezza di tutti questi elementi, e dell'insieme stesso. Questa facciata, che risale al XVII secolo, non serve a far risaltare l'opera, e resta molto inferiore, anche se tre o quattro volte più larga,

a quella di certe cattedrali, che invece si fanno più imponenti man mano che ci si allontana.

Uguale impressione all'interno della chiesa, le cui dimensioni si apprezzano più a toccarle che a vederle. Bisogna camminare, tentare di raggiungere le cose, per giudicare la distanza che separa le une dalle altre. Tutto ciò lo si apprezza meglio con l'abitudine, bisogna infatti rivedere S. Pietro molte volte. L'immensa navata, la volta ornata a cassettoni, la policromia dei mosaici e delle pitture, la cupola gigantesca, la semplicità e la potenza delle strutture simboleggianti in modo così perfetto la Chiesa immortale e immutabile, la Chiesa sempre fedele e sempre vittoriosa, tutto ciò serve da inquadratura a una rappresentazione drammatica della vita stessa della Chiesa attraverso i secoli. Unità, apostolicità, santità, ecco ciò che canta, e per così dire, fa toccare con mano tutta questa folla di Santi, apostoli, pontefici, martiri, fondatori di grandi ordini religiosi, che ornano gli altari, popolano le cappelle, animano le navate. Tutta la Chiesa è là; o piuttosto, lo possiamo dire, S. Pietro è la Chiesa stessa; innalzato così sulla pietra fondamentale di colui che proprio là fu crocefisso, è alla lettera l'edificio contro il quale non prevarranno le porte dell'inferno.

Negli altri paesi d'Europa lo stile rinascimentale entrò appena nel Cinquecento, come importazione della moda italiana. E dapprima nelle architetture civili, mentre per quelle religiose si continuava a costruire in gotico. Questo era ritenuto lo stile religioso per eccellenza, l'altro invece una novità profana.

In Francia non poche chiese, pur accogliendo elementi nuovi, come l'arco a tutto sesto e la cupola, conservano fondamentalmente la struttura gotica. Così a Parigi S. Stefano al Monte e S. Eustachio. Per tutto il secolo XVI, la cappella d'un castello stile rinascimento era in forme gotiche. Bisogna arrivare a S. Sulpizio per trovare una chiesa di puro stile rinascimento. La fronte spaziosa e riposante fa da maestoso preludio all'interno, d'un largo respiro e d'un ritmo solenne, perfettamente intonato ai servizi liturgici. Dovette piacere assai, se fu definita « la più bella chiesa di Parigi », s'intende, dopo Nôtre Dame.

In Spagna il rinascimento fa ingresso per opera di artisti italiani, non ostante le resistenze del tardo gotico, e trionfa durante il regno di Filippo II. Andrebbe qui ripetuto « *Graecia capta ferum victorem cepit* ». La Spagna, dominatrice in Italia, è vinta dalla cultura e dall'arte italiana. L'opera che testimonia la fusione del genio italiano e spagnolo è l'Escorial, chiesa-monastero-residenza reale ad un tempo: la Spagna cattolica, contemplativa, imperialistica del secolo d'oro.

Negli altri paesi, le guerre di religione ostacolarono assai la costruzione di nuove chiese e più ancora l'adozione dello stile rinascimentale, ritenuto un prodotto del nuovo paganesimo.

In *Inghilterra* entrò a successive riprese, e v'incontrarono favore specialmente le forme palladiane, fino ancora nel Sei-Settecento. Prodotto tardivo, ma splendido, la cattedrale di S. Paolo a Londra (sec. XVII).

In *Germania* il rinascimento entrò nelle chiese con la Riforma cattolica, in Austria e in Baviera, importato soprattutto dai Gesuiti, con quel loro tipo caratteristico che abbiamo visto a Roma, nella chiesa del Gesù: un tardo rinascimento, che volge già al barocco.

§ 2. *La Chiesa barocca.*

Il tempio è sempre l'espressione più alta di una civiltà. Questo va affermato specialmente per l'età barocca, che fu un'epoca di vivace affermazione cattolica e vide sorgere un'infinità di chiese, dalle città ai piccoli villaggi.

Al gusto classicheggiante, razionale, euritmico del rinascimento, succede quello fantasioso e fastoso del Sei-Settecento. Non si sopportano più le regole classiche, il calcolo rigoroso dei rapporti, le cadenze ritmiche. Tutto questo rischiava di inaridire lo spirito, di fare dell'accademia o del manierismo raffinato, ma freddo, come si è avuto nel tardo Cinquecento. I contatti con l'Oriente e le scoperte del nuovo mondo hanno dischiuso regni di più antiche civiltà e di stupende creazioni. Alle piccole corti dei principi rinascimentali succedono le grandi corti dei sovrani dominatori dell'Europa e del mondo, circondati di fasto e di coreografia.

Bisogna partire di qui per capire il « barocco » e apprezzarne lo slancio creativo, la libertà fantastica, la grandiosità, la magnificenza. *La chiesa barocca* è concepita un po' come la corte del gran Re. La fronte ricca di movenze e di effetti scenografici, ha un aspetto monumentale, pure in templi di non grande mole. La pianta è generalmente quella del Gesù, ad unico vano con cappelle ai lati e slargo al transetto, appena accennato; oppure segue sistemi diversi: circolare, elissoidale, poligonale, a ventaglio, a schema di ape perfino, come fece il Borromini nella Sapienza. La volta è generalmente a botte, adorna di cassettoni e poi di stucchi e squarci decorativi. La cupola slanciata su tamburo, oppure un tiburio a fantasia coronano l'edificio, con effetto di regale imponenza. L'altare è il trono del Re. Dal tabernacolo ricco e vistoso, alla raggiera o al tempietto per l'esposizione solenne del SS. Sacramento, circondato da una selva di candelieri dorati: è una macchina grandiosa per celebrare un trionfo, più che l'ara del sacrificio. Non dimentichiamo che in questo tempo il culto eucaristico si svolge di preferenza nell'adorazione e nell'omaggio solenne. Così il culto dei Santi, diffusosi con la Controriforma, ha moltiplicato gli altari laterali e le glorie ad essi sovrastanti. Non bastando l'icona e le pareti, la gloria si esalta nella volta e nella cupola, aperte in squarci di cielo e prospettive grandiose.

Ciò che maggiormente colpisce nella chiesa barocca è la ricchezza decorativa. La policromia dei marmi, le sculture e le pitture inondanti, gli stucchi dorati, i legni abilmente intagliati, tappeti e damaschi... tutto concorre a creare un ambiente fastoso, quale si amava nelle corti e nei palazzi del tempo.

Un'arte profana? Può darsi, in certi casi. Ma non dimentichiamo che ogni epoca si sforza di consacrare nel tempio quanto di più bello e prezioso produce ed ama. Il fasto e lo splendore di cui allora si circondavano i sovrani e i prìncipi, fu portato in chiesa come omaggio al Re dei re, al Signore dei signori.

Oggi che sono caduti i regni e le corti, la chiesa barocca sta a testimoniare la fede e l'omaggio al Sovrano che non muore.

Quanto a funzionalità, essa risponde ancora a molti requisiti: spazialità per le funzioni, resa acustica quasi perfetta, distribuzione sapiente della luce.

Evoluzione dell'arte barocca. - Primo centro di sviluppo è la Roma del tardo rinascimento, che volge con Michelangelo a forme architettoniche e

figurative grandiose, cariche di forza e di patos, tese oltre il limite della classica compostezza.

Un passo ancora, e l'equilibrio cederà il campo all'effetto, la razionalità alla fantasia.

Nella stessa basilica di S. Pietro è visibile questo trapasso, quando si confronti la struttura absidale con la cupola, opera di Michelangelo, alla parte longitudinale con la fronte immensa, opera di Carlo Maderna; dal colonnato curvilineo, al baldacchino bronzeo tutto mosso, alla scenografia della cattedra: opere di Lorenzo Bernini.

Anche la chiesa del Gesù, da come l'aveva concepita il Vignola, subisce una trasformazione per opera di Giacomo della Porta, in facciata, a forti rilievi e contrasti, e nell'interno, assai ricco di decorazione. Cosicchè un'opera ideata da un genio del Rinascimento, finisce col diventare un'opera barocca.

Ma il genio rappresentativo dell'epoca, oltre Lorenzo Bernini, fu Francesco *Borromini*. Le sue chiese sono quanto di più originale e audace sia stato concepito fino allora, per gl'impianti, per lo svolgimento curvilineo dei piani, il movimento delle masse, la fantasia delle soluzioni architettoniche. Si vedano S. Agnese in piazza Navona, S. Carlino alle quattro fontane, e più ancora S. Ivo alla Sapienza e il campanile di S. Andrea delle Fratte. Il Bernini architetto a confronto è un classico! (v. tav. n. 3).

Fu questo del Borromini il barocco che ebbe maggior successo, che ha destato più ammiratori e seguaci, specialmente nell'Italia del Nord e nei paesi d'Europa.

Dobbiamo dire che in Europa e oltre, il barocco ha fatto più fortuna che non il rinascimento. In alcuni paesi, come in Spagna e nell'impero asburgico, si ha l'impressione che il gotico fiorito, a lungo persistente, venga a sfociare in un barocco abile e ornatissimo, ove l'architettura è quasi annullata, come nel tardo-gotico.

Al contrario in Italia, passata l'irruzione fantastica del Seicento, si ha nel Settecento una ripresa della razionalità e del gusto classico, pure in seno al barocco. Ne sono chiaro esempio le architetture di Filippo Juvara e di Luigi Vanvitelli.

Il Juvara, specialmente, ha molto influito sull'architettura sacra del suo tempo, indirizzandola a criteri di logica strutturale, di spazialità, di dignità, liberandola da ornamentazioni eccessive.

§ 3. *L'ecclettismo dell'Ottocento.*

Le chiese costruite nello scorso secolo, e fino ancora nei primi decenni di questo, ci lasciano freddi e perplessi. Non troviamo in esse l'anima religiosa e creativa di altri tempi. Vari stili, non « uno stile ».

Ritornano un po' tutti gli stili del passato, per effetto di cultura, di studio archeologico, di moda; ma non si arriva ad uno stile, espressione di gusto, di sensibilità, di composizione unitaria e viva. Quando si è tentato di uscire dall'imitazione, si è messo su quello che gli anglosassoni chiamarono il « liberty » e da noi fu detto lo stile « floreale »: un pasticcio più evidente dei precedenti perchè accozzaglia di elementi eterogenei, composizione di cose passate, non creazione nuova.

L'Ottocento fu grande nella poesia e nella musica, rinnovò *ab imis* la pittura, ma non produsse nulla di nuovo e di valido nell'architettura, non ostante le molte opere costruite in quest'epoca di rapide trasformazioni e di enorme progresso. Questo si spiega con l'atteggiamento della cultura rivolta al passato, prima all'antichità greco-romana con il Neoclassicismo, poi al medioevo con il romanticismo.

Lo stile neoclassico si afferma dalla seconda metà del Settecento, per reazione alla leggerezza del «rococò», e finisce nelle compassate e fredde costruzioni stile impero del primo Ottocento.

Dobbiamo notare che un rinascimento classico in Francia, in Inghilterra, in Germania, (a prescindere dalle importazioni italiane) si ebbe appena tra il XVII e il XVIII secolo, con preferenza per le forme palladiane, più rigorosamente classiche, e per gli antichi ordini architettonici. Siamo già sulla via dell'imitazione, più che della creazione.

Le scoperte archeologiche di Pompei, di Ercolano, di Atene, l'insegnamento del Winkelmann, del David e di altri infatuati della classicità contribuirono ad accentuare la tendenza verso la ricostruzione pura e semplice delle antiche forme. I paesi neo-latini guardarono di preferenza ai monumenti della romanità; gli anglosassoni alle compassate ed eleganti forme elleniche.

E' facile pensare con quale spirito si potesse costruire una chiesa sullo stampo di un tempio pagano. Ce lo dimostrano la parigina S. Genoveffa, trasformata in Panteon, senza far desiderare che venga riconsacrata, tanto sa di profano; la celebre Madelaine, che Napoleone sognava quale tempio della vittoria; il tempio del Canova, a Possagno, freddo come un mausoleo; la gran Madre di Torino, vero ossario dei caduti; il S. Carlo di Milano, S. Francesco da Paola a Napoli.

Per fortuna solo di rado le chiese neoclassiche raggiungono tanta gelida purezza. Il più delle volte è ancora vivo il corpo barocco sotto la mostra d'un pronao, d'un frontone o di altri motivi classici. Oppure si ripetono le piante delle antiche basiliche cristiane, come nella ricostruzione di S. Paolo fuori le mura a Roma, di N. Dame de Lorette a Parigi.

Il neoromanico e il neogotico. - Pare strano che proprio il romanticismo, annunciatosi come rivoluzione creativa del genio e partito in battaglia contro l'imitazione e l'accademia dei classicisti, abbia portato nell'architettura ancora all'imitazione di stili passati.

Dall'infatuazione per il mondo classico si passa all'ammirazione nostalgica per il medioevo. Nel rinato misticismo dell'epoca romantica non solo i templi neoclassici parvero freddi e pagani, ma pure le chiese barocche sapevano di chiassoso e di vuoto. Bisognava ritornare al gotico, al romanico, al bizantino, per avere la chiesa in cui poter pregare ed elevare lo spirito. E si ebbe l'illusione di poter tornare indietro nel tempo, di creare del nuovo con la semplice variazione di elementi estrinseci o col tendere ad una astrattezza di stile in cui si tradisce lo studio dell'archeologo, non il genio creativo dell'artista.

Citiamo, tra le molte chiese del genere, alcune che si distinguono come centri di devozione e per una certa nobiltà di concezione: N. Signora di Lourdes (neogotico), il S. Cuore di Montmartre a Parigi (romanico-bizantino), S. Teresa

di Lisieux, edizione peggiorata di Montmartre, specialmente all'esterno. In Italia: il S. Cuore a Bologna (romanico-bizantino), S. Anselmo a Roma (neoromanico), l'Immacolata a Genova (rinascimento), S. Secondo di Torino (neogotico).

Un criterio ancor più rigido e astratto invalse nel restauro, per opera di Viollet-le-Duc, che dettò leggi al riguardo e indusse alla ricostruzione arbitraria, più che al ripristino del monumento. Opere celebri e ricche di storia furono private dei caratteri di originalità e di successivi apporti d'arte, per rispondere ad una purezza di stile non mai esistita in realtà.

L'ecclettismo. - Dall'imitazione pura e semplice si passa alla fusione degli stili.

P. Bossan in Francia, preso di ammirazione per i monumenti normanni siciliani, in cui si sono fusi armoniosamente il bizantino e l'arabo, il romanico e il gotico, tentò di creare uno stile, contemperando elementi diversi in un'organismo architettonico. Opera tipica, la basilica di Fourvière a Lione, splendida di decorazione, ma certo eterogenea e confusa come architettura.

L'opera del Bossan e della scuola lionese, che a lui fa capo, è indicativa dell'ecclettismo dominante tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del nostro secolo, non solo in Francia, ma un po' ovunque. Molte chiese furono costruite e decorate con simili criteri; chiese dinanzi alle quali ci si domanda: — Che stile è? Che cosa vuol essere?

I Francesi, nel loro fare sbrigativo e un po' caustico risponderebbero: un « pastiche ». Ma non dimentichiamo che questi pasticci sono l'indice di un travaglio, di una laboriosa ricerca per uscire dall'imitazione e creare del nuovo.

§ 4. *Il Novecento.*

Del romanticismo ottocentesco il nostro secolo ha ereditato l'inquietudine, l'anima rivoluzionaria e il principio della libertà creatrice.

Due guerre mondiali hanno sconvolto mentalità e costumi, scavato delle fratture rispetto al passato, accelerato il progresso tecnico e il fervore costruttivo. Il Novecento è rivolto all'avvenire, più che al passato.

Le arti figurative sono divenute il campo sperimentale della rivoluzione continua, delle anticipazioni più ardite. L'architettura, svincolatasi dagli impacci ecclettici, ha trovato la sua via, ha scoperto la stile « Novecento ».

Che cosa intendiamo con questo termine? Si può dire che un'epoca ha raggiunto uno stile in architettura, quando, valendosi dei proprii mezzi e della sua tecnica, sa creare un organismo che risponde ai bisogni, al gusto, allo spirito di quel tempo.

Quanto a *mezzi* e a *tecnica costruttiva*, il nostro tempo ha operato una vera rivoluzione rispetto al passato. L'uso su vasta scala del cemento armato e del ferro impongono una certa rigidità e semplicità di linee, ma permettono anche delle forme prima impensate. I materiali sintetici in continua scoperta e i ritrovati nuovi per l'illuminazione, per l'audizione, per la coibenza e l'alimentazione termica, offrono soluzioni pratiche ed estetiche tali da dare un volto nuovo all'edificio di abitazione, di lavoro, di studio, di ritrovo.

Quanto al gusto e allo spirito, è facile riscontrare nel nostro tempo esigenze

di *praticità*, di *semplicità*, e soprattutto un intimo bisogno di *sincerità* che rifugge dall'esornativo, dal finto, da tutto ciò che non è funzionale.

Le semplici linee e i piani strutturali, il solo materiale costruttivo (mattone, pietra, intonaco tinteggiato...) sono sufficienti per creare l'architettura novecento.

Dapprima saranno gli scatoloni nudi e squadrati del Cubismo, per riaffermare, in opposizione alle fantasie liberty ed ecclettiche, la razionalità geometrica della costruzione. In secondo tempo si arriverà alle strutture chiare ed eleganti, logiche e non prive di fantasia dei moderni saloni e ville e palazzi, s'intende là ove non predomini soltanto il criterio tecnico e pratico, ma tenga la regìa il genio costruttivo.

Questo, comunque, rimane fermo ed indiscusso: che l'architettura moderna non rimpiange il passato, ma guarda fiduciosa all'avvenire.

E la chiesa novecento? - E' stata l'ultima ad arrivare, la più contrastata e discussa. Ciò si spiega, da un lato, per la diffidenza della gerarchia verso forme « futuriste », rivoluzionarie, nude e profane. Dall'altro lato, per l'impreparazione degli artisti a trattare il tema sacro. Da un altro ancora, per l'attaccamento dei fedeli alle forme tradizionali, acquisite ormai alla comprensione comune, rispetto a quelle moderne non ancora accette e comprese.

In mezzo a tali difficoltà e diffidenze, ci furono degli artisti che ebbero il coraggio di tentare vie nuove, di lasciar parlare al cemento armato e alle pareti nude il loro scarno linguaggio.

I primi saggi si ebbero in Francia, in Germania, nei Paesi Bassi agl'inizi del secolo e, più decisamente, dopo la prima guerra mondiale. S. Giovanni di Montmartre a Parigi, la prima chiesa costruita tutta in cemento armato, è del 1904, ma sgomentò l'opinione pubblica per la nudità e la rigidità delle sue forme. Il dopo guerra impose la ricostruzione di molte chiese distrutte e la creazione di nuove, alla periferia delle grandi città, in rapido sviluppo. Bisognava fare presto e con poca spesa. Fu il trionfo del cemento armato e l'affermazione della nuova architettura. Molte di queste costruzioni sono in verità povere cose, rimaste al grado del tentativo e tali da giustificare la facile critica dei tradizionalisti, che le qualificarono per « magazzini, autorimesse ». Ma ci furono pure delle affermazioni geniali, indicative di promettenti sviluppi. Tali per esempio, a Parigi, N. Signora du Rancy e S. Teresa a Montmagny dei fratelli Perret; le Saint Esprit di P. Tournon; S. Giovanna d'Arco a Nizza, di Droz. In Germania e in Austria sono degne di nota le chiese di D. Böhm e quelle di C. Holzmeister. In Italia il Cristo Re di M. Piacentini a Roma, e la Nuova chiesa di Muzio a Cremona.

Va notato che da noi fu sentito più che altrove il vincolo della tradizione. Lo stile nuovo fu accolto nelle chiese, da principio, ritemprato su forme più affini allo spirito latino e moderno, quale il paleocristiano e il romanico. Non secondo il criterio romantico, ma per un ricorso d'indicazioni, di composizione sacra, di ambientazione liturgica. La struttura e il volto sono cosa nuova.

Va rilevato l'influsso esercitato dalla *Scuola B. Angelico* di Milano, per un orientamento liturgico e moderno dell'arte sacra in Italia. Le varie chiese affidate, in Lombardia e altrove, alle maestranze della Scuola sono chiari esempi del cauto ma sicuro procedere dell'arte moderna nel nostro paese.

Poi fu la seconda guerra mondiale e il ripetersi in più vasta scala, nel

dopoguerra, delle condizioni e dei bisogni della prima. Con questa differenza: che l'architettura moderna è balzata in 25 anni dalla fase dei tentativi a quella di sicure affermazioni, di una maturata coscienza critica, di un'affinata esigenza estetica, oltre che funzionale.

E un'altra differenza non meno importante. Il lamentato « divorzio » tra la Chiesa e l'arte moderna oggi può dirsi finito. Intendiamo: non che la gerarchia abbia aperto le porte del tempio a tutte le correnti cosiddette « moderne », anche a quelle di ultra-avanguardia e in perpetua rivoluzione. Ma l'arte vera, quella convalidata dal buon gusto e dalla sana critica, viene oggi chiamata a costruire e a decorare il tempio.

Basterebbero a provarlo le affermazioni di Pio XII nella *Mediator Dei*, l'*Istruzione del S. Ufficio* (30 giugno 1952), i criteri seguiti dalla *Pontificia Commissione* centrale per l'arte sacra, le pubblicazioni della rivista « *Fede ed Arte* » a cura della stessa Commissione.

Confrontando le chiese moderne con quelle di altri tempi, balza evidente l'*originalità dello stile*, così da giustificare l'affermazione che un'epoca nuova si è aperta nella storia dell'arte sacra.

Al risveglio liturgico in atto, la chiesa novecento risponde con la semplicità delle sue linee e l'atmosfera luminosa e raccolta; la centralità dell'altare principale, cui tutto converge; il rilievo dato alla mensa del sacrificio, liberata da ogni sovrapposizione; la gerarchia delle devozioni; la collocazione degna e appropriata del battistero e delle penitenzerie.

Certa impressione di nudità risponde pure alle esigenze del nostro spirito, che cerca nel tempio il riposo dal frastuono della vita moderna ed ama ritrovare nell'arte la sincerità e la verità. Si veda come la poesia cerchi di esprimere in scarno linguaggio la voce dell'anima. Ma questa « nudità » della chiesa moderna non è priva di decoro. I materiali stessi, la pietra, il cotto, il marmo, l'intonaco, trattati con proprietà, cantano nel loro colore e nel loro nitore. Una decorazione discreta, studiata in funzione architettonica ed iconografica, viene a completare l'opera, che appare rigorosamente unitaria, vivificata da un'idea.

Difficile ed intempestivo dare un giudizio di un'arte in pieno sviluppo. Ma questo è certo: non si torna indietro. Oggi siamo al punto che grandi artisti arrivano alla sintesi del loro itinerario artistico costruendo una chiesa. Sarà Matisse a Vence, Le Corbusier a Ronchamp: opere di piccola mole, di indole tutta particolare, pur anche discutibili da un punto di vista liturgico, ma indubbiamente sincere e geniali.

« Questa cappella — ha scritto Matisse — è per me la convergenza di tutta una vita di lavoro e lo sboccio d'uno sforzo enorme, sincero e difficile » (Chapelle du Rosaire par H. Matisse, Vence 1951).

Questa sincerità e questo sforzo, per non ripetere dei luoghi comuni nella chiesa, è l'atteggiamento di tutti i veri artisti che lavorano per il tempio. L'atteggiamento del Clero al riguardo dev'essere l'intelligente comprensione e la collaborazione, in modo che anche l'arte moderna « possa unire la sua voce al mirabile cantico di gloria che i genii hanno cantato nei secoli alla fede cattolica » (Pio XII, *Mediator Dei*).

PARTE SECONDA - LA CHIESA

Costruzione - Regole liturgiche - Parti essenziali

CAPITOLO PRIMO. - DEFINIZIONI e DISTINZIONI

Diversi tipi di chiese. - Secondo il codice di Diritto Canonico, s'intende per chiesa un edificio sacro eretto per il culto divino e destinato principalmente all'esercizio pubblico del culto per tutti i fedeli. Questo carattere di *luogo pubblico* distingue la chiesa da ogni altro luogo di culto, *oratorio* o *cappella*. Bisogna che ogni cristiano vi possa entrare liberamente e gratuitamente. Come ogni luogo sacro, la chiesa è esente dalla giurisdizione dell'autorità civile e l'autorità ecclesiastica esercita qui i suoi pieni diritti.

Si distinguono diversi tipi di chiese. Il titolo di *Basilica* è dato a una chiesa importante sia per una concessione della S. Sede, sia per una usanza immemorabile. Le basiliche sono di due ordini: *maggiori* e *minori*. In più le cinque grandi basiliche romane di S. Giovanni in Laterano, di S. Pietro, di Santa Maria Maggiore, di S. Paolo e di S. Lorenzo fuori le mura portano il titolo di *basiliche patriarcali*. A Roma si chiamano *titoli* e *diaconie* le chiese di cui sono titolari rispettivamente i cardinali-preti e i cardinali diaconi; chiese *stazionali*, quelle dove si celebrava, nei giorni indicati nel messale, la messa del Papa o messa della *stazione*. La chiesa *cattedrale* è, in ogni diocesi, quella dove abitualmente officia il vescovo. Secondo che egli porta il titolo di patriarca, primate o metropolita, la chiesa è detta: *patriarcale*, *primaziale* o *metropolitana*.

La chiesa parrocchiale è destinata ai bisogni religiosi di una parrocchia. Se una parrocchia possiede più chiese, la principale è chiamata *matrice* e le altre *filiali*.

La chiesa di un monastero porta il titolo di *conventuale* e, se si tratta di una abbazia, di chiesa *abbaziale*. La *collegiata* è una chiesa servita da un clero numeroso che vive in comunità e vi celebra l'ufficio divino.

Gli oratori. L'*oratorio* si distingue dalla chiesa per il fatto che esso è principalmente destinato non all'uso comune dei fedeli, ma a quello di una comunità, di una famiglia o di un privato. Può tuttavia aprirsi al pubblico per gli uffici divini: si chiamerà allora *oratorio pubblico*. Negli altri casi è *semi-pubblico* oppure *domestico*.

Le regole concernenti la costituzione e l'utilizzazione degli oratorii pubblici o semipubblici differiscono poco da quelle che reggono le chiese propriamente dette. Al contrario l'oratorio o cappella domestica è soggetta a regole speciali. Non può essere costituita che per indulto della Santa Sede e deve essere visitata e approvata dall'Ordinario. Non vi si può celebrare che una sola messa letta tutti i giorni; ogni altra funzione sacra è proibita. Senza uno speciale indulto, non si può soddisfare qui al precetto della messa obbligatoria. Non si può neppure, senza un giusto motivo, approvato una volta per sempre dall'Ordinario, celebrarvi la messa nei giorni delle feste più solenni. Così pure per un giusto motivo il Vescovo potrebbe permettere eccezionalmente la celebrazione di una messa in un oratorio non autorizzato dalla Santa Sede, purchè si sia

provveduto alla decenza del luogo. Potrà anche permettere parecchie messe abitualmente se si tratta di una cappella costruita in un cimitero.

CAPITOLO SECONDO. - COME SI PREPARA LA COSTRUZIONE DI UNA CHIESA

I diritti e i doveri dell'Ordinario. - Ritorniamo alla chiesa. Prima di iniziarne la costruzione si dovrà ottenere il permesso esplicito scritto dal Vescovo in persona. Prima di dare questo permesso il Vescovo deve assicurarsi che nulla mancherà di ciò che è necessario alla costruzione della chiesa, alla sua manutenzione, al mantenimento di chi è messo a servirla e alle spese del culto. Deve inoltre assicurarsi dai parroci vicini che essa non causerà alle loro chiese alcun pregiudizio, non compensato da una maggiore utilità spirituale dei fedeli. Il permesso di costruire una chiesa o un oratorio pubblico è necessario anche per i religiosi, che abbiano già ottenuto l'autorizzazione di aprire una casa nella diocesi o nella città.

All'Ordinario ancora spetta il diritto di benedire e di posare la prima pietra dell'edificio; egli può delegare un sacerdote per la benedizione. Sia per la costruzione di chiese, che per i necessari restauri il Vescovo deve assicurarsi che saranno osservate le norme ricevute dalla tradizione ecclesiastica e le leggi dell'arte sacra; se è necessario, per questo scopo, si servirà di un gruppo di uomini competenti.

La chiesa non deve avere nessuna porta, nessuna tribuna che dia accesso ad una abitazione di persone laiche. Se ci fossero dei locali sopra o sotto la sua costruzione, essi non dovranno servire a nessun uso puramente profano.

Queste sono le norme generali del Codice che riguardano la costruzione delle chiese. Esse hanno lo scopo di assicurare il rispetto del luogo santo, l'osservanza delle norme liturgiche e il bene dei fedeli. Tutto ciò che concerne la costruzione e la conservazione delle chiese costituisce uno degli incarichi più importanti del Vescovo, il quale deve visitarle regolarmente di persona o per mezzo di suoi rappresentanti. Le norme del Diritto canonico vennero precisate in ulteriori documenti che giova tenere presenti e che riportiamo in appendice:

1) La circolare della Segreteria di Stato agli Ordinari d'Italia, in data 1° settembre 1924, dove si annunzia l'istituzione di una *Commissione centrale per l'arte sacra,* e si fa obbligo di istituire analoghe commissioni *diocesane* o almeno *regionali,* con dei compiti ben definiti.

2) L'Istruzione del S. Ufficio, del 30 giugno 1952, definita la « magna charta » dell'arte sacra moderna.

La scelta del luogo. - Decisa la costruzione, si deve scegliere il posto. E' ancora una funzione del Vescovo: « Nessuno, dice il Pontificale Romano, costruisca una chiesa prima che il Vescovo abbia delimitato il posto e i confini ». Si dovrà scegliere un sito comodo, in prossimità dei luoghi o del quartiere da servire, di facile accesso, e tuttavia difeso da adiacenze che disturbino. Si sceglierà di preferenza un luogo elevato: la tradizione vuole così; ragioni di igiene e di comodità lo raccomandano: un posto basso sarebbe umido e malsano, inoltre la chiesa si deve vedere di lontano. Infine anche il simbolismo invita a collocare

in alto l'edificio, dove le anime vanno a cercare la forza di salire nella perfezione, e la cui visione è una predica muta, un costante richiamo al cielo. Se si tratta di ricostruire una chiesa si conserverà il posto primitivo, salvo gravi motivi, di cui è giudice l'Ordinario.

Isolamento della chiesa. - L'isolamento della chiesa è prescritto anch'esso dal *Pontificale*: « Bisogna fare attenzione affinchè all'esterno vi si possa girare liberamente attorno ». E quando si tratterà delle cerimonie della consacrazione, sarà ordinato al Vescovo di aspergere tutto intorno dalla parte esterna i muri del luogo sacro.

Questo isolamento non sarà assoluto: la chiesa avrà dei locali annessi, sacrestia, canonica, aule di catechismo... L'architetto dovrà fare attenzione affinchè queste costruzioni annesse non nuociano alla illuminazione dell'edificio, nè alla facilità dell'accesso, nè all'aspetto esterno. Si dovrà anche assicurare uno spazio libero conveniente, che permetta di abbracciare dall'esterno l'insieme dell'edificio, che assicuri il buon ordine nelle uscite numerose e faciliti lo svolgimento delle processioni. Non è meno interessante, nella misura che questa cura può incombere all'autorità che fa costruire, porre attenzione alla sistemazione delle strade d'accesso o della piazza antistante la chiesa. Piantarvi degli alberi, ornarla di motivi decorativi o di giardini, farla accogliente, intima e graziosa contribuirà ad unire i parrocchiani alla loro chiesa; installarvi al centro una vasca con fontana con un simbolismo facile da sottolineare, sarà riprendere una delle più antiche e più vive tradizioni architettoniche, quella dell'*atrium* romano.

Orientamento della chiesa. - Abbiamo visto che la legge dell'*orientamento* è pure una delle più antiche prescrizioni. Essa figura nelle *Costituzioni Apostoliche* e negli scritti dei Padri. Tutto il medioevo l'ha rispettata ed è sopravvissuta a lungo. Benchè le rubriche del messale si esprimano sempre nella ipotesi dell'altare voltato verso oriente, le deroghe a questa regola sono diventate troppo abituali perchè non si debba considerare come abrogata. Si orienterà dunque la chiesa secondo le indicazioni del terreno e le circostanze del luogo. Si potrà tuttavia, ogni volta che non vi siano ostacoli, conservare di preferenza l'orientamento tradizionale, di cui abbiamo indicato le ragioni.

L'oriente non è un punto assolutamente fisso: cambia di posto secondo le stagioni dell'anno. Nel medioevo si prendeva soltanto la direzione del levante alla data della posa della prima pietra della chiesa. San Carlo raccomanda di scegliere il punto ove il sole nasce agli equinozi.

La legge dell'orientamento, anche se ridotta ad un semplice ricordo, può essere utilmente richiamata ai fedeli, ai quali darà la spiegazione di alcuni particolari delle rubriche, e può essere anche sottolineata dall'ornamentazione interna della chiesa e dei portali. Ciò che più si ricollega con l'illuminazione del mondo e delle anime: la Trinità, il Cristo nascente o nell'atto di predicare, sarà rappresentato di preferenza verso levante, mentre ad occidente si potrà rappresentare il ricordo del peccato e della morte, la fine del mondo, il giudizio finale. Il nord sarà il lato dell'antico Testamento, delle figure e delle profezie, dei vizi e dell'inferno: il lato che guarda mezzogiorno quello del paradiso, delle virtù, degli apostoli, della chiesa trionfante.

La scelta della pianta: la pianta preferita per la chiesa è quella a *croce latina*, a bracci ineguali. Non è necessario che questa pianta sia visibile sul luogo, cioè che i bracci del transetto oltrepassino la larghezza delle navate.

Si nota di frequente, abbiamo detto, nelle chiese antiche, soprattutto nel medioevo, una inclinazione del coro in rapporto all'asse delle navate. Si è voluto dare a questo fenomeno singolare il valore di una legge generale e una spiegazione simbolica. La chiesa raffigura nell'insieme il Cristo in croce; l'inclinazione della parte orientale rappresenterebbe la posizione della testa che s'inclinò all'atto della morte. Questa ipotesi, che nessun dato di fatto viene ad appoggiare, deve essere considerata frutto di pura fantasia: nessun architetto dovrà ispirarvisi per disegnare il suo piano. A che cosa bisogna attribuire questa deviazione? A motivi del tutto fortuiti, dicono ai giorni nostri gli archeologi, e specialmente al fatto abbastanza frequente che la chiesa era costruita in diverse riprese, molto lontane l'una dall'altra, o anche al fatto che il terreno forse era acquistato ad appezzamenti che non sempre si raccordavano in modo esatto, e anche perchè il senso dell'allineamento e della simmetria era molto meno sviluppato un tempo di quello che non lo sia dopo la restaurazione dell'arte classica.

Non si dovrebbe poi pensare che anche nel medioevo come ai nostri giorni la moda esercitasse la sua influenza sulle idee degli artisti e su quelle del pubblico, e che un fenomeno del tutto accidentale avesse potuto essere in seguito riprodotto altrove intenzionalmente? La rottura delle linee architettoniche, causata da questa deviazione, di tutta la parte alta dell'edificio dona una varietà e un imprevisto nella prospettiva interna e nei giochi di luce, che si è voluto tentare di riprodurre per la semplice gioia degli occhi, anche quando le condizioni della costruzione non imponevano questo difetto di precisione.

La croce latina non è la sola forma ammessa per una chiesa: si può anche adottare la *croce greca*, dai quattro bracci uguali, o l'impianto tondo e rettangolare, o una forma composita, purchè essa rispetti le esigenze del culto e presenti dei vantaggi per i fedeli. Alcuni tentativi recenti hanno mostrato qual partito possa trarre un architetto, aperto e dotato di spirito inventivo, dalla configurazione del terreno e del sito, che si prestano poco alla fedele riproduzione delle formule tradizionali. In un quadro inedito, si è saputo dare qualche volta l'impressione d'un edificio tradizionale, dove l'anima cattolica si sente veramente a suo agio e non è disturbata da nulla.

Le dimensioni della chiesa. - Le dimensioni della chiesa varieranno secondo l'entità della popolazione da accogliere in essa. Ai nostri giorni non possiamo sperare che tutti gli abitanti di una parrocchia siano gli ospiti abituali, e stabilire quindi che essa debba essere abbastanza vasta da accoglierli tutti riuniti: questa era la regola stabilita da S. Carlo, almeno per i villaggi. Negli agglomeramenti urbani la regola ha una importanza pratica anche minore; tuttavia non è inutile prevedere che in essa vi potrà essere una popolazione praticamente più numerosa di quella che vi risiede attualmente. E' una cosa saggia costruire una chiesa pensando ai bisogni futuri del popolo cristiano, che le condizioni economiche condurranno sempre più ad ammassarsi alla periferia dei grandi centri industriali. O almeno, se le necessità presenti e le difficoltà finanziarie invitano a limitarsi, sarà bene prevedere fin dalla prima costruzione possibilità ulteriori di ingrandimento.

Lo stile: dovremo parlare della scelta di uno stile per la chiesa che si vuole costruire? La questione non ha nulla di liturgico e non ha molto senso. Tutti gli stili, come abbiamo visto, hanno fornito al popolo cristiano degli splendidi edifici molto adatti al loro scopo, che è quello di lodare Dio. Ogni artista deve avere il suo stile e parlare il linguaggio dei suoi tempi; egli deve rispettare le leggi costanti dell'arte, e soprattutto deve tenere presente che quando costruisce collabora all'opera del culto divino.

Dovrà quindi evitare di riprodurre delle forme disusate con il pretesto che egli lavora per Dio, come se la fantasia e il progresso tecnico non dovessero più essere messi a servizio del Creatore. Così pure dovrà evitare, sotto pretesto di essere del suo tempo, di dare il nome di chiesa ad una stazione ferroviaria, o ad una sala cinematografica. Egli apparterrà al suo tempo, pur restando nella ortodossia estetica; ed è proprio questo che gli viene raccomandato dall'articolo 1164 del Codice, che gli chiede di rispettare al tempo stesso le forme tradizionali e le leggi dell'arte. (Cfr. Appendice, Istruzione del S. Ufficio sull'Arte Sacra).

CAPITOLO TERZO. - LE DIVERSE PARTI DELLA CHIESA

In ogni caso qualunque sia la pianta scelta o imposta, la chiesa comporterà almeno due elementi, la navata e il presbiterio, e quasi sempre un terzo, cioè le cappelle secondarie.

La navata, il transetto e l'arco trionfale. - La pianta ad unica navata, la sola possibile quando la larghezza non supera i dodici metri, si trova anche in chiese grandi, come abbiamo visto nel tardo rinascimento e nell'età barocca. Generalmente una chiesa a impianto longitudinale, di media dimensione, è ripartita in tre navate. Le due navate laterali saranno meno larghe della principale; spesso ridotte a semplici deambulatorii. Sono anche meno alte, ciò che permette di dare loro una copertura più bassa rispetto alla navata centrale e di illuminare questa direttamente con finestre poste in alto. Tuttavia si possono anche trovare qualche volta, come in S. Ambrogio a Milano o in S. Michele di Pavia, tre navate della stessa altezza e sotto il medesimo tetto. Questa disposizione dona all'interno della chiesa un carattere di grandiosità, mentre la facciata risulta allargata eccessivamente.

Il transetto, questa specie di navata trasversale che taglia la chiesa al punto di congiunzione della navata e del coro, dandole forma di croce, lo si trova in tutta la tradizione dell'architettura sacra. Può avere la larghezza della navata centrale, qualche volta possiede delle piccole navate laterali. La sua lunghezza generalmente non supererà che di poco la larghezza totale delle tre navate. Ha spesso delle cappelle agli estremi dei bracci della croce, oppure parallelamente, nel qual caso le sue estremità saranno occupate da porte.

Un elemento tradizionale e che sarebbe interessante richiamare in vita, è l'*arco trionfale* che divide il coro dalle navate all'altezza del soffitto o della volta. Nelle basiliche antiche era disegnato dalla forma stessa della navata, che presentava all'estremità di essa un muro piatto tagliato da una grande centina, che inquadrava il catino dell'abside. Si amava poi stendere sotto questo arco una

trave, sormontata da un grande crocefisso, ancorato alla sommità della volta: è un'usanza tradizionale confermata da S. Carlo.

Il presbiterio o santuario. - E' il recinto chiuso da balaustrata o da cancelli, in cui si trova l'altare e al quale accedono soltanto i presbìteri e i chierici in funzione.

E' il luogo più augusto della chiesa, quindi va curato particolarmente, reso splendente di materiali nobili e di decorazione.

Dev'essere sopraelevato sulla navata centrale da un numero dispari di scalini, ma non è opportuno che lo sia anche troppo, per non straniare il celebrante dai fedeli. Nella chiesa ci dev'essere distinzione, ma non separazione.

Nessun laico può entrare nel santuario durante le funzioni, e a fortiori nessuna donna. Il divieto risale al VII secolo, lo si trova nel Cerimoniale dei vescovi e fu ribadito più volte dalla Sacra Congregazione dei Riti.

Il presbiterio dev'essere abbastanza vasto in modo che i ministri possano muoversi agilmente, senza trovarsi a disagio, anche nelle funzioni solenni. Oltre all'altare con la sua predella, deve avere una mensa per gli arredi, un sedile per il celebrante e i ministri (scannum, non sedie), degli sgabelli od anche sedie per i chierici minori. Il sedile e la mensa si collocano dalla parte dell'epistola; il trono del vescovo dalla parte del vangelo.

Ottima cosa ripristinare i due amboni, per l'epistola e per il vangelo, sporgenti ai due estremi della balaustra. Di qui si può avere pure migliore comunicativa, nella predicazione al popolo, che dai pulpiti addossati ad un pilastro.

Il coro. - Nelle antiche basiliche, con l'altare rivolto all'assemblea, il presbiterio era situato nella conca absidale e la schola chantorum davanti all'altare, sull'asse del transetto. Si veda, ad esempio in S. Sabina o in Clemente a Roma. Rivoltosi l'altare all'opposto, il presbiterio fu portato davanti e il coro venne ad occupare la parte absidale. Per ovvie ragioni si cercò di eliminare la posizione frontale dei cantori e dei fedeli elevando l'icona sull'altare, allargando i corni di questo, tirando tendaggi, con danno per l'altare e per l'estetica della chiesa. Al coro si aggiunse la cantoria per le grandi occasioni, in fondo alla chiesa, con effetto più teatrale che liturgico.

Il Motu proprio di Pio X sulla musica sacra ha richiamato alla « funzione liturgica » che hanno i cantori nella chiesa, ed oggi si tende a ricollocarli vicini all'altare. Ad evitare gl'inconvenienti del coro dietro l'altare, si è disposto assai opportunamente un ambiente od una tribuna ai lati, così che i cantori si sentono in funzione, possono essere sorvegliati dal sacerdote e non guardino di fronte l'assemblea dei fedeli.

Posto dei fedeli. - Il posto dei fedeli non è dunque nel coro, ma nella navata e nel transetto. L'uso antico, ancora rispettato in molti luoghi, esigeva la separazione dei sessi. I fedeli nelle chiese primitive stavano in piedi o seduti; più tardi si introdusse l'usanza dell'inginocchiatoio; ma in molte chiese si usano ancora oggi soltanto sedie. Non entriamo qui in argomento; ci limiteremo però ad esprimere il voto che i posti a sedere, siano sedie o banchi, rispettino le esigenze elementari della comodità. Si cercherà anche di procurare degli spazi per il passaggio e la circolazione, specialmente per le processioni.

Le cappelle laterali. E' augurabile che le *navate laterali*, soprattutto se limitate

da grossi pilastri, servano solo al passaggio e in esse non trovino abitualmente posto i fedeli. Si potranno collocare i confessionali e distribuire lungo le pareti, meglio ancora in cappelle, gli altari laterali, la via Crucis. Difficilmente oggi si può pensare una chiesa che non abbia una cappella del Sacro Cuore, della Vergine SS., di S. Giuseppe, di questo o di quell'altro santo locale. Almeno alle più notevoli di queste cappelle, destinate ad un uso frequente nel culto, si cercherà di dare dimensioni proporzionate e vie d'accesso.

Quando la chiesa non ha che una navata, se nessun posto è riservato lateralmente a piccoli altari, si potrà dare al presbiterio una larghezza minore di quella della navata e inquadrarlo con cappelle a destra e a sinistra. Questa disposizione porrà all'architetto il problema del raccordo di queste due parti di larghezza e altezza diverse, ma in ogni modo sarà sempre una soluzione migliore che collocare le cappelle addossate ai muri laterali della navata, il che disturba la circolazione e rende difficile la loro utilizzazione. Se le cappelle si aprono sui muri perimetrali questi inconvenienti scompaiono.

Non si ammireranno mai abbastanza gli ampliamenti della minuscola chiesa di Ars fatti dal suo Santo parroco. Senza conoscenze architettoniche, senza alcuna preoccupazione estetica, unicamente mosso dal desiderio di arricchire la pietà dei suoi fedeli, proponendo loro i grandi oggetti della propria devozione, egli seppe realizzare dei veri abbellimenti e mettere a disposizione dei suoi fedeli una superficie più che raddoppiata. Così un'idea razionale di ciò che si vuole trarre da un edificio ispirerà spesso una pianta semplice, comoda e gradevole all'occhio.

Una cappella almeno è indispensabile nelle chiese parrocchiali, quella del *fonte battesimale*. Dovrà essere situata vicino all'ingresso della chiesa. Lo si ornerà con tutte le cure possibili; vi si dovrà conservare ordine e pulizia capaci di suscitare nell'anima dei fedeli il rispetto per il grande atto, che qui per loro si è compiuto e che sempre si rinnova. L'immagine del battesimo di Gesù, una statua o una vetrata raffigurante S. Giovanni Battista saranno gli ornamenti più indicati, od anche simboli ricavati dalla Bibbia o dalle Catacombe, atti a significare la vita restituita all'anima dall'acqua rigeneratrice. Se si adotterà la forma poligonale per questa cappella, ciò servirà a darle una interessante fisionomia conforme alla tradizione.

L'estetica della chiesa: La chiesa non è una navata nuda o una semplice sala di riunione. Essa deve necessariamente tendere a produrre una *impressione di bellezza*. Abbiamo visto lo sforzo degli artisti in tutte le epoche della storia per ornare la casa di Dio; per noi dovrà essere cura e attenzione rigorosa, quanto più il gusto moderno tende a semplificare la decorazione e ridurla al puro essenziale.

La legge generale di ogni decorazione non consiste nella sovrapposizione di elementi decorativi alle varie parti dell'edificio, ma nel valorizzare e nel far risaltare le linee maestre quasi sottolineandole. E siccome le forme dell'edificio sono condizionate soprattutto dalla natura del materiale, una decorazione razionale partirà dalla linea architettonica e dal materiale impiegato. Si dovrà evitare l'eccesso, la mancanza di proporzioni e ogni finzione. Più si cercherà la semplicità, più si avranno maggiori possibilità di realizzare un insieme armonioso e raccolto. Nessuna parte della chiesa deve sfuggire alla cura dell'ornamentazione; anche il pavimento potrà ricevere una decorazione; ma ci si dovrà

astenere tuttavia dalla riproduzione di figure che sarebbe sconveniente calpestare.

E' evidente che l'artista chiamato a decorare una chiesa dovrà mettere al servizio di Dio e dei fedeli le condizioni elementari dell'arte cristiana; conoscere il soggetto che deve trattare sia esso storico, dogmatico, scritturale o mistico; conoscerne la tradizione teologica e iconografica; piegarsi alle esigenze del luogo e alla sua utilizzazione liturgica; non urtare il gusto dei fedeli con delle arditezze di espressione che verrebbero interpretate come mancanza di pietà e turberebbero senza edificare; infine essere capace a sentire egli stesso ciò che vuol esprimere, secondo la regola d'oro del Beato Angelico: Per dipingere le cose di Cristo, bisogna vivere con Cristo.

Alcune esigenze pratiche: l'acustica. - La chiesa è fatta per il culto pubblico; essa deve dunque soddisfare ai bisogni dei fedeli che vengono ad assistervi alle cerimonie liturgiche e alla predicazione della parola di Dio. Essa non risponde completamente alla sua funzionalità, se non quando coloro che assistono hanno ad un tempo la possibilità di vedere ciò che si fa all'altare e di sentire quello che si predica.

Visibilità ed acustica sono due condizioni importanti che la chiesa deve realizzare. Raramente essa vi riesce in modo perfetto.

Intendiamoci bene. Non è detto che in certi giorni di particolare affluenza, chiunque entri nella chiesa debba avere l'altare sotto gli occhi e che non debba perdere una parola del predicatore. Parliamo di condizioni normali, di giorni di affluenza ordinaria.

L'acustica di una sala è un problema con molti dati che sembrano sfuggire alla scienza e sviare le previsioni; perciò è necessario tener conto dei dati conosciuti e correggere con provati espedienti gli effetti imprevisti. Nelle grandi chiese, nei giorni di solennità eccezionali, la voce del predicatore arriverà ben di rado fin negli angoli più remoti, separati forse dal pulpito da grossi muri o da pilastri. Si cerca oggi di rimediare a questo inconveniente inevitabile con l'installazione di altoparlanti o di diffusori del suono. Questa invenzione, ormai sperimentata con ottimi risultati, è chiamata, nonostante quanto presenta di artificiale, a rendere dei veri servizi; ci si sforzerà però, nella messa in opera di questi apparecchi, di non far pagare troppo caro all'estetica della visuale il profitto che ne devono trarre l'orecchio e l'intelligenza degli uditori.

La buona audizione in una chiesa è, almeno in parte, condizionata dal posto in cui si collocano i cantori. Abbiamo visto che in generale viene loro riservato la parte del coro in prossimità dell'altare; infatti esso deve il suo nome a questa usanza. Molto spesso si è preferito metterli su una tribuna, che li isola ancor più dal popolo e permette al suono delle voci di spandersi più liberamente di quanto lo sarebbe se fosse impedito dall'altare. Questa disposizione può essere accettata, purchè non abbia per risultato di separare talmente la schola cantorum da impedire di partecipare in alcun modo all'officiatura.

La visibilità. - La visibilità di una chiesa ha anch'essa le sue esigenze sempre in ordine a quelle della liturgia. Infatti, se il precetto della Chiesa ordina al fedele di *sentire* la messa, più con gli occhi che con le orecchie egli seguirà abitualmente lo svolgimento del rito e potrà associarvisi. L'ideale è dunque che da tutti i posti occupati dall'uditorio si possa vedere la funzione. Questa esigenza non era forse tanto sentita nel medioevo, benchè le navate laterali siano da consi-

derarsi più dei deambulatori che dei posti per assistere al sacrificio. Ai nostri giorni i fedeli che si recano in chiesa ci tengono a non annoiarsi e una delle raccomandazioni che si rivolge loro soventissimo è di prendere parte attiva o almeno intelligente alla funzione che si svolge. Una delle massime del costruttore di oggi deve essere: Nulla deve turbare la visuale. D'altronde, su questo punto le condizioni attuali dell'architettura sacra sono d'accordo con i postulati dello spirito liturgico. Le grosse colonne che sostengono l'edificio e che impediscono lo sguardo dei fedeli, non sono più richieste dalla tecnica moderna.

La sopraelevazione del presbiterio rispetto alla navata è anche un mezzo di facilitare la visibilità della funzione. Più la chiesa è ampia e più è lontano l'altare, più è necessario aumentare il dislivello. Ciò d'altronde si ottiene anche con un altro procedimento già praticato al tempo del gotico e ripreso ai nostri giorni con successo, quello di dare una certa pendenza al pavimento della navata centrale, che senza essere sensibile all'occhio, facilita allo spettatore più lontano la vista di ciò che avviene nel presbiterio. Questa elegante soluzione del problema attuata da alcuni dei nostri costruttori di grandi chiese è segno di innegabile abilità. Ad esempio: la chiesa di S. Antonio alla periferia di Brescia.

Illuminazione. - Contrariamente al vezzo di una pietà poco illuminata, che vorrebbe le chiese sempre avvolte nella penombra, bisogna procurare che una luce sufficiente arrivi in tutti i settori della chiesa, così da poter leggere comodamente il libro. Ma al tempo stesso si eviti l'eccesso di una luce violenta, che toglierebbe il raccoglimento dell'ambiente, e i raggi diretti sugli astanti, molesti all'occhio e controproducenti ai fini della visibilità. Un altare controluce è sottratto alla vista.

Per queste ragioni sono da evitarsi le finestre frontali, nell'abside, e vanno ridotte al minimo quelle basse. Il sistema più razionale è quello delle finestre laterali, in alto, che piovono una luce uniforme e discreta. L'illuminazione del Sancta Sanctorum da un tiburio produce un effetto veramente suggestivo, appunto perchè diffonde la luce dall'alto, quasi indirettamente.

E' necessario che le finestre poste in alto si possano aprire facilmente, onde permettere il rinnovo dell'aria nell'ambiente ed eliminare le zone stagnanti che sono antigieniche e ingrate per l'odore di chiuso.

Quanto ai vetri giova tener presente che quelli istoriati danno dei quadri luminosi, ma scarsa luce, quanto più sono carichi di colore. Il duomo di Milano, ad esempio, è ricco di magnifiche vetrate, che vi squadernano l'intera Bibbia, ma è quasi sempre immerso nel buio.

Non sono da consigliarsi i semplici vetri colorati, disposti a rabesco di cattivo gusto, come si usò nell'Ottocento e ancora fino a non molto tempo fa. Tali vetri si possono tollerare quando siano scelti con gusto nel colore e legati a piombo secondo un disegno sacro.

Un vetro adatto per la chiesa è il cosidetto «*cattedrale*» tagliato e legato a piombo opportunamente, ma non ferma il raggio di sole. Sono diffusori di luce i vetri *opalescenti*, di bell'effetto e decorosi per chiese; diffusori e coibenti termici i *termolux* (doppio vetro con interstizio a lana di vetro) usati in chiese moderne, ma poco decorativi come vetri e come effetto di luce.

Illuminazione elettrica. - E' il mezzo migliore che ci offre la moderna tecnica per supplire alla mancanza di luce diurna e per la illuminazione not-

turna. Le lampade a filo incandescente, in globi diffusori, e meglio ancora quelle a tubo fluorescente danno una bella luce che sembra gareggiare con quella del sole. L'effetto sarà tanto migliore quanto più si riesce ad imitare la sorgente naturale, facendo piovere la luce dall'alto o rendendola riflessa e diffusa in modo uniforme.

Il principio da tenere ben presente, in questo campo, è di evitare ogni teatralità ed ogni eccesso (Decr. 4210). Luce discreta nelle navate dove stanno i fedeli; luce più abbondante nel presbiterio e sull'altare, dove si deve concentrare l'attenzione degli astanti.

Altro principio: che le lampade elettriche non sono ammesse per l'uso liturgico, nè in sostituzione delle candele dell'altare e neppure della lampada che deve ardere davanti al SS. Sacramento (Decr. 4097). E non solo le rubriche vietano di mescolare le candele di cera con quelle finte, elettriche, ma prima ancora ce lo vieta il buon gusto. Se c'è bisogno di luce, ne daranno assai più due lampade ai lati, che illumineranno tutto l'altare, che non le candele elettriche con l'effetto meschino di annullare le altre e di ferire gli occhi al celebrante. Neppure è permesso, nelle esposizioni private e solenni, illuminare il SS. Sacramento con lampade o riflettori nascosti nel ciborio (decr. 4275).

Uno sconcio che ancora si trova in non poche chiese sono le corone di lampade attorno alle statue, alle immagini, e i candelieri automatici innanzi a queste. Molti sinodi vietano espressamente tali abusi, che sanno di teatro e di fiera e l'ostinarsi a conservarli non è certo ad edificazione per la pietà dei fedeli. Si facciano le luminarie ed i giochetti automatici altrove, ma non in chiesa.

Riscaldamento delle chiese. - E' un problema che oggi s'impone, almeno nelle regioni dove l'inverno è più rigido. La moderna civiltà ha reso confortevoli e caldi i luoghi di abitazione, di ritrovo e di spettacolo, così che la gente non è più disposta a sopportare il freddo in chiesa.

Costruire una nuova chiesa, senza provvedere almeno le condizioni per un impianto di riscaldamento, sarebbe grave errore.

E' necessario anzitutto ridurre al minimo le dispersioni di calore che avvengono attraverso i muri, le aperture, il pavimento. Qualora la muratura fosse in cemento armato, occorre rivestire con materiali coibenti per evitare la dispersione. Doppî vetri e doppie porte ridurranno la dispersione notevole delle aperture; anzi per le porte è necessaria la cosidetta «bussola», di legno, oppure ricavata nell'intercapedine del muro, ad evitare il fiotto d'aria e il raggio di luce, sempre molesti per chi è dentro.

Quanto al riscaldamento, la tecnica moderna offre diversi sistemi da poter fare una scelta, secondo le possibilità:

I *radiatori* a circolazione d'acqua possono servire per ambienti non grandi, ma sono poco estetici in una chiesa. Tale inconveniente si elimina con i termoconvettori, incassati nei muri perimetrali; ma si possono istallare in cappelle di comunità o in chiese di modesta ampiezza.

Il sistema a *pannelli radianti* disposti sotto il pavimento e alle pareti, è di ottimo rendimento. Costa l'impianto, ma poi si guadagna nell'esercizio, perchè il calore non si disperde tanto facilmente ed è possibile isolare i settori della chiesa, quando si voglia funzionare a regime ridotto. Ha l'inconveniente che riesce difficile riparare i guasti alle tubature.

Un sistema che risparmia ogni rottura ai muri e ai pavimenti è quello a *raggi infra-rossi* (con bruciatori a gas o energia elettrica. Non distribuisce in modo uniforme il calore, ma indubbiamente giova a rompere l'atmosfera rigida delle giornate invernali. Costa relativamente poco l'impianto, ma molto l'esercizio, per l'elevato costo del gas combustibile; ma si può ridurre a piacimento il tempo e il raggio di consumo (Cfr. Arte Cristiana n. 2, 1953).

Il sistema *ad aria condizionata* sarebbe il più razionale e il più igienico, perchè permette il ricambio e la depurazione dell'aria, e potrebbe servire come refrigerante nella stagione calda. Assai costoso l'impianto; ottimo il rendimento.

L'esterno: facciate, portici, porte d'ingresso. - L'esterno della chiesa si compone delle parti che già abbiamo studiate; navata, transetto, presbiterio e cappelle, ingressi, tetto e campanile. C'è poco da dire di tutto ciò dal nostro punto di vista. Abbiamo parlato a lungo, nella parte storica del nostro studio, delle facciate, dei campanili e delle cupole.

La facciata dovrà essere adatta ad ispirare a tutti, fedeli, increduli o semplici curiosi, il rispetto della chiesa e di ciò che essa contiene, e il desiderio di conoscerla. Non si può certo sperare di poter rivivere i grandi portali istoriati d'un tempo, benchè certi tentativi di scultura sembrino indicare che la via del ritorno non è preclusa. L'esterno della chiesa deve almeno presentarsi sempre dignitoso e invitante.

D'ordinario la chiesa non si apre direttamente sulla strada, perchè un sagrato o un pronao l'isolerà dall'esterno. La più antica tradizione romana ci ha lasciato in eredità questo elemento architettonico, sempre conservato gelosamente e la cui utilità non è diminuita. E' necessario creare una zona intermedia, un passaggio tra il rumore dell'esterno e il raccoglimento della chiesa. Il medioevo romanico o gotico ci ha lasciati quei sontuosi portici che sono spesso delle vere chiese antistanti, oppure quelle incavature della facciata, coronata da un protiro e popolate di statue, che abbiamo ammirato nelle grandi facciate gotiche. I vestiboli di oggi dovranno avere un aspetto più modesto, ma non meno confortevole. Spesso si dà maggior snellezza alla facciata collocando il pronao su una gradinata che isola l'edificio intero e permette di meglio giudicare l'insieme.

Sull'entrata principale vi possono essere delle *iscrizioni*, che ricordino il nome del titolare della chiesa, il Santo o il mistero cui è dedicata. La formula romana tradizionale: *D. O. M.* (*Deo optimo maximo*) *sub invocatione Beati N...* piena di gravità e di grandezza, richiama al visitatore e anche al devoto, forse troppo tentato a fare del santo l'oggetto unico della sua devozione, che l'edificio intiero, come tutti gli atti di culto che in esso si compiono, ha per fine ultimo la gloria di Dio.

E' importante dare alla chiesa delle *porte* d'ingresso larghe e in numero abbastanza grande per evitare il disturbo e i pericoli derivanti dalla ressa dei fedeli e da un panico sempre possibile. Il numero delle entrate varierà secondo l'importanza della chiesa e il modo con cui è costruita. Non devono mancare aperture laterali, alla fronte del transetto o in prossimità del presbiterio. Abbiamo accennato alla possibilità di doppie porte, con l'intercapedine della bussola. Migliore della bussola in legno sarebbe un piccolo atrio interno, utile anche per affissione di avvisi, orari, pubblicazioni matrimoniali.

Il campanile. - Ogni chiesa comporta necessariamente un campanile. Almeno fin dall'epoca carolingia non la si può concepire in modo diverso. Sotto il punto di vista estetico è spesso l'elemento più interessante. Molte povere chiese di campagna, che senza campanile potrebbero aver l'aspetto di capanne, devono ad esso il loro carattere architettonico e la fedeltà devota dei parrocchiani. Allorchè sono lontani, il campanile della loro chiesa crea quasi un vincolo spirituale col paese natio, al quale spesso li riconduce. Non si può rappresentare un villaggio senza campanile.

Dal punto di vista propriamente religioso, il campanile è come il testimonio muto, ma vigile, della nostra vita spirituale. Partecipe di tutte le nostre emozioni e di tutti i nostri passi nella vita dello spirito, sta come sentinella sempre eretta per additare il cielo. Solo il campanile emerge abitualmente al di sopra delle abitazioni terrene, dove il nostro spirito vorrebbe tranquillamente riposarsi; ma appena gli occhi si alzano, subito lo scorgono e ricevono il suo invito a salire più in alto.

Infine, dal punto di vista strettamente liturgico, il campanile ha l'incarico di chiamare i fedeli alle funzioni religiose. Le campane che custodisce, l'orologio di cui spesso è adorno, sono stati affidati dal vescovo alla custodia vigile di un chierico, l'*ostiario*, a cui ha fatto comprendere la gravità del compito di suonare le campane, di aprire e di chiudere la casa di Dio a ore stabilite; per questo l'ha munito di una specialissima benedizione, corroborata dalla preghiera dei fedeli e dalla sua. Il campanile, di cui l'ostiario o il sacrestano ha la custodia, pare partecipi alla grazia dell'ordinazione di lui; anch'esso è una predica che spinge le anime a Dio e le difende dal demonio.

Quanto è importante che questa predica non resti silenziosa, ma che la voce delle campane chiami con regolarità le anime più lontane per distanza locale e per disposizioni interiori, alla preghiera, al sacrificio, ai diversi tempi dell'officiatura divina; e che, per mezzo loro, le ore del riposo siano distinte da quelle del lavoro, e tutte santificate; che il giorno del Signore sia veramente un giorno di gioia, una giornata celebrata con canti, ovunque diffusi, e in modo che nessuno possa pretendere di non aver sentito; che i grandi atti cristiani della vita di ognuno, battesimo, cresima, matrimonio, trapasso, funerali, anniversari, diventino così l'oggetto di una gioia o di un dolore da tutti condiviso; ed anche che il popolo vi trovi una difesa contro le tempeste e gli altri flagelli che lo minacciano, come invoca il Pontefice nella benedizione delle campane.

Il campanile si compone sempre almeno di un *basamento*, che, se costruito al centro o ai fianchi della facciata, ne diventa una parte integrante. Poi la cella campanaria che racchiude le campane. Queste non sono sospese direttamente al muro, cosa che comprometterebbe la stabilità dell'edificio, ma a un telaio che le separa del tutto dalla muratura e non aderisce alla torre, se non attraverso al palchetto sul quale è piantato. In ultimo il coronamento a terrazza, a tetti pendenti, a lanterna, a cupola o a guglia.

Il posto del campanile varia; a volte, come nelle prime basiliche latine o nelle chiese del rinascimento italiano, è completamente staccato dalla chiesa e forma una vera costruzione a parte, a volte è incorporato nella facciata principale, o corona il transetto, a volte infine, giacchè su questo punto regna una varietà grande tanto quanto la libertà lasciata dalle regole liturgiche, viene collocato in un punto qualunque dove sembri stia bene, dando così alle nostre chiese

una parte di quella originalità che le distingue le une dalle altre e ne varia quasi all'infinito la struttura architettonica.

Le adiacenze della chiesa: la sacrestia. - Per finire dirò una parola sui locali annessi alla chiesa. Il locale principale e più indispensabile è la sacrestia, dove si conservano gli olii santi, i vasi sacri, i paramenti e tutti gli oggetti necessari alle funzioni. In essa il celebrante e i chierici si preparano e si vestono dei paramenti prima dell'officio divino; qui sono disposti almeno in parte gli archivi della chiesa, qui si compiono alcune cerimonie, e qui infine i fedeli sono ammessi per trattare col clero ciò di cui essi hanno bisogno. Diciamo quindi che essa è destinata a numerosi usi, molto diversi l'uno dall'altro e ciascuno dei quali richiederebbe una sala a parte. Raramente, almeno nelle nostre campagne, essa possiede le dimensioni necessarie ad un minimo di decenza e di comodità. S. Carlo raccomanda che la sacrestia sia ampia, proporzionata all'importanza della chiesa.

Si deve desiderare che almeno abbia: 1° una sala destinata al clero dove possa in religioso silenzio vestirsi dei paramenti, attendere alla preparazione e al ringraziamento della S. Messa. Un mobile semplice, ma ben confezionato servirebbe ad assicurare la conservazione dei paramenti.

2° Uno o due uffici, perchè il parroco, e se del caso, gli altri preti possano ricevere i fedeli per le pratiche relative ai matrimoni, sepolture, iscrizioni al catechismo ecc... e per quegli affari di coscienza che non si possono trattare facilmente in confessionale.

3° Una sala per i ragazzi del servizio, dove possano vestirsi, studiare le cerimonie, e dove siano conservati il vestiario e i libri in loro uso.

4° Una stanza di disimpegno, nella quale tutto il materiale pesante — tendaggi, catafalchi, grossi candelieri, oggetti di pulizia — siano al riparo, in ordine e non ingombrino i corridoi, la sacrestia del clero o la parte posteriore dell'altare.

5° Se è possibile, almeno nelle parrocchie importanti, una sala per gli sposalizi, per lo scambio delle firme e la sfilata degli invitati.

Nella scelta del posto, si avrà cura che la costruzione della sacrestia non accechi qualche finestra della chiesa e non ne deturpi troppo l'aspetto.

In generale si preferisce piazzarla sul lato verso mezzogiorno e si cercherà che non sia assolutamente umida. Dovrà poi avere sempre un'uscita all'esterno.

La città parrocchiale. - Nella costruzione delle chiese moderne, che per certe loro esigenze, richiamano quella della « domus Ecclesiae » primitiva, si cerca di creare dei locali annessi: sale di catechismo, di riunione, di opere diverse, anche di ricreazione e di spettacolo. Conviene dare a tutte queste sale un'importanza proporzionata al loro scopo.

Qualche volta il loro insieme costituisce un vero quartiere. E' molto opportuno raggruppare intorno alla chiesa tutte queste opere, che costituiscono gli organismi vitali della parrocchia. Ma occorre che la chiesa emerga su tutte le altre costruzioni e si riveli, come è in realtà, la parte essenziale e la sorgente di tutta la parrocchia.

Ai nostri giorni, in cui le difficoltà per l'acquisto del terreno obbligano a delle restrizioni, si preferisce utilizzare come luogo di riunione e specialmente come luogo destinato alle aule di catechismo il sottosuolo della chiesa. Abbiamo

visto l'origine romana della cripta e i suoi sviluppi medioevali. Questa soluzione, comoda nei casi di forte dislivello del terreno, permette qualche volta di raddoppiare la superficie utilizzabile. Il problema principale che essa pone è però quello dei disimpegni. E' importante che non sia troppo profonda, che vi si possa accedere con larghe scale, comode e ben illuminate, le quali ne permettano uno sfollamento rapido, facile ed esente da ogni pericolo.

PARTE TERZA - L'INIZIAZIONE CRISTIANA DELLE CHIESE

La chiesa, solo per la sua costruzione, non è ancora un edificio cristiano. Senza dubbio la sua linea architettonica, il suo aspetto tanto esteriore che interno indicano nettamente a quale uso essa è destinata. Ma tutto questo costituisce solo una preparazione remota. L'uomo è creato ad immagine di Dio; esce dalle mani di Dio stesso, e tuttavia non è ancora per natura suo figlio. Lo diventerà, mediante l'insufflazione del suo Spirito. Nell'economia dell'umanità peccatrice e riscattata, l'opera di « dedicazione » liturgica della persona umana si compie mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana: battesimo, cresima, eucarestia. Una liturgia solenne, che si ispira ai grandi atti coi quali si diventa cristiani, ha lo scopo di consacrare definitivamente l'edificio del culto al servizio divino.

Questa liturgia si compie in diverse fasi. Una specie di preludio, anteriore alla costruzione, ha lo scopo di attirare le benedizioni celesti sui lavori stessi e di riservare alla sua futura destinazione il sito dell'edificio da costruire: *è la benedizione e la posa della prima pietra*. Poi, quando la chiesa è finita e può essere aperta al pubblico culto, riceve dal vescovo, o da un sacerdote designato da lui, *una benedizione*. Per molto tempo, e forse anche per sempre, essa potrà contentarsi di questa cerimonia di solennità ridotta; non tutte le chiese debbono essere consacrate e a volte non sono nemmeno adatte a diventarlo. E' tuttavia desiderio della liturgia che ogni chiesa importante lo sia, e c'è l'obbligo per le chiese cattedrali e possibilmente anche per le collegiate, le conventuali e le parrocchiali. Quando dunque tutte le condizioni sono soddisfatte, allora si procede alla *consacrazione* o *dedicazione*. Se per un qualsiasi motivo questa consacrazione si perdesse, allora verrebbe restituita alla chiesa per mezzo del rito della *riconciliazione*. Studieremo, dando loro rispettivamente l'importanza che si meritano, queste quattro funzioni, una dopo l'altra.

CAPITOLO PRIMO. - BENEDIZIONE E POSA DELLA PRIMA PIETRA

I preparativi. - Se le fondamenta non sono ancora scavate, se ne fa il tracciato per terra. Prima della cerimonia una croce è piantata al posto dove sorgerà l'altare. Questa croce sarà press'a poco della grandezza d'un uomo.

La pietra verrà benedetta dal Vescovo secondo il rito descritto nel Pontificale romano. Questa pietra deve essere cubica, e il suo posto deve essere alla base delle fondamenta, all'angolo destro del fondo della chiesa, cioè dalla parte del

vangelo. Se le fondamenta non sono ancora aperte, si scaverà una fossa abbastanza profonda nel posto indicato per collocarvi la pietra. Si può facilmente conoscere il simbolismo di questa pietra angolare, immagine di Cristo stesso, per comprendere il rispetto che la Chiesa vuole ispirarcene. Questa pietra sarà come il testimonio, agli occhi dei cristiani dei secoli futuri, della fede inviolabile che i padri hanno lasciato loro in eredità. E' per questo che vi si inseriscono diversi oggetti destinati a far conoscere, in seguito, le circostanze e i particolari della cerimonia: medaglie commemorative o monete e un verbale su pergamena; si racchiude il tutto in un tubo di vetro o di piombo, sigillandolo in una cavità della pietra appositamente preparata.

Questa pietra non viene collocata al suo posto in antecedenza, ma viene messa su una mensola dalla parte del vangelo, oppure, se è di dimensioni un po' grandi, su due cavalletti ai lati della fossa. Sulla suddetta mensola si prepara tutto quello che è necessario per la benedizione e per il sigillo.

Prime benedizioni: il posto dell'altare, la pietra angolare. - Il Vescovo è ricevuto dal clero e in processione si reca al posto della funzione. Il Vescovo comincia a benedire il sale e l'acqua secondo il rito ordinario. Poi al canto dell'antifona: — *Poni qui, o Signore Gesù Cristo, il segno della redenzione e non permettere all'angelo sterminatore di entrarvi* — cui fa seguito il salmo 83: — *Quanto sono amabili i tuoi tabernacoli, o Signore, Dio onnipotente* — il Vescovo, si reca vicino alla croce. Asperge il sito dell'altare e canta un'orazione con la quale chiede a Dio, il quale — *benchè nè la terra nè il cielo riescano a contenerlo, vuole anche qualche volta scegliersi una dimora sulla terra dove il suo nome sia costantemente invocato* — di voler visitare questo luogo con un raggio della sua bontà, di purificarlo e poi di volerlo custodire puro al riparo di tutte le *incursioni* diaboliche. Il Vescovo fa questa preghiera invocando la SS. Vergine, tutti i santi e specialmente il titolare della futura chiesa.

Poi si avvicina alla pietra. Qualche versetto ne richiama il doppio simbolismo: la pietra che i costruttori hanno disprezzata è quella sulla quale la Chiesa è fondata. Poi due orazioni la consacrano alla sua destinazione: — *Signore Gesù Cristo, figlio del Dio vivente, tu che sei il vero Dio onnipotente, lo splendore e l'immagine del Padre e la vita eterna; tu che sei la pietra angolare, strappata alla montagna senza il lavoro delle mani, e il fondamento incrollabile; consolida questa pietra che sta per essere collocata in nome tuo. Tu che sei il principio e la fine, principio nel quale in origine Dio Padre ha tutto creato, sii pure, te ne preghiamo, il principio, lo sviluppo e il termine di quest'opera che sta per essere intrapresa a lode e gloria del tuo nome.* — — *Signore Santo, Padre onnipotente, Dio eterno, dègnati di benedire questa pietra posta a fondamento di una chiesa ad onore del Santo N... per Nostro Signor Gesù Cristo, tuo figliolo, pietra scelta, angolare e preziosa, messa a base di tutto l'edificio, della quale l'Apostolo ha detto: la pietra era Cristo* —. Il Vescovo asperge la pietra, segna con una croce ciascuna delle sue faccie, e termina questa prima parte della cerimonia con un'ultima preghiera a favore di coloro che aiuteranno a costruire il nuovo edificio. Poi, in ginocchio vicino alla croce, intona le litanie dei Santi.

Al termine di queste, si rialza e si reca ai lati della fossa, al canto del

salmo 126: « *Se il Signore non edifica la casa, lavorano invano quelli che la costruiscono* »; questo salmo è preceduto e seguito da una antifona che ricorda la consacrazione, compiuta da Giacobbe in sul mattino, della pietra sulla quale aveva riposato; poi si cala la pietra nella fossa mentre il vescovo recita la orazione seguente: « *Nella fede di Gesù Cristo posiamo questa prima pietra in queste fondamenta, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, affinchè qui regni la vera fede, il timore di Dio, e l'amore dei fratelli; questo luogo sia consacrato alla preghiera, all'invocazione e alla lode del nome di questo stesso Gesù Cristo, nostro Signore che con il Padre ecc...* ». Al principio della formula il vescovo aveva la mano posata sulla pietra. Appena discesa, il vescovo l'asperge, dicendo l'antifona: *Asperges*, seguita dal salmo *Miserere*. E gli operai sigillano la pietra.

Purificazione del suolo e delle fondamenta. Finito il salmo, il vescovo percorre il sito della futura chiesa, costeggiando dall'interno e benedicendo le fondamenta, e facendo tre fermate, a un terzo di giro, a metà giro e al punto di partenza. Egli comincia intonando l'antifona: *Oh! come deve essere rispettato e temuto questo luogo!* seguita dal salmo 107 « *Le sue fondamenta sono poste sui monti santi* »; finito di cantare il salmo e ripetuta l'antifona, il Pontefice canta questa splendida orazione:

« *Dio onnipotente e misericordioso, che ai tuoi sacerdoti, preferendoli a tutti gli altri, hai conferito tale grazia che tutto ciò che è compiuto da loro in tuo nome, in modo degno e perfetto, deve essere ritenuto come compiuto da te stesso; noi supplichiamo la tua clemenza di voler visitare tutto quello che noi andiamo visitando in questo momento, e di benedire tutto quello che stiamo per benedire, e di fare sì che, al nostro umile arrivo, per i meriti dei tuoi santi, i demoni fuggano e l'Angelo della pace faccia il suo ingresso* ».

Dopo questa breve sosta, si riparte al canto di una seconda antifona non seguita però da nessun salmo. Si domanda ancora la pace non più attraverso l'intervento di un angelo, ma come frutto dell'opera stessa delle tre divine Persone.

« *Che la pace eterna, che viene dall'Eterno, sia in questa dimora* ».

« *Che il Verbo divino, che è la Pace senza fine, sia la pace per questa dimora* ».

« *Che il Consolatore accordi nella sua bontà la pace a questa casa* ».

Una seconda orazione, accompagnata da una triplice benedizione, domanda a Dio di voler benedire, santificare e consacrare il luogo della nuova chiesa. Alla terza partenza, si canta il salmo 68 « *Mi sono rallegrato quando mi dissero: Andremo nella casa del Signore* », dopo l'antifona « *La casa del Signore è ben fondata sopra una solida pietra* ». Al ritorno una preghiera chiude tutta questa parte della cerimonia: « *O Dio, che con la riunione di tutti i tuoi Santi in un medesimo luogo, prepari alla Maestà tua una dimora eterna, dà a questa casa, che noi ti innalziamo, un accrescimento celeste in modo che la tua grazia finisca quello che per tua volontà viene fondato* ».

Si conclude la funzione cantando l'inno allo Spirito Santo « *Veni Creator* » con due orazioni.

Carattere di questa cerimonia. - Dalla breve descrizione fatta si può vedere come sia semplice questo rito e nel tempo stesso grave e solenne, e di quale

dottrina e pietà siano permeate tutte queste formule. La funzione può essere facilmente divisa in due parti separate l'una dall'altra dalle litanie: 1° benedizione e posa della prima pietra; 2° benedizione del suolo e delle fondamenta della futura chiesa, seguita dal « Veni Creator ». Il vescovo, se lo giudica opportuno, rivolge al popolo la parola per « esortarlo, come dice il Pontificale, a contribuire alle spese della costruzione della nuova chiesa, o per altre cose di circostanza ». Poi dà la benedizione solenne e concede le indulgenze. Può su un altare a ciò predisposto, celebrare egli stesso o far celebrare la Messa del Santo al quale sarà dedicata la chiesa. E' una messa bassa, che gode però i privilegi della messa votiva *pro re gravi*.

Anche un semplice sacerdote può, con delega del vescovo, procedere a questa funzione, e in tal caso essa è più semplice e più breve. La si trova descritta nel Rituale Romano, Tit. IX, cap. IX, n. 16.

CAPITOLO SECONDO. - BENEDIZIONE DELLA CHIESA

Terminata la costruzione di una chiesa o di un oratorio pubblico, prima che si possa celebrare la messa, si deve procedere alla cerimonia della benedizione. Questa funzione non è riservata al vescovo; essa è descritta nel Rituale (Tit. IX, cap. IX, n. 17) e non nel Pontificale; ma un sacerdote non può compierla senza il permesso dell'Ordinario. (Ricordiamo che se si trattasse di Oratorio privato non ci sarebbe che da fare la benedizione del luogo).

La cerimonia si fa al mattino. La chiesa è vuota e senza ornamenti e nessuno ha potuto entrarvi; gli altari sono spogli. Il celebrante in stola e piviale bianco, accompagnato dai chierici e preceduto dalla croce, si reca all'ingresso principale della chiesa; e quivi recita l'orazione: « *Degnati, o Signore, di prevenire le nostre azioni con la tua ispirazione e di aiutarci a compierle, affinchè ogni nostra azione da te abbia inizio e per te finisca* ». Poi recita, alternandoli con il clero, l'antifona *Asperges* e il salmo *Miserere*. Si fa in seguito il giro esterno della chiesa, e il sacerdote, ripetendo la stessa antifona, asperge con l'acqua benedetta i muri nella parte superiore e verso le fondamenta. Ritornata al punto di partenza, la processione si ferma e il sacerdote, voltandosi verso la chiesa, dice l'orazione: « *Signore Iddio, benchè il cielo e la terra non possano contenerti...* » come all'inizio della benedizione della prima pietra. Si entra nella chiesa a due a due, al canto delle litanie dei Santi, e ci si inginocchia ai piedi dell'altare. Prima del versetto « *Ut nos exaudire digneris* », il sacerdote si alza e dice la seguente invocazione: « *Perchè ti degni, o Signore, di benedire e purificare questa chiesa e l'altare eretto in tuo onore e sotto l'invocazione del tuo santo N... R. — Te ne preghiamo, esaudisci* ». Dicendo la parola « benedire » unisce il gesto alla parola e benedice la chiesa e l'altare con un segno di croce. Poi si rimette in ginocchio, e si terminano le litanie; quindi il celebrante si alza per l'orazione finale. Si recita quindi una specie di piccola ora dell'ufficio, cominciando con il versetto: « *Deus in adiutorium* » seguito dal *Gloria Patri*, e, subito dopo, un'orazione molto bella che incomincia così: « *Dio onnipotente e misericordioso, che hai conferito ai tuoi sacerdoti la*

grazia...» preghiera che è già stata detta alla benedizione della prima pietra. Segue l'antifona: «*Benedici, o Signore, questa casa innalzata a gloria del tuo santo nome*»; i tre salmi 119, 120 e 121 e la ripetizione dell'antifona; poi ha luogo l'aspersione dei muri dall'interno, in alto e in basso, come è stato già fatto per l'esterno e si chiude con una preghiera.

Si celebra infine la messa del giorno.

CAPITOLO TERZO. - DEDICAZIONE DELLA CHIESA

Necessità e condizioni. - Come norma abbiamo detto che ogni chiesa cattedrale o parrocchiale deve essere consacrata. Ma questa cerimonia non è possibile che quando la chiesa possiede un altare fisso e questa è la condizione che spesso fa ritardare assai il rito della consacrazione. Anzi ce ne sono alcune che non possono essere consacrate, e sono quelle nella cui costruzione non si usano pietre. Così una chiesa in mattoni, in cemento armato o ad armatura metallica, deve avere delle pietre almeno nei punti dove si fanno le dodici unzioni sui muri e le due unzioni sui montanti della porta principale. In più per poter essere consacrato assieme alla chiesa, come è prescritto, l'altare deve essere isolato dal muro in modo che se ne possa fare il giro attorno.

Se esistono queste condizioni, si dovrà procedere alla dedicazione: ma capita spesso che non si faccia. Anche delle chiese molto importanti non sono mai state consacrate o lo furono soltanto assai tardi: Notre-Dame di Parigi fu consacrata soltanto nel secolo XIX dopo la restaurazione di Viollet-le-Duc, S. Petronio di Bologna fu consacrata recentemente dal Card. Lercaro.

Origini dei riti della dedicazione. - I riti attuali della consacrazione sono di origine molto antica e sembrano il risultato di una specie di fusione di due antiche usanze, una romana, l'altra gallicana, che prendono ispirazione da una idea centrale.

L'antica liturgia romana concepisce la chiesa come una tomba. Là si conservano i resti dei martiri e nessuna chiesa può essere aperta al culto se non possiede delle reliquie. La cerimonia di questa apertura al culto sarà dunque una specie di rito funerario: si trasportano solennemente le reliquie dei santi e si depongono nell'altare. Tale è l'idea centrale della dedicazione romana.

L'usanza gallicana parte invece dall'idea che noi abbiamo espresso nel titolo di questa sezione: la chiesa è come un corpo santo, il corpo di un cristiano vivente, che si deve rendere adatto al culto divino. Questo adattamento viene fatto con un insieme di riti analoghi a quelli per i quali un catecumeno diventa cristiano. Troveremo nella descrizione dei riti attuali la traccia di questa duplice origine.

La preparazione. - La dedicazione di una chiesa è per il popolo e per il clero di un rione un avvenimento importante, che la Chiesa ama sottolineare. La vigilia del giorno fissato, il Vescovo consacratore deve digiunare, e così il clero e il popolo. Il giorno stesso, a partire dall'ora della cerimonia, cioè dall'ora di terza, il clero della chiesa deve recitare l'ufficio della dedicazione

con rito doppio di prima classe con ottava. Tutti gli anni se ne celebrerà l'anniversario con una festa della stessa importanza.

Si sceglie di preferenza una domenica o un giorno festivo. La cerimonia ha luogo al mattino tra l'ora di prima e di terza (dalle ore 6 alle 9 circa). La chiesa è completamente priva di ornamenti, gli altari spogli e il pavimento libero da sedie e da banchi. Si deve poter fare il giro dell'edificio all'esterno per quanto almeno lo permette la disposizione del sito. All'interno sui muri o sui pilastri, sono state dipinte, scolpite o incise dodici croci, sei per parte a circa tre metri dal suolo; a ognuna di queste croci si adatta un supporto per sostenere un cero. Così pure si sono incise due croci sugli stipiti della porta centrale, una di fronte all'altra, all'altezza di un uomo.

La vigilia della cerimonia si celebra la veglia delle reliquie, disposte in una cappella o sala vicina alla chiesa. Queste reliquie sono chiuse in una scatola di metallo con tre grani d'incenso e una pergamena, che faccia menzione della cerimonia e del nome dei santi a cui appartengono le reliquie, e firmata dal vescovo consacratore.

La scatola, legata e sigillata, viene deposta in un cofanetto, e il tutto è collocato sull'altare. Davanti a queste reliquie il clero recita mattutino e lodi del comune di più martiri, o l'ufficio proprio dei martiri a cui appartengono le reliquie.

Al mattino il clero si riunisce in chiesa, dove nessun fedele può entrare. A suo tempo vi arriva il vescovo, che fa accendere le dodici candele fissate sui muri; poi tutto il clero, salvo un diacono che resta all'interno, si porta nella cappella delle reliquie, davanti alle quali si recitano i sette salmi penitenziali.

Aspersioni esterne e ingresso del vescovo. - Poi ci si reca davanti alla chiesa in processione, e il vescovo intona l'antifona « *Sii presente, o Dio unico, onnipotente, Padre, Figlio e Spirito Santo* »; tutti si mettono in ginocchio all'esterno davanti alla porta e si cantano le litanie dei Santi. Il Vescovo, dopo aver benedetto l'acqua, fa tre volte il giro della chiesa all'esterno, due volte da destra a sinistra e una volta da sinistra a destra, aspergendo i muri prima in alto, poi alla base e infine alla propria altezza. Ognuna di queste aspersioni si fa al canto di una antifona seguita da una preghiera.

Ogni volta che ritorna alla porta centrale, il vescovo la percuote con la punta del suo pastorale, e tra lui e il diacono, che sta a guardia, all'interno dell'edificio, si scambia un dialogo. « *Prìncipi*, dice il vescovo, *levate le vostre porte; apritevi, porte eterne, ed entrerà il re della gloria* ». — « *Chi è questo re di gloria?* », domanda il diacono. — *E' il Signore forte e potente*, risponde il vescovo, *Il Signore potente nel combattimento* ». Ma al terzo interrogatorio la risposta non è più la stessa: il vescovo e tutto il clero dicono insieme: « *Il Signore della potenza, lui stesso è il re della gloria. Aprite, aprite, aprite!* ». E là porta si apre immediatamente.

Il vescovo avanza, tracciando una croce sul suolo: « *Ecco il segno della croce, tutti i fantasmi si allontanino* ». Poi entra dicendo: « *Pace a questa casa* ». I cantori intonano la bella antifona già citata: « *La pace eterna, che viene dall'Eterno, sia in questa casa, etc...* » e un'altra che ripete l'invito di Gesù: « *Zaccheo, discendi in fretta, perchè è necessario che io oggi faccia dimora nella tua casa ecc...* ».

L'alfabeto: A questo punto ha luogo il misterioso rito dell'alfabeto. Con della cenere sparsa sul pavimento della navata si traccia una immensa croce di Sant'Andrea, mentre si canta il *Veni Creator*, le litanie dei Santi e il *Benedictus* con l'antifona « *Quanto è tremendo questo luogo* », ripetuta dopo ogni versetto. Al canto delle litanie, il vescovo, facendo dei segni di benedizione, aggiunge le seguenti invocazioni:

« *Perchè tu ti degni di visitare questo luogo, perchè tu ti degni stabilirvi la custodia dei tuoi angeli, perchè tu ti degni di benedire questo altare, che noi dobbiamo consacrare in tuo onore e sotto l'invocazione del Santo N... — Perchè tu ti degni di benedire e di santificare questa chiesa etc... — Perchè tu ti degni di benedire, santificare e consacrare questa chiesa etc...* ». E ogni volta si risponde: « *Te ne supplichiamo, esaudiscici* ».

Finito il *Benedictus*, il vescovo traccia con la punta del suo pastorale su un braccio della croce di cenere, tutte le lettere dell'alfabeto greco e sull'altro braccio quelle dell'alfabeto latino. Quale l'origine di questa cerimonia e che cosa significa? Monsignor Duchesne vede in essa un ricordo dei procedimenti con i quali gli agrimensori romani determinavano la superficie di un terreno da acquistare; sarebbe una specie di presa di possesso del suolo e dell'edificio, e mentre l'X, iniziale greca del nome di Cristo, designerebbe l'acquirente, le lettere dei due alfabeti simboleggerebbero nel tempo stesso l'universalità della Chiesa nello spazio: essa raggruppa tutte le razze, parla tutte le lingue e nel tempo stesso si estende dall'inizio dei secoli fino alla fine, dall'Alfa all'Omega. Si può dire in breve che è un grande segno di croce descritto sul suolo; e se abbiamo potuto vedere nelle aspersioni già fatte, e in quelle che si faranno, l'analogia con le purificazioni del battesimo, possiamo paragonare questa cenere a quella che la Chiesa spande sulla fronte dei peccatori che si riconciliano.

La purificazione con l'acqua gregoriana. Seguono ancora alcune altre purificazioni; quella dell'altare, dei muri dalla parte esterna e del pavimento della chiesa. Per questo ed anche per la confezione del cemento, che sigillerà il sepolcro, il vescovo benedice un'acqua speciale, chiamata « *acqua gregoriana* », composta dalla mescolanza di quattro elementi benedetti separatamente, il sale e l'acqua (i quali vengono in precedenza esorcizzati), la cenere e il vino. Le formule di queste quattro benedizioni sottolineano il simbolismo di ciascuno di questi elementi: conservazione della purezza, allontanamento delle influenze demoniache, contrizione dei peccati, e abbondanza dei tesori celesti. Compiuta la mescolanza di queste quattro creature, una lunga formula di benedizione richiama i numerosi benefici dell'acqua nei suoi impieghi naturali, nella storia giudaica e nei suoi usi simbolici, e supplica il Signore di spandere a profusione ogni grazia su questa chiesa, fino alla fine dei tempi.

Il Vescovo segna poi con due segni di croce la porta principale, l'uno in alto e l'altro in basso, cantando nello stesso tempo un'orazione che è un augurio di pace, di salute e di sicurezza per tutti coloro che varcheranno questa soglia e cercheranno nella chiesa un rifugio. In seguito compie la benedizione dell'altare con l'acqua benedetta, tracciando cinque segni di croce col pollice bagnato nell'acqua gregoriana: uno al centro della tavola e uno a ciascuno dei quattro angoli. Intanto viene cantato il salmo « *Judica me* » con l'antifona « *Introibo* »; ed un'orazione implora che l'altare possa diventare sorgente di grazie abbondanti. Sette volte il vescovo fa il giro dell'interno della chiesa, aspergendo

esattamente come ha fatto all'esterno. A ogni giro si canta un salmo con la sua antifona. Percorre poi la navata e il transetto, aspergendo il pavimento della chiesa mentre lo percorre, e poi in forma di croce, con quattro gesti diretti verso i quattro punti cardinali.

« Il grande « prefazio ». - La prima parte della cerimonia, quella con la quale la chiesa è santificata, sta per terminare con una preghiera solenne. Dopo una duplice orazione con la quale il vescovo domanda al cielo, con insistenza, la protezione, la difesa, la gioia, la fedeltà per tutti coloro che verranno a pregare in questo tempio, « *innalzato in onore della croce santa e sempre vittoriosa, e a ricordo del santo N...* e supplicandolo di « *consacrarlo nella sua immensa clemenza, di illustrarlo nella sua misericordia e di rischiararlo con il proprio splendore* », con il tono particolarmente commovente del prefazio egli passa ad invocare l'effusione delle grazie su questo luogo benedetto:

« *Cedi alle nostre preghiere, arrenditi ai nostri riti misteriosi, cedi anche alle pie fatiche dei tuoi servi, ed a noi che imploriamo la tua misericordia. E su questa chiesa, che noi, benchè indegni, ti consacriamo sotto l'invocazione del tuo santo nome, in onore della Santa Croce, sulla quale tuo Figlio, Nostro Signore Gesù Cristo, Eterno come Te, si è degnato di soffrire per la redenzione del mondo e in memoria del tuo Santo N..., discenda il tuo Spirito Santo ad effondere la profusione della sua grazia settiforme; affinchè, tutte le volte che in questa dimora sarà invocato il tuo santo nome, le preghiere di coloro che ti invocheranno siano esaudite da te, Signore pieno di bontà. O Beatissima e Santa Trinità, che tutto purifichi, tutto santifichi, che tutto abbellisci. O beatissima maestà di Dio, che riempi tutto, tutto prendi e tutte le cose disponi! O beatissima e santa mano di Dio, che santifichi, benedici e semini a profusione ogni cosa! O Dio, Santo dei Santi, noi supplichiamo nella nostra umilissima devozione la tua clemenza, affinchè utilizzando l'umiltà dei nostri servizi, tu ti degni di purificare, benedire e consacrare questa chiesa con l'eterna abbondanza della tua santificazione, in onore della Croce Santa e sempre vittoriosa, e in memoria del Santo N... Qui i sacerdoti possano offrire sacrifici di lode; qui il popolo fedele possa soddisfare ai suoi voti. Qui vengano distrutti i debiti dei peccatori; e i fedeli caduti vengano rialzati. In questa casa che ti appartiene, o Signore, per la grazia dello Spirito Santo, i malati siano guariti, i lebbrosi purificati, i ciechi illuminati, i demoni messi in fuga. Con il tuo intervento siano allontanate tutte le infermità dei deboli, e spezzati tutti i legami dei peccatori. Tutti coloro che entreranno in questo tempio per chiedere dei benefici, abbiano la gioia di ottenerli; e la misericordia che essi invocano, una volta ottenuta, diventi, per dono della tua bontà, la loro gloria eterna* ».

Questi accenti sono di un'altezza e di una confidenza tale che non è superata da nessuna altra preghiera liturgica. La chiesa diventa la casa di Dio purificata, santificata, consacrata.

Traslazione delle reliquie: Ora resta da consacrare l'altare, che sarà l'oggetto quasi unico delle cerimonie seguenti. Il vescovo comincia col benedire il cemento, che servirà a sigillare il sepolcro. Poi in processione si reca al luogo dove sono le reliquie. Durante il tragitto si cantano quattro antifone, in onore dei Santi. Da notare soprattutto il gustoso senso della seconda e della quarta.

« *Muovetevi, o Santi di Dio, dalle vostre dimore, affrettatevi verso il posto*

che vi è stato preparato ». — « *Una strada tutta diritta è stata fatta per i Santi, e il loro viaggio è pronto* ». Si canta in seguito il salmo 94 « *Venite, applaudiamo al Signore* ».

Il vescovo mette l'incenso nel turibolo e intona una nuova antifona, che sarà seguita da altre tre durante il ritorno in chiesa. « *Sorgete, o Santi di Dio, dalle vostre dimore, santificate questi luoghi, benedite il popolo e custodite in pace noi uomini peccatori* » — « *Mettetevi in marcia, o Santi di Dio, entrate nella città del Signore; infatti una nuova chiesa è stata edificata per voi, dove il popolo possa adorare la maestà divina* etc... ». Il clero cammina in testa, preceduto dalla croce e da due accoliti, che portano i candelieri, poi il turiferario, che precede l'arca, sulla quale sono posate le reliquie e che viene portata da sacerdoti: infine il vescovo e i suoi ministri. Si fa il giro completo della chiesa, poi ci si ferma davanti alla porta, dove si posano le reliquie su di un tavolo e il vescovo seduto al faldistorio rivolge la parola al popolo. La predica, che il Pontificale mette a questo punto sulle sue labbra, è caduta in disuso; la sua prima parte è molto bella, e ricorda, secondo gli usi dell'Antico Testamento e le più antiche tradizioni cristiane, il rispetto dovuto ai luoghi santi e i suoi privilegi; la parte finale del discorso insiste sul dovere che i fedeli hanno di sovvenire con il loro denaro alle spese del culto, e sulle benedizioni che Dio elargisce a chi è generoso con Lui. L'Arcidiacono legge in seguito due decreti del Concilio di Trento contro gli usurpatori dei beni della chiesa e contro coloro che distolgono dalla loro destinazione i proventi ecclesiastici. Il vescovo aggiunge una parola di ringraziamento per il fondatore della chiesa. Tutta questa parte oratoria è praticamente soppressa; molto sovente viene sostituita da una predica che si fa ad un altro momento della cerimonia, prima, durante o dopo la messa.

Dopo il canto di un responsorio, il vescovo fa con il sacro crisma una unzione su *ciascun montante* della porta, dicendo semplicemente: « *In nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo* ». Poi continua: « *O porta, sii benedetta, santificata, consacrata, segnata ed affidata al Signore Iddio; o porta, sii l'entrata della salvezza e della pace, sii la porta pacifica, per mezzo di Colui che si è chiamato egli stesso la porta, Gesù Cristo, Nostro Signore...* ». Sempre al canto di antifone in onore dei Santi, assieme al clero entrano in chiesa anche i fedeli, che non hanno finora potuto entrarvi; si depone l'arca delle reliquie dalla parte del vangelo. Dopo l'ultima antifona, seguita da due salmi, il vescovo unge con il sacro Crisma l'interno del sepolcro, vi depone le reliquie, le incensa, unge la pietra che deve ricoprirle e la benedice; infine, aiutato da un operaio, la sigilla con il cemento benedetto, stemperato con l'acqua gregoriana. Il canto di alcuni responsori accompagna questa cerimonia, che termina con una duplice unzione sulla pietra del sepolcro.

Incensazioni e unzioni dell'Altare. - Poi comincia la consacrazione dell'altare stesso. Il vescovo benedice l'incenso e incensa l'altare come si fa alla messa solenne. Mentre si pulisce l'altare dall'acqua sparsa e dai resti di cemento, il vescovo benedice di nuovo l'incenso. Sale all'altare e incensa la parte superiore della pietra in cinque posti, in forma di croce, cioè al centro e ai quattro angoli; poi fa tre volte il giro dell'altare incensandolo. Passa poi il turibolo a un sacerdote che continuerà lo stesso rito durante tutto il tempo che dureranno le unzioni, salvo quando il vescovo in persona farà la incensazione.

Le unzioni si fanno a tre riprese, nei medesimi posti dove sono state fatte le lustrazioni con l'acqua gregoriana e le incensazioni: la prima e la seconda volta con l'olio dei catecumeni e la terza con il sacro crisma. Durante ognuna di queste serie di unzioni si canta una antifona e un salmo; poi il vescovo prende dalle mani del sacerdote-turiferario il turibolo acceso e fa una volta il giro dell'altare al canto del responsorio: « *La mia preghiera, o Signore, salga come l'incenso al tuo cospetto* »; restituisce poi il turibolo e recita un'orazione. Infine, sempre al canto di un'antifona e di un salmo, fa su tutta la superficie dell'altare un'abbondante unzione con i due olii santi mescolati. Si termina con una preghiera.

Si procede poi all'unzione sui muri della chiesa al posto delle dodici croci. Alcuni responsori cantano la nobiltà e la bellezza delle mura di Gerusalemme, e sono seguiti dal salmo 147 « *Lauda Jerusalem Dominum* ». Su ogni croce il vescovo fa un'unzione con il santo crisma dicendo: « *Questo tempio sia santificato e consacrato. In nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in onore di Dio, della gloriosa Vergine Maria, di tutti i Santi, e in nome e alla memoria del Santo N... Pace a te* ». Poi incensa la croce per tre volte.

Quando le dodici unzioni sono state fatte si ritorna all'altare dove il sacerdote incaricato riprende l'incensazione attorno all'altare consacrato. Dopo una antifona e due orazioni, il vescovo mette su ciascuno dei cinque posti della mensa, che hanno ricevuto le unzioni, una croce di cera e un grano d'incenso. Si accendono queste croci di cera, mentre il vescovo intona « *Alleluia* ». I cantori proseguono: « *Vieni, o Spirito Santo, riempi i cuori dei tuoi fedeli, accendi in essi il fuoco del tuo amore. Il fumo di questi profumi, dalla mano dell'angelo salga al cospetto di Dio* ». E dopo due orazioni che chiedono allo Spirito Santo di santificare l'altare, un « *prefatio* » ricorda a Dio la funzione eminente di questa pietra, che è stata da Lui consacrata poco prima, e lo prega di benedire e di gradire le offerte che su di essa saranno fatte. Si fanno ancora delle unzioni alla base dell'altare, sul davanti e ai quattro angoli. Un'antifona, un salmo e due orazioni accompagnano queste ultime unzioni.

Dopo aver pulito e debitamente asciugato l'altare, lo si ricopre con tovaglie in precedenza benedette; tutto ciò si fa sempre al canto di responsori e di antifone che ne sottolineano il senso. Infine ha luogo una triplice incensazione della parte superiore della tavola in forma di croce, ed ogni volta viene cantata una antifona, intonata dal vescovo e terminata dai cantori: « *O Signore, tutta la terra ti adori e inneggi a te; canti onore al tuo nome, o Signore* ». Due orazioni finali chiedono ancora a Dio che mandi il suo Spirito su questo altare e lo renda strumento di numerose grazie.

La messa della Dedicazione. La dedicazione è finita; la messa sta per incominciare. Si canta dapprima « Terza » dell'Ufficio della Dedicazione, poi la messa dello stesso officio, se non lo impedisce una festa solennissima. Prima o dopo la messa il diacono pubblica le indulgenze concesse dal vescovo della diocesi, anche se egli non è il consacratore: un anno per il giorno della dedicazione, cinquanta giorni per l'anniversario (cento se il prelato è arcivescovo). E' conveniente che la messa sia cantata, ma può anche essere bassa, e non è obbligatorio che venga celebrata dal prelato che ha fatto la consacrazione. Le dodici candele rimangono accese per tutto il giorno finchè la chiesa resta aperta.

L'anniversario della Dedicazione. Da questo giorno si celebra l'officio della dedicazione. Ogni anno se ne farà l'anniversario. L'insistenza della liturgia nel farci celebrare tanto solennemente il ricordo di questa cerimonia, è motivo per noi di grandi insegnamenti. Per nessun altro anniversario, nemmeno per quello della consacrazione di un vescovo o di un papa, è stato composto un ufficio intero, mentre l'anniversario della consacrazione di una chiesa si deve celebrare ogni anno in tutte le chiese consacrate, con il rito più alto che esista, quello di festa doppia di I classe. In ogni diocesi, tutte le chiese commemorano nella stessa maniera la consacrazione della cattedrale. Infine la Chiesa intera è tenuta a festeggiare con riti diversi, doppio maggiore o di seconda classe, la dedicazione delle basiliche romane: il Laterano, S. Pietro, S. Paolo, S. Maria Maggiore.

La tendenza della Chiesa a commemorare l'inaugurazione dei suoi templi e a stendere questa commemorazione molto al di là del territorio da essi servito, e fino ai confini della terra, deve attirare la nostra attenzione. E' necessario che la benedizione di qualche pietra e di pochi metri quadrati di terreno abbia un'importanza tale da non dover più essere dimenticata nei secoli? Il tempio è la casa di Dio e il segno della sua presenza e della sua azione sulla terra; l'altare è il luogo del sacrificio e quindi il centro della religione. E questo altare e questo tempio che abbiamo eretto non ci ricordano le consacrazioni antiche: la pietra di Bethel, dove Giacobbe aveva incontrato Dio sensa saperlo e il primo altare costruito da Mosè ai piedi del Sinai? Ma soprattutto essi rievocano la inaudita solennità della dedicazione di Salomone. Che cosa c'è di più adatto di questo poetico racconto a farci sentire la santità del tempio? « Il fuoco discese dal cielo e divorò gli olocausti e le vittime, e la maestà di Jahvè riempì la dimora. I leviti non potevano entrare nel tempio che la maestà del Signore aveva riempito. Tutti i figli d'Israele, vedendo il fuoco discendere e la gloria del Signore sulla casa, si prostrarono a terra adorando Dio e cantando la sua lode: perchè Egli è buono e la sua misericordia è senza fine.

« I sacerdoti stavano ritti attenti davanti alle proprie mansioni e i leviti con i loro strumenti eseguivano i cantici sacri... Tutto Israele era là... la solennità durò sette giorni. E quando Salomone ebbe tutto finito, Jahvè gli apparve di notte e gli disse: " Ho inteso la tua preghiera e mi sono scelto questo luogo come casa del sacrificio. Se io manderò al popolo un castigo: siccità, peste, cavallette, e se il mio popolo ritornerà verso di me... se mi si implorerà e cercherà la mia faccia e farà penitenza dei suoi traviamenti, allora io dall'alto dei cieli l'esaudirò: perdonerò i suoi peccati e guarirò il suo paese. I miei occhi saranno aperti e le mie orecchie saranno attente alla preghiera di colui che mi invocherà in questo luogo... ». (Paral. 7, 1-16).

Ma se la preghiera che usciva da quel tempio, che non era che una casa fatta dalla mano dell'uomo, aveva una potenza tale su Dio; se il sacrificio ripugnante di centinaia e centinaia di animali aveva per lui un odore sì gradevole; se questa costruzione e questa consacrazione del tempio apparve come l'avvenimento centrale della storia di Israele, perchè implicava la definitiva presa di possesso da parte di Dio di Gerusalemme, come casa di sacrificio, quanto più grandiose dovranno essere per noi le solennità delle nostre dedicazioni? Noi comprendiamo come a Gerusalemme tutto fosse figura di ciò che doveva avvenire, del sacrificio che doveva redimire il mondo; quei capri e

quei tori annunziavano la sola vittima il cui sangue avesse valore. Ma presso di noi non c'è più soltanto l'immagine o la figura; il nostro altare, come il Calvario, è il luogo stesso dove si immola Gesù Cristo. Tra Gerusalemme e una qualunque delle nostre chiese troviamo tutta l'infinita distanza che esiste tra la figura e la realtà.

Le antifone dell'Ufficio della Dedicazione. La chiesa non è soltanto realtà di cui Gerusalemme era l'immagine; ma essa ci richiama, e, più ancora, rende presente un'altra realtà, un'altra Gerusalemme: essa è la vera «casa del Signore, costruita sulla cima dei monti, e più alta di tutte le colline; tutte le nazioni verranno a lei e diranno: «Gloria a te, o Signore!». La continua mescolanza dei due oggetti della nostra contemplazione, in questo giorno, o meglio ancora, l'idea misteriosa della loro identità è uno dei temi più frequenti del grande poema di questa officiatura e la sorgente di un simbolismo che non è superato da nessun'altra parte della liturgia. E' necessario soprattutto ammirare la progressione e il gioco di luce di questa idea nelle *antifone* del vespro (e delle lodi).

1° - «*La tua casa, o Signore, esige la santità per tutta la durata dei secoli*».

Pare che si tratti soltanto del tempio di pietra e del rispetto che gli è dovuto; tuttavia, da quali materiali si può esigere questa santità? E che cosa è il succedersi indefinito di giorni a cui questa casa è chiamata a sopravvivere? Già il tempio fatto dalla mano dell'uomo sembra costruito sul piano dell'eternità. E poi parla il Signore:

2° - «*La mia casa è casa di preghiera*».

Ma, o Signore, tu non hai casa! E se tu vuoi accondiscendere ai nostri sforzi e ai nostri umili lavori, fino a onorare la nostra opera con il titolo di casa tua, non è forse perchè tu in anticipo elevi fino alla sublimità della tua dimora tutto ciò che noi faremo, o diremo o canteremo fra queste mura? La tua casa non è sulla terra, quindi allorchè noi oltrepassiamo i suoi atrii noi entriamo in cielo. Ma la chiesa insiste:

3° - «*Qui è la casa di Dio, solidamente costruita. Essa è stata fondata sulla solida pietra*».

Senza dubbio l'architetto ha preso tutte le sue precauzioni. Ma egli avrebbe ancora lavorato invano se il Signore stesso non avesse messo mano all'opera. Cristo è la pietra, il cemento, il fondamento. Questa chiesa è quella di cui egli ha detto: «La potenza della morte non avrà ragione su di lei». E l'antifona seguente come un ritornello docile, riprende con tutta la gioia della fede:

4° - «*Sì, la casa del Signore è ben fondata sulla solida pietra*».

Infine tutta la sontuosità della Gerusalemme celeste balza e risplende nell'ultima antifona. Là non c'è più incertezza, non è più possibile la confusione. La casa del Signore, la casa di preghiera, la casa solida e ben fondata è la Chiesa delle anime, che la terra non può contenere, che un edificio non può racchiudere, ma solo simboleggiare, ricordare e riflettere come il luccichio delle pietre preziose non contiene, ma irraggia e riflette la luce del sole.

5° - *Tutti i muri sono di pietre preziose, e le torri di Gerusalemme saranno costruite con gioielli.*

Il *Capitolo* conchiude con una visione serena e senza nubi. Questo tempio dove noi preghiamo, dove la carità ci riunisce, è l'apparizione terrestre della

città del cielo: « *Ho visto la Città santa, la nuova Gerusalemme che discendeva dal cielo, da presso Dio, vestita come una sposa preparata per il suo sposo* ».

L'inno « Caelestis urbs Jerusalem ». Ma essa non discende dal cielo così, nè ci è inviata da Dio, in un blocco e già terminata. Essa viene costruita sulla terra, e anche se con la mano di Dio e come ogni altra costruzione terrena, anche questa è dura e lenta. La Chiesa ce lo ricorda sempre; e mentre nell'inno ci fa la descrizione dell'edificio con uno stile splendido, tanto quanto gli splendori che deve descrivere, ci fa ben comprendere che la costruzione prosegue e che, se Dio è l'operaio, noi siamo le pietre grezze, dure, ribelli, che dobbiamo subire una preparazione ricca di sofferenze, e che a prezzo di « tormenti », di « colpi » e d'un « abbondante martellamento » noi arriveremo al posto che ci attende nell'edificio. « *Jerusalem, quae aedificatur ut civitas...* ». Quale è dunque, si domanda S. Agostino, questa città che sta per essere costruita? Non ne conosco altre che quella di cui parla S. Pietro quando dice: « Voi siete come delle pietre viventi, che servite da materiale alla dimora spirituale, che è il tempio di Dio ». O come dice l'apostolo Paolo: « Siete voi il tempio di Dio, e questo tempio è santo ». La città è dunque in costruzione. Le pietre sono strappate ai fianchi della montagna dalla mano dei predicatori della verità, poi tagliate perchè possano entrare nella costruzione della dimora eterna. Molte pietre sono ancora nelle mani dell'operaio; occorre che esse non gli sfuggano, ma che diventino capaci di adattarsi alla costruzione del tempio ».

Ma il tempio simboleggia una realtà più sacra e più interiore ancora: l'anima stessa del cristiano, in cui vive Dio. E la liturgia della Dedicazione ci insegna a spiritualizzare all'estremo la nostra concezione della Chiesa. Perchè la pietra vivente, anche preparata a lungo e con cura, anche dirozzata dal martello dell'operaio e scolpita dal cesello dell'artista, non si lascia semplicemente sovrapporre alle pietre vicine, alle anime sorelle. Essa aspira ad una fusione più completa e più unificante, all'identificazione stessa del suo essere con l'Essere infinito in cui deve entrare.

Il tempio di Dio e il corpo mistico di Cristo. - La Chiesa è il corpo mistico di Cristo. Più esattamente è la fusione delle nostre anime nella divinità, per mezzo di Gesù Cristo. Non c'è che un'anima della Chiesa, perchè non c'è che un Cristo, uno Spirito, un Dio. Simbolo di questo mistero d'amore e di unione, le nostre chiese non sarebbero dunque tali, se non molto imperfettamente, per colui che non sapesse decifrarle a fondo e nell'interno. « Voi, dice l'Apostolo, siete il tempio di Dio e questo tempio è santo », santo della santità di Gesù, della santità del Padre celeste. Per significare e promuovere questa santità, frutto in noi dei sacramenti, il vescovo, nel giorno della dedicazione, fa al nuovo edificio quelle unzioni e quelle lustrazioni, simbolo del Battesimo e della Cresima, e sull'altare da poco consacrato fa discendere l'Eucarestia. Quando l'anima è purificata, fortificata, nutrita di questi misteri, ha la santità richiesta per essere la casa di Dio e per restarlo tutto il tempo di sua vita. « *Alla tua casa, o Signore, conviene la santità per tutta la durata del tempo* ». Essa è questa casa di preghiera, tutta profumata dallo spirito di raccoglimento, di ringraziamento e di supplica che il Padre esige. Essa è la costruzione, piantata sulla roccia che nè il furore dei venti, nè i rovesci d'acqua riusciranno

ad asportare. E' la stanza dei gioielli di Dio, la città dalle mura di pietre preziose, tutta risplendente di molteplici raggi.

Di conseguenza il rispetto che il cristiano deve al tempio di Dio, lo deve anche a se stesso; e tutta la liturgia della dedicazione ha per oggetto ultimo quello di farci comprendere e rispettare la nostra grandezza. *Templum Dei sanctum quod estis vos.* Quel «*voi*» non è soltanto l'assemblea perfetta dei santi, l'edificio terminato a cui non manca più una pietra, ma è anche ogni anima in particolare. Di ognuna è giusto dire che essa è «*la Gerusalemme nuova, la giovane sposa ornata a festa per il suo Sposo*»; è giusto cantare la insperata fortuna del suo fidanzamento, e la dote di cui il Padre la colma, la sua bellezza reale, è giusto chiamarla «*Casa di Dio e porta del cielo*».

Celebriamo dunque questa officiatura con tutta la gioia e cerchiamo di gustarne gli splendori. La gioia che vi attingeremo è simbolo di quel lavoro spirituale a cui tale celebrazione ci inizia. Non vi è infatti nulla di più ammirabile di questa messa e di questo officio, specialmente come li troviamo nel messale di parecchie chiese francesi, arricchiti di una sequenza e di un prefazio proprio. L'impressione che se ne riceve è infatti quella di una luce abbagliante che non si attenua mai e che non genera stanchezza. Si vorrebbe celebrare ogni giorno questo officio incomparabile e attendere, in questa contemplazione radiosa dei tesori invisibili, il giorno in cui la rivelazione si completerà e dal vestibolo si passerà finalmente nell'interno del palazzo.

CAPITOLO QUARTO - RICONCILIAZIONE DELLA CHIESA

In che modo la chiesa perde la sua consacrazione o la sua benedizione. - La chiesa una volta benedetta o consacrata non può più servire a nessun uso profano. Tutti coloro che ne hanno l'incarico devono vigilare affinchè sia custodita con quel decoro che conviene alla casa di Dio, e non vi si effettui nessuna operazione di commercio o di scambio, anche se a scopo religioso, e in generale che nulla contraddica alla santità del luogo. Se capitasse che essa non fosse più adatta per alcun scopo religioso e che fosse impossibile rimetterla in buon stato, l'Ordinario del luogo potrebbe decidere la sua destinazione ad uso profano, ma degno, ordinando pure il trasferimento del suo titolo e dei suoi proventi ad un altro tempio.

La chiesa perde anche la consacrazione e la benedizione sia per la distruzione totale, sia per la caduta della parte maggiore dei muri; si dovrebbe sospendere la celebrazione dei riti sacri, se si commettesse uno dei fatti gravi elencati dal Codice, che costituiscono la sua «violazione»: un omicidio criminale, uno spargimento di sangue ingiusto e grave, azioni empie e sacrileghe a cui essa sia stata abbandonata, sepoltura di un infedele o di uno scomunicato. In una chiesa violata e finchè non sia stata riconciliata, è proibito celebrare degli uffici divini, amministrare i sacramenti e seppellire i morti. Se la violazione è perpetrata durante una cerimonia, questa viene immediatamente interrotta. Se la messa incominciata è prima del canone o già dopo la Comunione, se ne cessa la celebrazione; se la messa invece è già dopo l'inizio del canone, allora il celebrante la continua fino alla Comunione. Si dovrà procedere quanto

prima alla riconciliazione, e anche nel caso che la violazione sia dubbia, sarà prudente procedervi per maggior sicurezza.

Se la causa della violazione fosse la sepoltura di uno scomunicato o di un infedele nella chiesa, questa non potrebbe, salvo un gravissimo incomodo, essere riconciliata prima dell'esumazione del cadavere.

Se la chiesa è soltanto benedetta, tocca al sacerdote che l'amministra riconciliarla; se essa è consacrata, tocca all'Ordinario del luogo (o al Superiore generale): ma nel caso di una necessità grave ed urgente e nell'impossibilità di avvertire l'Ordinario, il sacerdote incaricato della chiesa potrebbe riconciliarla a condizione che avvisi il vescovo nel più breve tempo possibile.

Cerimonie per la riconciliazione di una chiesa consacrata. - Il Pontificale tratta nella stessa sezione della riconciliazione della chiesa e di quella del cimitero ad essa unito; ma la violazione dell'una non implica quella dell'altro, e viceversa; qui dobbiamo occuparci della riconciliazione della chiesa. Il vescovo, vestito di piviale bianco, comincia con il benedire l'acqua, secondo il rito solito, davanti alla porta della chiesa che deve essere vuota con tutti gli altari spogli. Intona l'antifona *Asperges* e il salmo *Miserere,* durante il canto del quale, asperge la chiesa all'esterno; poi ritorna al punto di partenza e dice l'orazione: «*Dio onnipotente e misericordioso, che hai concesso ai tuoi sacerdoti...*» come più sopra; e quest'altra: «*Allontana da noi, o Signore, te ne preghiamo, tutti i nostri peccati, affinchè noi meritiamo di accostarci con cuore puro ai luoghi che devono essere purificati per la lode del tuo santo nome*».

Si cantano poi le litanie dei Santi, aggiungendovi le invocazioni seguenti: «*Perchè tu ti degni di purificare e di riconciliare questa chiesa e questo altare; — perchè tu ti degni di purificare, di riconciliare e di santificare questa chiesa e questo altare; — perchè tu ti degni di purificare, di riconciliare, di santificare e di consacrare questa chiesa e questo altare, te ne preghiamo, esaudiscici*».

Un'orazione chiede, per i meriti della Passione del Salvatore, la trasformazione della nostra natura peccatrice; poi il Pontefice per tre volte, in tono diverso, implora il soccorso di Dio con l'invocazione: «*Deus in adiutorium...*» seguito dal Gloria Patri. Poi prepara l'acqua gregoriana e fa tre volte il giro della chiesa aspergendola con quest'acqua, come nel giorno della dedicazione, mentre si canta la fine del salmo 67: «*Benedite il Signore Iddio nelle vostre assemblee*» senza Gloria con l'antifona: «*Dio si leva, si disperdono i suoi nemici e fuggono innanzi a lui coloro che l'odiano*» ripetuta ad ogni versetto. Al primo giro il vescovo asperge la parte superiore dei muri, al secondo giro in basso, e la terza volta il pavimento — specialmente nei punti dove la chiesa è stata profanata. Si ferma invitando i fedeli ad invocare Iddio purificatore e distruttore del peccato, affinchè trionfi una volta di più del nemico, nella lotta incessante con cui questi non cessa di provocarlo. Un solenne «prefazio» sottolinea queste idee: la ricchezza di espressione di questa preghiera consacrata a mitigare la volontà e quasi l'ostinata misericordia del Cuore divino, ci obbliga a citarla quasi per intiero:

«*E' veramente degno e giusto... Signore Santo, Padre onnipotente, Dio eterno, la cui bontà immensa come non ha mai avuto principio, così non avrà mai fine. Tu, che pieno di bontà divina, preferisci ricostruire in noi ciò che era perduto, piuttosto che colpire ciò che sta per perire. E se qualche cosa è*

macchiata dalla negligenza, spazzata via dalla collera, suscitata dall'ubriachezza, minacciata dalla voluttà, la tua pazienza, o Signore, piena di bontà, lo sopporta; di modo che tu la purifichi prima di colpirla con la tua collera. E nella cura che tu prendi dell'opera delle tue mani, preferisci sempre rialzare ciò che cade, piuttosto che punire ciò che è da condannare. Noi ti supplichiamo dunque umilmente, o Signore; di guardare con indulgenza l'interno di questo tempio; di purificare con l'infusione della grazia celeste il tuo altare, macchiato dall'inganno di un nemico sempre accanito; poi una volta purificato, di riprenderne possesso, e infine, dopo esserne ridiventato il padrone, di custodirlo affinchè esso non sia mai più macchiato di alcuna colpa. Per l'avvenire fa che tutto ciò che potrebbe nuocere alle anime ne sia cacciato ed eliminato, che l'odio dell'antico serpente si spenga e che la schiera diabolica sia espulsa con tutte le maligne astuzie... ».

Finito il prefazio, il vescovo sale all'altare, intonando l'antifona « *Introibo* » che il coro continua e a cui fa seguito il salmo 42 « *Judica me* », come per la messa. Non si dice il *Gloria,* ma si ripete l'antifona e una preghiera che chiede a Dio che « *in tutti i luoghi, dove Egli domina agisca come purificatore clemente e benevolo, e che la consacrazione di questo luogo resti per sempre inviolabile* ». E dopo il salmo 67: « *Dio si leva* », cantato questa volta per intero con l'antifona: « *Conferma, o Signore, ciò che hai compiuto tra noi* », seguito dal *Gloria,* il vescovo canta un'ultima orazione, che riassume tutto il senso dell'opera liturgica, di cui la Chiesa è l'operaia e il tempio il cantiere. L'orazione si rivolge al Verbo incarnato:

« *O Dio, che hai fatto madre di tutte le nazioni la tua Chiesa santa, riunita da tutte le estremità della terra per mezzo del tuo Sacramento ammirabile sgorgato dal tuo sacro costato, e che, non contento di farci ammirare in essa le diversità dei colori delle razze che la compongono, l'hai decorata con i meriti dei tuoi santi martiri, benedici o Signore, te ne preghiamo, la richiesta dei tuoi santi che intercedono per noi, essendo l'altare ornato dalle loro reliquie tanto quanto la chiesa stessa; e santifica i voti che devotamente i tuoi fedeli vengono ad offrirti. Tu che vivi...* ».

Poi il vescovo benedice tutti i presenti e celebra la messa o la fa celebrare solennemente. E' la messa del giorno, alle cui orazioni si aggiungono, sotto una unica conclusione, tre orazioni proprie, che fanno menzione dell'avvenimento e domandano ancora la grazia che la chiesa sia d'ora in poi preservata da ogni sozzura.

Questa liturgia della riconciliazione della chiesa consacrata, può essere compiuta da un semplice sacerdote per indulto della Santa Sede.

Riconciliazione di una chiesa benedetta. - Se la chiesa fosse soltanto benedetta, un sacerdote potrebbe riconciliarla con una delega del vescovo. All'inizio, la cerimonia differisce poco da quella che abbiamo studiato; ma non ci si serve dell'acqua gregoriana ed il rito è assai più breve. Dopo il canto antifonato della ultima parte del salmo 67, il sacerdote asperge una sola volta l'interno della chiesa e recita semplicemente l'orazione « *O Dio, che in tutti i luoghi dove domini etc...* », quindi celebra la messa del giorno senza orazioni speciali.

Il rito della riconciliazione della chiesa non è celebrato molto di frequente, e tuttavia è quanto mai interessante, soprattutto il rito pontificale per la profon-

dità della dottrina e lo splendore di espressione contenuto in alcune sue formule. Qui si trovano espressioni intorno alla misericordia divina e al mistero della Chiesa, che non si leggono in nessuna altra parte della liturgia cattolica. E non c'è cosa più bella che concludere questo studio sulla casa di Dio con una lettura religiosamente meditata di questi splendidi testi, quasi come un devoto ringraziamento.

BIBLIOGRAFIA. — 1. - Sulla costruzione delle chiese: G. Zucchini in *Enc. Ital. Trecc.*, X, voce « Chiesa »: *La chiesa come luogo di culto,* ivi, 10-17. - C. Carassai, *diritto canonico e civile,* ivi, 17-19. - V. Fasolo e S. Muratori, *Architettura ecclesiastica* in Enc. Catt., I, 1816-1830. - P. Fedele, S. Marsili, E. Lavagnino, *La chiesa come edificio,* ivi, III, 1516-1525. *Diction. d'Archéologie chrét. et liturgie* voci corrispondenti ai vari stili. - A. Munier, *Construction, décoration, ameublement des églises*: T. I. *L'Eglise dans les siècles passées; T.* II-III *L'Église à nôtre époque,* Paris, 1925-1926. *Un proget d'église au XX siècle* Paris, 1933. - G. Polvara, *Domus Dei,* voll. 2, Milano, 1929, 1956. - M. Piacentini, *Architettura d'oggi,* Roma, 1930. - A. Astorri, *Architettura sacra generale,* Roma, 1935. - M. Righetti, *Storia liturgica,* vol. I, Milano, 1945. - Card. Celso e Mons. G. Costinini, *Fede e arte, Manuale per gli artisti,* vol. II, *Costruzione dei sacri edifici,* Roma, 1946. *L'istruzione del S. Ufficio sull'arte sacra* (testo e commento), Roma, 1952. - Duret, *Architecture religieuse,* Paris, 1950. - J. Pichard, *L'art sacré moderne* (realizzazione dell'architettura, scultura, pittura religiosa in Francia dal 1914 al 1953), Paris, 1954. - L. Bartoli, *L'arte nella casa di Dio,* Torino, 1950. - A. Raule, *L'arte nella chiesa,* Bologna, 1953. *Dieci anni di architettura sacra in Italia,* a cura dell'Ufficio Tecnico Arciv., Bologna, 1956. - T. Costermanelli, *Architettura sacra,* Milano, 1956. Vedi pure le varie riviste di arte sacra, citate nella bibliografia generale. *Atti delle settimane d'arte sacra per il clero,* vol. 5, Città del Vaticano, 1933-37, *Chiese Nuove* in « Fede e Arte », VIII Settimana di Arte Sacra 1956.

2. - Sulla dedicazione delle chiese: consultare il Pontificale Romano e il Rituale.

I. Schuster, *Liber sacramentorum,* T. I, Torino, 1945. - Duchesne, *Les origines du culte,* Paris, 1925. - M. Righetti, *Storia liturgica,* vol. IV, pag. 375-390.

VI
L'ALTARE

L'altare cristiano. - Gli altari che il paganesimo aveva innalzato ai suoi idoli sono caduti per sempre; quelli di cui Jahvé stesso aveva ordinato l'erezione sono scomparsi, come l'ombra della notte davanti all'alba, al primo raggio della luce del Verbo. Ma sulle rovine degli uni e degli altri si innalza, nel suo splendore immacolato, la tavola verginale, dove l'Ostia pura, santa ed immacolata è offerta ogni giorno dal Sacerdote Eterno per mezzo del suo ministro.

Ricordo permanente della passione e della morte del Salvatore, monumento eloquente del suo amore per gli uomini, pietra del sacrificio perpetuo, sulla quale si rinnova misticamente quello del Calvario, vera tavola mediatrice della amicizia di un Dio per le sue creature, sempre imbandita, sempre aperta ai convitati del banchetto eucaristico, l'altare agli occhi della fede appare rivestito della più alta dignità, perchè la sacra liturgia ci mostra in esso il simbolo e la figura stessa del Cristo. Non è infatti il suo trono terrestre, e non conserva il riflesso della santità di Colui che si degna discendervi?

« L'altare dove noi offriamo il sacrificio è il simbolo del sacerdozio eterno di Gesù Cristo, per mezzo del quale le preghiere dei fedeli sono presentate a Dio Padre », ricorda il Pontificale Romano nell'istruzione che precede l'ordinazione del suddiacono. Di là salgono verso l'Altissimo i voti, le offerte, le preghiere, le adorazioni dei fedeli, l'omaggio universale della terra intiera, unito a quello di Nostro Signor Gesù Cristo, nobilitato e santificato dalla sua virtù divina.

« L'altare della santa Chiesa, dice ancora il Pontificale romano, è il Cristo stesso, secondo la testimonianza di S. Giovanni, che, nell'Apocalisse, afferma di aver visto, davanti al trono dell'Altissimo, l'altare d'oro sul quale e per mezzo del quale vengono consacrate le offerte dei fedeli a Dio Padre » (Ord. del suddiacono).

CAPITOLO PRIMO. - FUNZIONE DELL'ALTARE NELLA LITURGIA

L'altare, centro della liturgia. - Tutto nel tempio converge verso l'altare: il pontefice siede alla sua destra, i sacerdoti e il clero l'attorniano come una guardia d'onore, i fedeli cercano il posto donde lo possano vedere meglio, il

celebrante non sale i suoi gradini senza essersi preparato con la purificazione della sua anima e delle sue mani, con la contrizione e con la preghiera; egli lo bacia con rispetto, diverse volte, durante l'offerta del sacrificio divino e gli rende l'onore dell'incenso. L'altare partecipa così, in una certa misura, agli omaggi che la liturgia sacra decreta a Dio, tre volte santo.

Il punto luminoso, la vetta sacra, che innanzi tutto l'occhio cerca quando entra in chiesa, è l'altare. E' l'Amante divino che attira irresistibilmente e tiene prigioniera l'anima devota, mai stanca del suo contatto e felice, d'una gioia sempre nuova, di ritrovarlo ogni giorno per sprofondarsi nella dolcezza della preghiera e nel fervore della contemplazione. Spontaneamente, vedendolo, essa esclama con il re profeta: « Quanto sono amati i tuoi tabernacoli, o Dio della potenza! La mia anima sospira verso la casa del Signore. Il mio cuore e la mia anima trasaliscono di gioia per il Dio vivente. Il passero trova un riparo per riposare, la tortorella un nido per deporre i suoi piccoli: per me, Signore degli eserciti, mio re e mio Dio, ci sono i tuoi altari ».

Senza l'altare la chiesa, tempio del sacrificio eucaristico, perde la sua ragion d'essere e, nonostante tutto lo splendore della costruzione e della decorazione, dà l'impressione della povertà, dell'abbandono, quasi di fredda morte.

L'altare e la vita cristiana. - L'altare è l'augusto testimonio di quei grandi atti della vita cristiana, che noi chiamiamo matrimonio e comunione. Prostrato davanti ai suoi gradini, il chierico, nello slancio del suo fervore, formula le sue prime promesse, il suddiacono si impegna al suo servizio per sempre, il sacerdote riceve l'ineffabile dignità e i poteri sovrumani del sacerdozio, e il vescovo i doni meravigliosi della potestà sovrana e della soprannaturale fecondità legati alla sua consacrazione.

Sull'angolo della sua pietra il monaco firma l'attestato della sua professione, e ai suoi piedi la vergine cristiana contrae con il suo Sposo l'unione indissolubile delle nozze eterne. Un tempo davanti all'altare venivano anche i principi cristiani a giurare fedeltà alle leggi del Vangelo, ricevendo la sacra unzione, per essere in seguito presentati al popolo, rivestiti di quella maestà quasi sacerdotale, che la benedizione della Chiesa aveva loro poco prima conferito. Infine all'ombra dell'altare la spoglia del cristiano viene a riposare per l'estrema sosta e riceve un'ultima benedizione, prima di discendere nella tomba.

Poichè la vista dell'altare evoca da sola tali ricordi, e risveglia sì sante e profonde impressioni nel cuore dei fedeli, certamente questi vorranno conoscere la storia di questo mobile liturgico, che non è solo « l'accessorio più importante del culto », come è stato scritto, ma anche il solo che sia veramente e assolutamente indispensabile nella chiesa: un mobile, unico nel suo genere per l'alta sua destinazione, la sua dignità sovrana, e per il vero culto di cui è, così giustamente, oggetto, da parte dei cristiani.

CAPITOLO SECONDO. - STORIA DELL'ALTARE

§ 1. *I primi secoli.*

Il nome dell'altare. - Viene dal latino « altare », il quale è formato dall'aggettivo « alta » (alto) e del sostantivo « ara » (altare).

I Romani distinguevano infatti due specie di altare: l'*ara*, mobile di piccole dimensioni, destinato alle pratiche del culto delle divinità inferiori, alle libagioni in memoria dei defunti, e l'*altare*, più monumentale, elevato da terra (*alta ara*), il grande altare, a volte dalle proporzioni di vero tempietto che essi riservavano agli atti del culto degli dèi superiori, all'oblazione dei diversi sacrifici offerti in loro onore.

Il cristianesimo nascente conservò il termine di *altare* per applicarlo alla mensa del sacrificio della nuova legge, e i Padri della Chiesa l'impiegarono generalmente, escludendo il termine *ara*, che non è passato nel linguaggio liturgico. Il termine greco che lo traduce è ordinariamente « thusiastérion », derivato da « thusia », « sacrificio ».

Tuttavia S. Giovanni Crisostomo e gli autori delle liturgie orientali designano di preferenza l'altare sotto il nome di « tavola del Signore » « trapeza Kuríou », o più semplicemente lo chiamavano « la tavola » in ricordo di quella dell'ultima Cena.

Differenza dagli altari pagani: Ma quale era l'aspetto, la forma e la materia degli altari dei primi cristiani?

Essi non rassomigliavano evidentemente a quei tripodi di pietra o di bronzo, destinati alle immolazioni cruente delle vittime offerte agli dei pagani, o alla combustione dei profumi bruciati in loro onore, sacrifici che nulla avevano in comune con la consacrazione del pane e del vino eucaristici.

Così i pagani, non vedendo presso i discepoli di Gesù di Galilea, nulla che ricordasse le forme del culto idolatrico, li rimproveravano di ateismo, basando questa accusa sulla mancanza di ogni altare, senza il quale la fantasia dei Romani non poteva concepire una religione qualsiasi.

« Voi pensate, diceva ai Romani al principio del III° secolo il celebre retore cristiano Minucio Felice, voi pensate che noi nascondiamo ciò che adoriamo perchè non abbiamo nè templi nè altari... ».

La tavola della Cena: Tuttavia di fatto, anche se diverso per il suo carattere e per la sua struttura dagli altari votati agli idoli, l'altare cristiano esisteva fin dall'origine stessa della Chiesa, perchè la celebrazione della Cena lo esigeva come supporto necessario per il pane e per il calice del vino, materia del sacrificio eucaristico.

Senza dubbio, ai primi tempi del cristianesimo, questo umile supporto non aveva nulla di monumentale e non poteva di certo essere stato fabbricato in vista della sua alta destinazione, era un mobile comune, sottratto per un momento agli usi della vita domestica, cioè con molta verosimiglianza la tavola dei pasti familiari.

Non era forse su un mobile di questo genere, preso a prestito per la cir-

costanza, che il divino Salvatore aveva, nel Cenacolo, istituito il suo adorabile sacramento?

A proposito della tavola della Cena, don Leclercq avanza questa osservazione: « Non vediamo nessuna ragione di dover ammettere senza prova l'autenticità dei resti conservati nell'altare di S. Giovanni in Laterano, che si crede di poter identificare con la tavola dell'ultima Cena, o con gli altari di cui faceva uso S. Pietro, e che si pensa siano conservati in S. Pudenziana e in S. Giovanni in Laterano. Questi resti sono di legno di cedro, l'unico dato da ritenere valido dal punto di vista archeologico e storico. Se ne può tutt'al più dedurre che le prime tavole per il sacrificio eucaristico erano di legno » (D.A.C.L. art. Autel, t. I. col. 3158).

Da ciò che noi sappiamo sugli usi degli Ebrei, all'epoca in cui viveva Nostro Signore, la tavola del Cenacolo, probabilmente a forma semicircolare doveva essere bassa e dipinta a colori vivaci: uno dei suoi lati rimaneva libero per il servizio mentre gli altri erano attorniati da lettucci per riposare, specie di divani sui quali si sdraiavano a tre a tre i convitati, secondo il costume romano adottato allora dai Giudei. Il Vangelo ci dice espressamente che Nostro Signore si coricò a tavola con i suoi apostoli « discubuit ». (Luc. 22-14).

L'Altare negli affreschi delle Catacombe. - La più antica raffigurazione dell'atto liturgico della frazione del pane è l'affresco scoperto nel 1893 nella cappella greca del cimitero di S. Priscilla a Roma, di cui adorna una parete e che risale al principio del II secolo. Essa ci mostra sei commensali, sdraiati a metà su divani, davanti alla tavola imbandita per un pasto, cui presiede un settimo personaggio, seduto ad una delle estremità. La tavola ha forma semicircolare e sostiene un calice e due piatti. che contengono, uno due pesci e l'altro cinque pani, allusione al miracolo della moltiplicazione di questi elementi, che raffigurava l'Eucarestia.

Un altro affresco che orna una delle « Sale dei Sacramenti » nel cimitero di S. Callisto, rappresenta un sacerdote in piedi, che stende la mano nel gesto della Consacrazione, vicino a un tavolino, sul quale sono posati il pane e i pesci, simbolo di Cristo, mentre, dall'altra parte della piccola tavola a tre piedi, una donna orante innalza le braccia in atteggiamento di supplica.

Si può arguire da questa scena che l'altare eucaristico primitivo era a volte un semplice tavolino di piccole dimensioni, che offriva lo spazio strettamente sufficiente per sostenere gli elementi del Sacramento.

Altari di legno. - Tuttavia, il sentimento di rispetto profondo che ispirava il sacramento dell'Eucarestia, dovette ben presto suggerire ai primi cristiani il pensiero di riservare alla sua celebrazione un mobile speciale, costruito appositamente per quest'uso liturgico.

Nelle loro chiese, case private adibite in tutto o in parte al culto, e che già fin dal III secolo dovevano essere abbastanza numerose da attirare l'attenzione del potere imperiale, se l'editto di Diocleziano del 303 ne ordinava la distruzione e la confisca, i sacerdoti cristiani si servivano con molta verosimiglianza di altari di legno.

Alcuni testi ci riferiscono che si usava ancora così a Roma al tempo del papa S. Damaso (366-384) e in Alessandria, ai tempi di S. Atanasio (328-373).

Il santo stesso racconta che il suo altare era di legno e che gli ariani lo bruciarono assieme al suo seggio episcopale. Così pure all'inizio del v secolo, San Gerolamo (391-420) ne usava uno simile a Betlemme. Sant'Ottato, vescovo di Milevi in Numidia, verso la fine del iv secolo, ci informa che gli eretici donatisti spezzarono e bruciarono, ai suoi tempi, dei vecchi altari di legno.

L'origine degli altari di pietra: la messa sulle tombe dei martiri. - Tuttavia già S. Gregorio di Nissa (332-400) scriveva che l'altare era costruito di pietre comuni, simili a quelle che servono per la costruzione delle case. Un po' più tardi S. Agostino (354-430) farà menzione della benedizione e della consacrazione della pietra di un altare.

Parallelamente all'uso di mobili domestici adattati alla nuova destinazione, o fabbricati espressamente allo scopo del culto, si era introdotta un'altra forma di altare, per forza delle circostanze, negli usi della Chiesa primitiva. Quando i cristiani si rifugiavano per nascondere le loro assemblee sotto le volte delle catacombe, dovettero utilizzare per la celebrazione dei santi misteri le tombe dei martiri.

Buon numero delle camere sepolcrali, che sono contenute nell'immensa necropoli sotterranea romana, sembrano state scavate e disposte specialmente per servire da cappelle. La tomba principale, spesso unica, è scavata nel tufo e si trova riparata sotto la volta dell'*arcosolium,* che la domina. Sull'impianto di mattoni, che forma il coperchio dell'urna contenente le ossa del confessore della fede, una lastra di marmo era sigillata o semplicemente collocata nelle scanalature alle estremità, e serviva così da tavola per l'offerta del sacrificio eucaristico.

Il tipo definitivo dell'altare. - Da questa doppia origine di una tavola da pranzo e di una tomba di martiri, l'altare ha preso la forma essenziale che conserverà attraverso i secoli, e che noi ritroveremo in tutte le epoche, sotto i rivestimenti più varii e sotto il peso di ornamenti accessori, di cui lo vedremo carico nell'evolversi dei gusti delle varie generazioni. Resterà sempre una tavola poggiata ora su colonnette, ora su un piedestallo massiccio in muratura, con le pareti ornate di piccoli archi, come durante il periodo romanico o poggiante su di un'urna di marmo, immagine della tomba, secondo l'uso invalso nel Rinascimento.

L'adattamento alla funzione di altare delle tombe dei confessori della fede dovette contribuire a generalizzare l'uso degli altari di pietra, materia più nobile e al tempo stesso meno corruttibile, più resistente del legno, e fece nascere l'uso di non celebrare il santo sacrificio che su di una pietra consacrata, che contenga almeno qualche particella di reliquie di martiri.

Il ricordo di pratiche giudaiche richiamate dall'antico testamento (Ex. - XX-25; I Macc. IV-44) non fu certo senza influenza nell'adozione della pietra come materia dell'altare. Il concilio di Epaona nel 517 rese obbligatorio questo uso: « Nessun altare sia consacrato con l'olio del crisma se non è di pietra », dice il canone 26, « *ut altaria nisi lapidea chrismatis unctionis non sacrentur* ». (Il preteso decreto del papa Silvestro I (314-332) al quale si attribuisce lo stesso divieto è apocrifo).

Tuttavia per molto tempo ancora dopo il 517, e nonostante la proibizione conciliare, l'uso degli altari di legno, senza essere molto diffuso, persisterà

quà e là: se ne ritrova ancora qualche traccia in Inghilterra fino al secolo VI. L'altare di S. Giovanni in Laterano è il solo testimonio che esista oggi dell'uso primitivo degli altari di legno.

Altari preziosi: il ciborio. - Se da una parte la pietra aveva potuto sembrare più adatta del legno a simboleggiare il Cristo, « pietra angolare » « pietra vivente » ed eterna « *lapidem vivum* », come lo chiama S. Pietro (I Petr. 21-4); pietra della quale, come dalla roccia di Mosè, scaturisce la vita, fondamento indistruttibile della città delle anime, un'analoga considerazione, derivata dal testo di S. Giovanni che identifica il Cristo con l'altare d'oro del cielo (Apoc. 8-3), e derivata anche dal valore infinito dell'Eucarestia, suggerì naturalmente l'idea di consacrare alla costruzione dell'altare le materie più preziose e più rare.

Costantino obbediva ad una preoccupazione del genere quando offrì alla basilica di S. Pietro un altare d'argento con incrostazioni d'oro, arricchito di quattrocento pietre preziose.

Dal regno di questo imperatore data una delle più interessanti innovazioni dal punto di vista liturgico ed artistico: l'erezione al di sopra dell'altare del *ciborio*, una specie di baldacchino di metallo, di pietra o di legno, poggiato su quattro colonne, che i Romani ponevano al di sopra delle statue dei loro dèi, e che nell'uso di tutti i popoli è l'insegna della regalità.

Ben conveniva per significare a tutti la regalità sovrana ed eterna di Gesù Cristo, Re dei re, Signore dei signori. L'utilità pratica di questo baldacchino consisteva nel proteggere la tavola eucaristica e i suoi ministri dalla caduta di polvere e di sporcizia, che poteva precipitare dalla travatura.

Il primo di questi tempietti che la storia ricordi è quello offerto da Costantino alla basilica del Laterano: era d'argento massiccio, sormontato da una cupola d'oro fino; d'oro puro erano le corone di luci sospese al centro e all'asse di ciascuno dei lati.

Diffusione dell'uso del ciborio. - All'inizio del V secolo, nella chiesa di Santa Sofia di Costantinopoli, ricostruita dopo un incendio, S. Pulcheria imperatrice fece costruire un altare d'oro, ornato di pietre preziose, « superiore a tutto ciò che fino allora si poteva vedere »; ma l'edificio fu ancora distrutto dal fuoco con le sue suppellettili circa 120 anni più tardi. L'imperatore Giustiniano I ne intraprese la ricostruzione con la magnificenza che amava sfoggiare nelle sue opere. L'altare di cui la dotò era così « ricco che non lo si può nemmeno esprimere a parole » scriveva più tardi un crociato che l'aveva visto. La tavola era d'oro e poggiava su colonnette del medesimo metallo, che portavano incastrate le più rare e le più belle pietre preziose. Lo attorniavano quattro colonne che erano unite da veli di porpora, e che sostenevano degli archi d'argento, su cui s'alzava una guglia incrostata di pietre preziose, che pesava 80 libbre d'oro.

L'uso del ciborio si diffuse tosto fuori di Roma, ma in nessun luogo si conservò con maggior fedeltà che nella città dove aveva avuto i natali. Il papa Simmaco (498-514) ne eresse in molte chiese romane: cibori d'argento come quelli che più tardi furono donati a S. Pietro dal papa S. Gregorio (590-604) e a S. Pancrazio dal papa Onorio (625-638), mentre quello offerto dallo stesso pontefice a Santa Agnese era di bronzo dorato. Più modesto era il baldacchino

in legno di S. Susanna, prima che il papa Sergio (687-701) non lo sostituisse con uno di marmo. Oggi sono ancora molti nella Città santa gli altari sormontati da un ciborio.

Trasformazione degli altari pagani. - Dopo il famoso editto di Costantino del 313, che dava la libertà alla Chiesa, non si esitò a servirsi, per la celebrazione della S. Messa, di altari pagani, di cippi funerari, che venivano ricoperti semplicemente di una lastra di pietra, dopo aver segnato il loro basamento con una croce o con il monogramma di Cristo. « D'ora innanzi non più al dio Marte sarai consacrato, ma a Cristo, vero Dio », diceva l'iscrizione latina trovata su uno di essi, così trasformato, nelle rovine del monastero di Morteroy, presso Vesoul, nel secolo XVII: « *Non amplius Marti sed Christo Deo vero* ».

Dimensioni degli antichi altari. - Questi altari dei primi tempi sono di piccole dimensioni, quadrati o più spesso rettangolari. La loro lunghezza non supera quasi mai il metro e spesso anche non vi arriva.

Per molti secoli conserveranno queste misure ristrette. Del resto esse erano sufficienti per mettervi sopra il pane e il vino, materie del sacrificio, i vasi sacri destinati a contenerli e il libro dei Vangeli. Null'altro si poteva mettere sull'altare. Molto più tardi, verso il secolo XIII si incominciò a mettervi due ceri, ai lati della croce. I fiori faranno la loro timida comparsa solo nel secolo XVI.

Il celebre mosaico di S. Vitale di Ravenna, che risale al VI secolo, ci mostra l'altare di Melchisedech, rappresentazione simbolica dell'altare cristiano del tempo, sotto la forma di una tavola quadrata, a quattro piedi, di un metro circa di lato, ricoperta di un'ampia tovaglia ricamata, che ricade da ogni parte fin quasi a terra; su di essa figurano soltanto il calice e le ostie.

Altari dell'epoca carolingia. - Nel secolo IX col favore dato alla religione cristiana da Carlomagno, vediamo le principali chiese arricchirsi di tesori d'arte e di oreficeria tali da rivaleggiare con quelli offerti alle basiliche romane da Costantino.

Ci è conservata la descrizione di un sontuoso altare, consacrato il 16 ottobre dell'862 dall'arcivescovo Hicmaro nella cattedrale di Reims ricostruita. L'altare era rivestito in facciata di lamine d'oro cesellate e « ornate di corniole, di smeraldi, di topazi, di zaffiri, di onici ». Al centro era incastonato un cristallo di rocca in forma ovale, con su intagliata l'immagine del Crocefisso. Sotto era cesellata in oro la Madonna con Bambino, circondata dagli Evangelisti, dai SS. Apostoli Pietro e Paolo; in altri pannelli erano raffigurati i Martiri di Reims, poi il battesimo di Clodoveo per mano di S. Remigio. In S. Ambrogio a Milano l'altare maggiore è tuttora adorno di uno dei più splendidi lavori dell'età carolingia. E' firmato « *Vuolvinius magister faber* ». I quattro lati sono di metalli preziosi sbalzati e cesellati; la fronte tutta d'oro lavorato a sbalzo e tempestato di pietre preziose, reca al centro la figura del Redentore, i simboli degli Evangelisti che fanno da croce, i dodici Apostoli; intorno dodici riquadri raffiguranti la vita del Salvatore. Le parti laterali e quelle prospicienti il coro, in argento dorato, recano pure a sbalzo la storia di S. Ambrogio.

La tradizione bizantina e il rinascente gusto classico dell'età carolingia spiegano queste opere di squisita fattura, dal forte risalto plastico e di un sapiente equilibrio compositivo.

Un altro altare in oro, della fine del IX secolo, è conservato nella « Reich-Kapelle » di Monaco e proviene da S. Ermanno di Ratisbona.

Bastano questi saggi per dare un'idea dei tesori di ricchezza e di bellezza artistica che i vescovi dell'età carolingia sapevano profondere nelle chiese, a gloria di Dio e dell'Eucarestia.

§ 2. *L'altare nel medioevo.*

Origine del dossale. - Fino allora l'altare aveva conservato l'aspetto e le dimensioni comuni di una tavola, riparata sotto il ciborio che ne metteva in risalto la dignità, ma sprovvista di gradini e di ogni altro ornamento che emergesse dalla sua superficie. Ma al principio dell'XI secolo subirà una importante trasformazione. In quest'epoca si vede drizzare verticalmente sul lato posteriore, una specie di quadro mobile, di metallo prezioso, che rappresenta in rilievo delle immagini di Santi, simili a quelle che figurano alla sua base: è l'ornamento nuovo, riservato dapprima alle grandi solennità, ma che ben presto, almeno sugli altari secondari, rimarrà perennemente.

Il museo di Cluny conserva uno di questi dossali, che risale al principio del secolo XI, conosciuto sotto il nome, un po' inesatto, di altare d'oro della cattedrale di Basilea, o di Sant'Enrico, perchè fu donato a questa chiesa in riconoscenza di una guarigione attribuita all'intercessione di S. Benedetto, dall'imperatore di Germania Enrico II (1014-1024). In realtà è un fregio mobile, destinato ad essere collocato sulla tavola dell'altare in certi giorni solenni, e non davanti ad essa, a guisa di antipendio. Il testo antico allegato a questa opera di oreficeria lo dice espressamente; enumerando anche le feste solenni nelle quali doveva brillare sull'altare: quelle di Natale, di Pasqua, di Pentecoste, del Corpus Domini, di Sant'Enrico imperatore, il donatore, dell'Assunzione della S. Vergine e di Ognissanti.

Quest'opera, la cui disposizione architettonica (proporzioni del basamento e della cornice, serie degli archi) riproduce esattamente la disposizione abituale dei dossali, misura 1,78 di lunghezza per 0,95 di altezza. Non è d'oro massiccio, ma è composta da uno scheletro di legno di quercia, sul quale sono fissate le foglie d'oro lavorato a sbalzo. Il dossale è diviso in 5 arcate romaniche, separate da colonnette e inquadranti ognuna una figura in alto rilievo.

In mezzo, sotto un arco più alto e di diametro più ampio degli altri quattro, appare ritto il Salvatore, con la mano destra alzata nell'atto di benedire, e con il globo terrestre nella mano sinistra. Ai suoi piedi S. Enrico e sua moglie, S. Cunegonda, sono rappresentati sotto l'aspetto di personaggi di piccolissima statura umilmente prostrati. A destra del Salvatore, S. Michele, S. Benedetto, e a sinistra gli Arcangeli Gabriele e Raffaele, tutti quattro in piedi e cinti d'aureola, come anche il Cristo, e sono designati dal proprio nome scritto sull'arco che li incornicia. Le loro aureole sono arricchite da pietre preziose.

La *pala d'oro* della basilica di S. Marco a Venezia è un altro esemplare splendido del genere, di epoca più tardiva come composizione (1300), porta incastonati antichi smalti bizantini e una profusione di perle e pietre preziose d'inestimabile valore.

Dossali fissi. - Nel secolo XIII, collo svilupparsi del culto alla santa Umanità di Cristo, alla Vergine, ai Santi, il dossale tende a fissarsi sugli altari, come elemento integrante, fatto di pietra scolpita o di tavole di legno dipinte. Di qui il nome di *rettavola* (retro-tabula) più tardi sarà chiamata *ancona* o *icona*.

Il dossale era fissato all'altare mediante una *predella*, specie di basamento o gradino, pur esso scolpito o dipinto. La superficie del dossale, lunga quanto l'altare, veniva generalmente scompartita da cornici architettoniche in tre o più pannelli recanti le immagini, onde il nome di *trittico* e di *polittico*. Se il dossale era destinato all'altare maggiore, staccato dal muro, veniva anche nella fronte posteriore interamente scolpito o dipinto a riquadri.

Le chiese romaniche o gotiche ci offrono nei loro dossali dei capolavori preziosi di pittura e scultura; parecchi sono finiti nei musei e ancora ci parlano della fede religiosa che li ha ispirati.

Citiamo ad esempio la famosa « tavola » dipinta per il duomo di Siena da Duccio di Boninsegna, ora nel Museo dell'Opera del Duomo. La fronte rappresenta la Vergine col Bambino assisa in trono tra gli angeli e i santi; dietro in 24 quadri è il poema della passione, morte e resurrezione di N. Signore Gesù Cristo cantato con i colori da un pio e grande artista. Di fronte a quest'opera si comprende l'entusiasmo del popolo senese, che in processione solenne il 9 giugno 1310 scortò la pala meravigliosa dalla bottega del pittore all'altare del duomo.

Ingrandimento del dossale. - Tra la fine del medioevo e il rinascimento il dossale s'ingrandisce vieppiù e assume le forme di un grande tabernacolo che s'innalza da terra a ridosso dell'altare. L'architettura di questo tabernacolo, in marmo o in legno, è particolarmente curata con tutta la magnificenza e la squisitezza di cui è capace l'artista. Si pensi al « tabernacolo » dell'Orcagna in Orsammichele, a Firenze, stupendo lavoro di trina nel marmo, e alle belle architetture degli altari del Quattrocento.

Anche le pale tendono a ingrandirsi nella superficie e nella composizione. Si abbandonano volentieri i trittici e i polittici dell'età gotica, dalle figure scorporate e astratte, per svolgere scene di celesti apparizioni e di sacre conversazioni, dove spesso il soggetto sacro diventa spunto di composizione geniale e di magnifico colore.

Le urne sugli altari. - Un'altra importante innovazione avviene in quest'epoca: s'incomincia a porre le urne sugli altari.

Per quasi un millennio i corpi dei santi furono deposti nelle cripte o nei sepolcreti degli altari, detti appunto « confessione » perchè custodivano le ossa e la memoria del « confessore » della fede. Per accondiscendere alla pietà dei fedeli si usò pure aprire delle finestrelle con inferriate, sotto l'altare, per lasciare trasparire almeno in certe occasioni le sacre reliquie. Nel sec. X si ha in Occidente un crescendo eccezionale del culto dei santi e in modo particolare per le reliquie. Le urne dei « Corpi santi » si elevano sugli altari. Innalzata su di un basamento, staccato dall'altare, l'urna poteva essere perennemente esposta alla venerazione e al tempo stesso avvicinata dai fedeli. Così vediamo l'arca di S. Agostino, in S. Pietro in Cieldauro a Pavia, e quella di S. Pietro Martire

in S. Eustorgio a Milano, benchè di epoca più recente. Ma si venne pure a collocare l'urna a ridosso dell'altare, così da apparire sopra, e la mensa dell'altare far quasi da basamento. Siamo addirittura all'inversione liturgica: l'altare che fa da supporto al santo.

Conseguenze del dossale. - L'uso di fissare i dossali sugli altari e di porvi sù le urne delle reliquie ha avuto delle conseguenze assai rilevanti. Anzitutto il celebrante non potè più rivolgersi all'assemblea dei fedeli, ma dovette porsi di fronte all'altare, volgendo le spalle al popolo. Un'usanza invalsa anche prima, in Oriente e nelle Gallie, per la regola imposta anche al celebrante di pregare rivolto ad oriente. In secondo luogo scomparve il ciborio, elemento così caratteristico dell'altare centrale, e fu sostituito con un baldacchino leggero, sospeso dall'alto, e da cortine intorno all'altare.

Nelle grandi chiese, tolto il ciborio per dar luogo al dossale, l'altare parve troppo piccolo al fondo delle navate immense. Allora s'innalzarono ai fianchi delle agili colonnette, in metallo o in legno, disposte su due file parallele, con in cima figure di angeli adoranti o reggicandelieri. Tra le colonne scendevano cortine o drappeggi, varianti secondo i tempi e le feste, in ricchezza e nel colore. Così erano cinti, nei secoli XIII e XIV gli altari delle cattedrali e delle abbazie in Francia, nei Paesi Bassi, nella Renania. Ancora oggi nelle chiese ambrosiane si usa recingere di un grande velo rosso, o variante secondo il colore liturgico, l'altare maggiore.

Ma ben presto invale la tendenza a fissare un tale apparato mobile, incorporando l'altare, il dossale e l'icona o l'urna in una sola costruzione architettonica.

§ 3. *L'altare barocco.*

Il dossale monumentale fa dimenticare l'altare. - Con la fine del secolo XVI e nei due seguenti dell'età barocca, il dossale diventa un vero monumento, di proporzioni tali che occupa a volte tutto il fondo dell'abside o della cappella. Il famoso altare di S. Ignazio, nella chiesa del Gesù a Roma, ricchissimo per i materiali e le sculture, è un esempio tipico del genere. Se poi andiamo in Spagna, a S. Nicola di Burgos o alla Madonna del Pilar, il dossale invade tutto lo sfondo, ostruisce le finestre, maschera gli archi e si eleva fino alla volta. Questi ultimi possono dirsi casi limite, ma comunque l'altare monumentale diventa regola per tutto il Sei e Settecento, con vari gradini che s'alzano oltre la mensa e si allungano orizzontalmente via via che salgono, per reggere una selva di candelieri, per lo più in legno dorato o argentato. Dietro si innalza la scenografia dell'icona, a ridosso dell'altare stesso oppure in fondo all'abside. E' una macchina architettonica di marmi policromi, di legno o di stucco dorato e dipinto, che fa da cornice a statue di santi in atteggiamenti estatici e dai panneggi svolazzanti; oppure reca una grande pala dal colore squillante, ove il movimento dei personaggi non è meno declamatorio degli angeli e dei santi in plastica che si muovono intorno.

E così il dossale, questo arricchito della vigilia, a poco a poco ha invaso il posto che prima apparteneva al Pane vivo e al Calice di Cristo, e la tavola sacra della Cena non appare più che come un pretesto per eseguire una deco-

razione sontuosa, fatta per attirare gli sguardi e stornare l'attenzione dall'azione santa che si compie all'altare.

Siamo al rovesciamento delle posizioni: l'accessorio è divenuto principale; la linea essenziale si è cancellata sotto il crescendo di una lussureggiante ornamentazione che ha fatto dimenticare il senso primo dell'altare, *mensa* della Cena e del Sacrificio di Cristo.

Il tabernacolo e il trono eucaristico sull'altare. - A un tale spostamento di visuale contribuì anche l'evoluzione del culto eucaristico, dalla Controriforma in poi, concentratosi particolarmente sulla presenza reale e svoltosi in forme di adorazione solenne.

Fu il vescovo Matteo Giberti di Verona (1524-1542) il primo a far collocare il tabernacolo, contenente le Sacre Specie, sull'altare maggiore. L'usanza si estese specialmente dopo il concilio di Trento e divenne quasi generale nel XVII secolo. Si costruirono tabernacoli in lamine finemente sbalzate, in bronzo, in marmi intarsiati o scolpiti, adorni di pietre dure. Il fasto regale dei tempi portò a rendere quanto più magnifica e preziosa la dimora del Re dei re. Al di sopra del tabernacolo s'innalzò un trono per le esposizioni solenni. Dapprima era un apparato mobile, in metallo o in legno dorato; poi divenne un tempietto di marmo o d'altro materiale nobile. E attorno al tabernacolo e al trono, candelieri in gran numero, drappi, fiori, angeli adoranti... tutta una coreografia magnifica, cui la mensa dell'altare sembra fare da base e nulla più.

Il baldacchino. - Non doveva mancare anche questo mobile ad un tanto apparato di corte. Almeno poteva richiamare la copertura sacra dell'antico ciborio. Così certamente l'ha pensato Lorenzo Bernini per l'altare papale di S. Pietro, offrendo un prototipo di baldacchino per molte chiese.

Ma la più parte dovettero limitarsi ad un «ombracolo» di legno o di damasco, sospeso alla volta, arricchito per le solennità da ampi svolazzi appesi ai lati e riallacciati ai pilastri del santuario.

Il *Cerimoniale Episcoporum* ritiene ancora la prescrizione del baldacchino per l'altare dove si conserva la SS. Eucarestia, prescrizione ribadita da due antichi decreti della S. Congregazione dei Riti (n. 1966 e 2912); ma la raccolta ufficiale stessa dei decreti nota al riguardo che essi sono ormai comunemente in disuso, quasi ovunque.

§ 4. *L'età moderna.*

Restaurazione dell'altare. - Il movimento liturgico del nostro secolo ha trovato un buon alleato nel gusto moderno, tendente alla proprietà e alla semplicità, così che è stato possibile restaurare l'altare conforme alla sua destinazione ed al suo spirito.

Oggi si ama tornare alla *mensa* del sacrificio, liberata da ogni inutile accessorio. Sarà la tavola fissata su colonnine o su di un blocco; sarà la forma di antico sarcofago, oppure le fronti piene, a specchi di marmo, di onice o a pannelli in scultura: in ogni caso e sempre il puro altare, con su il tabernacolo, il crocefisso, quattro o sei candelieri, possibilmente di materiale nobile. Rial-

vando tutto questo su tre gradini, ce n'è abbastanza per fare un monumento. Quando l'ambiente e le possibilità lo consentano, si torna volentieri al *ciborio,* perchè nulla vale più di questo antico motivo architettonico a dare centralità e dignità all'altare. Là dove non è possibile innalzare il ciborio, s'imposta l'altare in un catino absidale e lo si recinge al di dietro con drappeggi, tornando anche in questo ad un uso antico e assai suggestivo.

L'enciclica *Mediator Dei* deplora coloro che per amore all'antico, vogliono « restituire all'altare l'antica forma di mensa » (I°, 5). E' chiaro l'abuso lamentato qui dal Pontefice, vale a dire quello de « l'eccessivo e insano archeologismo », che nel caso dell'altare pretenderebbe ridurlo ad una tavola mobile, messa così semplicemente dinanzi all'assemblea dei fedeli, come si usava nelle « domus cristianae » dei primissimi tempi; oppure ridurlo alla pura mensa, senza tabernacolo nè candelieri. Lo sviluppo del culto eucaristico ha portato agli altari fissi e da ultimo al tabernacolo inamovibile, posto in mezzo all'altare. Questo uso è sancito ormai dalle prescrizioni canoniche (C. J. 1197, 2; 1268, 1269).

Ma neppure è nel giusto chi pretende appigliarsi a questo passo della *Mediator Dei* per difendere gli altari sovraccarichi di un tempo. Basta scorrere le norme liturgiche al riguardo.

Il cerimoniale dei Vescovi prescrive che i candelieri siano collocati sulla mensa « *in planitie altaris* » e l'uso di uno o due gradini sembra appena tollerato. (Costantini, *Fede e Arte*, II, p. 210, Roma, 1946). Il trono per l'esposizione del SS. Sacramento non deve essere una costruzione fissa, che fa parte dell'altare, ma un apparato mobile da collocarsi soltanto nelle esposizioni solenni e rimuoversi subito dopo (decreto S. C. R. 4268). Sull'altare non si deve collocare assolutamente nulla che non riguardi il santo Sacrificio o l'ornato dell'altare (Rubriche del Messale XX). E il decreto del S. Ufficio 30-VI-1952 fa obbligo agli Ordinari di « proibire severamente che sia esposta alla venerazione dei fedeli, sugli stessi altari o sulle pareti contigue una incomposta molteplicità di statue o di immagini di scarso valore, per lo più stereotipe ».

Oggi poi si aspira da molti, ed in alcuni luoghi già si è attuato, il ritorno all'altare rivolto verso l'assemblea dei fedeli. Nessuna prescrizione contrasta a questa aspirazione; chè anzi le rubriche del messale contemplano pure il caso del celebrante rivolto verso il popolo. Il rito ambrosiano non ha neppure mutato l'antica usanza, e il celebrante non si volta mai al « Dominus Vobiscum » o all'« Orate fratres », perchè il rito lo considera già rivolto verso i fedeli. (Cfr. Righetti, *Storia Lit.*, I°, p. 416). Naturalmente apparendo questo ritorno una novità, dato il lungo uso contrario, occorrerà il benestare dell'Ordinario.

Tutto questo ci dimostra che non poche delle cosidette « innovazioni » non sono che una restaurazione, conforme alle disposizioni e allo spirito della Liturgia.

CAPITOLO TERZO. - PRESCRIZIONI CANONICHE E LITURGICHE

Altare fisso e altare mobile. - Il diritto canonico fa una distinzione importante tra altare fisso o immobile, e l'altare mobile o portatile (Can. 1197–1202).

L'altare *fisso* si compone di una tavola o mensa, che è stata consacrata su

tutta la sua estensione, insieme alla base colla quale è cementata; la mensa non può essere separata dalla base, nemmeno momentaneamente, senza perdere la consacrazione; ma in tal caso, l'Ordinario può permettere a un semplice sacerdote di riconsacrare l'altare, seguendo un rito e un formulario più semplici. La mensa e la base, o almeno gli stipiti o le colonne che sostengono la mensa e sono cementate con essa, devono essere di pietra.

L'altare *portatile* si compone di una pietra larga quanto basti per appoggiarvi l'ostia e almeno la parte maggiore del piede del calice, e tanto spessa quanto sia necessario perchè ci possa stare la cavità destinata a ricevere le reliquie con il coperchio di pietra che deve chiuderla. Questa « pietra d'altare », come viene chiamata correntemente, una volta consacrata, può essere collocata su una base qualsiasi, fissa o mobile, di pietra, di legno o di metallo, e non perdere la propria consacrazione quando è separata da questa base.

In ordine agli onori liturgici attribuiti all'altare e delle cerimonie che vi si compiono, la distinzione tra altare fisso e altare portatile non comporta diversità. Il basamento dell'altare mobile, come la pietra consacrata stessa, viene incensato durante la messa solenne (benchè evidentemente queste incensazioni siano state concepite per un altare fisso a base piena); e le prescrizioni delle rubriche si applicano egualmente all'uno e all'altro altare. E' necessario che in una chiesa consacrata vi sia almeno un altare fisso, preferibilmente l'altare maggiore; in una chiesa soltanto benedetta, gli altari possono essere tutti mobili. Si deve poter fare il giro dell'altare maggiore e quindi non va addossato al muro della chiesa.

La consacrazione dell'altare. - Perchè vi si possa celebrare la messa, l'altare deve essere o consacrato nel suo insieme, o almeno nella pietra sacra, se si tratta di altare mobile. Questa cerimonia, una delle più solenni della liturgia, destina l'altare a servire esclusivamente agli uffici divini, particolarmente alla celebrazione della messa, e non lo si può più adoperare per usi profani. E' pure proibito servirsi di esso per creare dei ripostigli per oggetti che servono al culto.

La consacrazione dell'altare è riservata al vescovo; nella propria diocesi egli consacra anche gli altari di chiese ufficiate dal clero regolare. Tutti i vescovi possono consacrare gli altari portatili; questo diritto appartiene anche ai vicari e ai prefetti apostolici, ma, se essi non hanno il carattere episcopale, devono servirsi degli olii santi benedetti da un vescovo (can. 294). La consacrazione di un altare fisso, anche se non accompagna quella della chiesa, si farà di preferenza in giorno di domenica, o di festa di precetto; ma può essere fatta lecitamente in qualunque giorno.

L'altare, qualunque sia, perde la consacrazione se la pietra si rompe in proporzioni notevoli, oppure se la rottura ha fatto sparire le croci, che hanno ricevuto le unzioni, così pure se vengono asportate le reliquie o vien rotto il coperchio che le custodisce. Ma il vescovo o un suo delegato può sollevare questo coperchio per fare la visita dell'altare, o per ripararlo se fosse necessario, senza che l'altare perda la sua consacrazione. Un semplice sacerdote può riparare la pietra e cementarla in caso di rottura di lieve entità. Se la chiesa venisse a perdere la propria consacrazione, l'altare verrebbe sconsacrato e viceversa.

L'antico rito romano della consacrazione dell'altare. - Benchè l'altare possa essere consacrato indipendentemente dalla chiesa, normalmente la sua

consacrazione si compie durante la dedicazione della chiesa. Il rito è molto complesso nell'attuale Pontificale Romano e c'è da augurarsi che venga semplificato.

Pare che all'origine non fosse così: la celebrazione della messa sull'altare nuovo serviva come consacrazione. Senza risalire ad un falso decreto, conosciuto sotto il nome dei papi Evaristo (97-105) o Igino (136-140), vediamo che questa idea è familiare a S. Cipriano, e che S. Giovanni Crisostomo scrive ancora: « L'altare è santo dal giorno che riceve il corpo di Cristo ». Nel 538 il papa Vigilio scrive a Profuturo, vescovo di Braga, che la celebrazione della messa compie la consacrazione di tutta la chiesa, a meno che non si debbano deporvi delle reliquie, « *sanctuaria* ». In quest'ultimo caso la consacrazione implica la « deposizione » (o, se si tratta di una chiesa devastata e riconciliata, di « nuova deposizione ») delle reliquie sotto l'altare, dopo una solenne processione di traslazione.

Le reliquie o *pìgnora* depositate sotto l'altare furono dapprima non un corpo santo intero o in parte, ma delle stoffe che avevano toccato un corpo santo; solo più tardi si stabilì, nella chiesa d'occidente, la pratica di mettere i corpi dei santi fuori del loro sepolcro e di dividerli in diverse parti, divenute poi minuscole particelle. Una traslazione solenne, come quella fatta da S. Ambrogio (386), delle reliquie dei santi Gervasio e Protasio, è a quell'epoca un'eccezione; per quanto riguarda la divisione dei corpi dei santi, S. Gregorio Magno era ancora restio a farla, benchè fosse una pratica da lungo tempo ammessa dalla Chiesa d'Oriente. Quando si permise a Roma la traslazione dei corpi dei santi, le consacrazioni degli altari comportarono sempre più la deposizione delle reliquie; e questo rito « *levare reliquias* » finì per diventare la parte essenziale della dedicazione degli altari nella liturgia romana.

I riti gallicani della consacrazione. - I riti gallicani adottarono ben presto, per la consacrazione degli altari, l'uso delle unzioni con il sacro crisma, già praticate nelle chiese d'Oriente. « Ci è parso bene, dice un canone del concilio di Agde (506), che gli altari siano consacrati non soltanto con l'unzione del sacro crisma, ma anche con la benedizione del Vescovo ».

L'altare del Vouneuil-Biard (VI secolo) porta ancora le cinque croci, che segnano il posto delle unzioni, una a ciascun angolo e una al centro, nel sito dove sono contenute le reliquie dei santi, secondo la descrizione che la vita di S. Vulfrano di Sens (VII secolo) fa di una consacrazione d'altare; anche sull'altare di Tarascona (VII secolo) si vedono le croci della consacrazione.

Sempre dalla liturgia gallicana il rito moderno derivò la profusione di incensamenti intorno all'altare, l'incenso bruciato sull'altare stesso, destinato a purificare la pietra, che l'unzione consacra al culto di Dio.

Se il rituale romano è soprattutto un rituale funebre, come fa notare il Card. Schuster, e non comporta altre lustrazioni e altre unzioni, se non quelle che preparano la tomba per le sante reliquie, il rito gallicano è piuttosto un rito di purificazione e di consacrazione, analogo al battesimo e alla cresima del nuovo cristiano.

Notiamo infine che le « *vigiliae* » prima della dedicazione, in onore dei santi, le cui reliquie stanno per essere deposte nell'altare, sono menzionate da Gregorio di Tours, allorquando i più antichi « *ordines* » romani non ne parlano

ancora: l'usanza è rimasta nella cerimonia attuale, dove il rito romano e quello gallicano sono stati fusi insieme.

I riti attuali della consacrazione dell'altare. - La caratteristica di questa sezione del Pontificale Romano, attualmente in uso consiste in questo: esso unisce e fonde insieme i tratti dell'antica dedicazione romana con quelli della dedicazione gallicana, facendo sì che l'insieme della cerimonia acquisti da questa unione ricchezza di riti.

Dopo la presa di possesso del suolo della chiesa con l'alfabeto tracciato ad X (cfr. V - La Chiesa) e il canto del *Benedictus*, il vescovo, giunto all'altare, intona il «*Deus in adiutorium*» come al principio di una funzione solenne; poi, dopo di avere dall'angolo dell'altare asperso la chiesa, si accosta all'altare stesso, recitando il versetto appropriato «*Introibo ad altare Dei*». Quindi traccia sull'altare le cinque croci nei punti e nell'ordine indicati:

2 +		5 +
	1 +	
4 +		3 +

e le unge con acqua benedetta mescolata con sale, vino e cenere, dicendo: «Sia consacrato questo altare in onore del Dio onnipotente, della gloriosa Vergine Maria, di tutti i Santi, in nome e in memoria del santo N... Nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo. Amen». L'orazione che segue ricorda l'erezione della pietra di Bethel, che Giacobbe innalzò per sacrificare a Dio! poi il vescovo fa sette volte il giro dell'altare, aspergendolo, mentre il coro canta «*Asperges me*».

A questo punto, una inopportuna inversione, già attestata dal Pontificale di Durando di Mend, separa la purificazione dell'altare dalla sua consacrazione propriamente detta: il vescovo si rivolge di nuovo verso la chiesa di cui finisce la purificazione, poi benedice il cemento destinato al sepolcro, prima di andare a prendere le reliquie con solenne processione.

Quando le reliquie sono state solennemente portate all'altare e il pontefice ha pregato che questo altare, consacrato per sempre, sia e rimanga un luogo di grazia, unge con il sacro crisma l'interno del sepolcro, vi depone le reliquie, benedice il coperchio che deve chiuderlo, e dopo aver chiuso il sepolcro, traccia su questa piccola lastra una nuova unzione; poi incensa l'altare da ogni parte. Con ciò egli dà il segnale di lunghi e solenni incensamenti: l'altare viene incensato a quattro riprese; dopo che il pontefice ha fatto egli stesso i primi giri con il turibolo in mano, lo passa a un sacerdote che continua a girare attorno all'altare, facendo salire in alto il fumo profumato. A ogni ripresa degli incensamenti la tavola dell'altare riceve delle unzioni sulle cinque croci segnate, prima con l'olio dei catecumeni, poi con il sacro crisma; infine il vescovo rovescia sulla pietra il contenuto delle due boccette e spande su tutta la superficie gli olii santi. Canti e preghiere sottolineano il simbolismo degli atti e invocano sulla pietra consacrata la benedizione di Dio.

Dopo che il vescovo ha a sua volta consacrato la Chiesa con l'unzione

delle dodici croci, ritorna all'altare dove benedice l'incenso che sta per bruciarvi: i suoi ministri dispongono sulle cinque croci consacrate delle piccole croci di cera, che egli accende, e sulle quali fa bruciare dei grani di incenso. Questa parte della cerimonia, come la prima, si chiude con un «*praefatio*» solenne; l'altare è ormai consacrato: «*Confirma hoc, Deus*» canta il coro e il vescovo quasi per sottolineare simbolicamente questa affermazione, consacra con il sacro crisma le giunture che uniscono l'altare al suo basamento. Non rimane che vestire l'altare, cerimonia tradizionale: vi si dispongono tutti gli accessori richiesti e dopo un solenne «*Benedicamus, Domino*», vi si celebra la messa per la prima volta.

Quando il vescovo consacra un altare senza procedere alla dedicazione della Chiesa vengono collegati insieme i riti proprii della consacrazione dell'altare, tralasciando le parti che non hanno attinenza ad esso. Capita quindi che il rito della consacrazione degli altari portatili, quale è oggi regolato dal Pontificale, sia molto più vicino al rito antico che non la dedicazione completa, ed eviti le inversioni disturbatrici di cui abbiamo parlato.

Un atto della consacrazione dell'altare è stilato e conservato negli Archivi.

Il titolare dell'altare. - Ogni altare, se è fisso, deve avere un titolare come la chiesa. Esso viene nominato come abbiamo visto, durante la consacrazione. Il titolare dell'altare maggiore non può essere diverso dal titolare della chiesa. Non si può cambiare il titolare di un altare fisso; l'Ordinario può autorizzare invece il cambiamento del titolare di un altare mobile.

Il titolare dell'altare può essere una delle tre divine Persone, un mistero di Nostro Signore, la Santa Vergine o un santo. Per dedicare un altare a un beato, anche in una chiesa dove si fa la sua ufficiatura, occorre una speciale autorizzazione della S. Sede.

Conclusione. - Amiamo l'altare, pietra più preziosa del diamante agli occhi della fede, pietra santa, più degna di venerazione della roccia stessa sulla quale fu piantata la croce, pietra santa più di tutte le altre, dalla quale la onnipotenza del Cristo fa scaturire, alle parole del Sacerdote, il torrente misterioso delle acque della grazia per dissetare, vivificare e santificare le anime. Amiamo l'altare della terra, l'altare della comunione Eucaristica, simbolo dell'altare eterno, che è Cristo, e della nostra eterna unione a Lui e in Lui.

BIBLIOGRAFIA. — *Encicl. Ital. Trecc.* voce «Altare»: C. Cecchelli, *L'altare cristiano nella storia e nell'arte,* II, 687-692; E. Carusi, *L'altare cristiano nel culto,* ivi, 692-693. Encicl. Catt. «Altare»: A. Ferrua, *Archeologia.* A. Tesio, *Liturgia.* G. Mattias, *Arte.* - H. Leclercq alla voce «Autel» in D.A.C.L. - E. Mangenot alla voce «Autel» in Diction. de Theol. cath. - Braum, *Der chrisliche Altar in seiner geschichtlichen Entwickelung,* Monaco, 1924. - M. Righetti, *Storia liturgica,* vol. I, pp. 406-461, Milano, 1950 e vol. IV, p. 375, Milano, 1953. Le pagine relative all'altare sui manuali citati di C. e G. Costantini, *Fede e Arte,* Roma, 1946. - Bartoli, *L'arte nella casa di Dio,* Torino, 1950. - Raule, *L'arte nella chiesa,* Bologna, 1953; Riv. «*L'Art sacré*», n. 3-4, 1955, *L'autel dans le sanctuaire.* Intorno alla consacrazione degli altari vedi nella bibliografia del capitolo precedente le opere citate di Schuster, Duchesne e Righetti.

VII
ARREDAMENTO DELL'ALTARE

In questo studio e nel seguente, dove si tratterà del mobilio, ci si limiterà a una breve introduzione di carattere storico, all'esposizione obbiettiva delle norme liturgiche, quali sono formulate nelle rubriche del Messale, del Cerimoniale dei Vescovi, — che ha valore di legge, come è noto, anche fuori delle cattedrali, — nei decreti della Congregazione dei Riti e infine nelle opere degli autori classici. Se del caso, si segnaleranno anche usanze, di cui i testi suddetti non parlano, ma che sembrano ammesse o tollerate.

Che cosa dobbiamo pensare delle pratiche che sembrano non conformi alla regola? - Se il lettore viene ad accorgersi che, su alcuni punti, la pratica qua e là, o anche correntemente, è in disaccordo più o meno manifesto con lo spirito o la lettera dei regolamenti, non deve subito scandalizzarsi. Qui non possiamo discutere tutti i casi, ma dobbiamo osservare, in linea generale, che ogni regola può avere delle eccezioni.

Effettivamente ci sono delle usanze che le rubriche non conoscono, ma che possono essere autorizzate o dalla tradizione legittima o da permessi regolarmente accordati.

Inoltre, in questa materia, a fianco delle regole inviolabili e delle prescrizioni formali e gravi, ci sono, soprattutto per i particolari della decorazione, delle regole meno severe, e che, nella loro stesura si presentano come semplici indicazioni: indicazioni che è bene, senza dubbio e per parecchie ragioni, seguire nella misura del possibile, ma alle quali non è sempre necessario attaccarsi con uno zelo farisaico.

Infine, se ci capita di constatare dei veri errori e degli abusi evidenti, ricordiamoci che gli abusi non possono sempre togliersi d'un tratto. Qui la ricchezza di un'opera d'arte, collocata da molto tempo, là invece la povertà di una chiesa saranno delle scuse ammissibili. Si dovrà quindi tollerare ciò che esiste e che non si può togliere per motivi seri e gravi.

Come convenga agire e giudicare. - Ma non si devono commettere nuovi sbagli e si deve evitare di perpetuare gli errori esistenti. Se si deve scegliere un oggetto della decorazione dell'altare o del mobilio della chiesa, invece di copiare un modello noto, di riprodurre un tipo alla moda, che può essere tutto l'opposto di ciò che occorrerebbe, sarà bene consultare prima di tutto le rubriche; bisogna

meditarle nel loro insieme e nei loro particolari, e bisogna sforzarsi di conformarsi ad esse il più possibile.

In questo modo quindi le regole, che saranno richiamate in questi due capitoli, potranno servire di guida a tutte le persone, che, per professione o per buona volontà, lavorano all'ornamentazione della chiesa e alla decorazione degli altari.

Esse serviranno anche alla formazione di un giudizio critico. Troppo spesso, per ignoranza, in forza di pregiudizi, per abitudine ad oggetti difettosi, certe persone, d'altra parte anche di buon gusto, giudicano bizzarre, stravaganti e condannabili delle disposizioni o delle decorazioni, che sono invece conformi ai migliori principii, e devono essere tenute per normali, poichè, se si riflette bene, si vede che esse rispondono esattamente ai bisogni e allo spirito della liturgia.

Allo spirito della liturgia, diciamo; perchè nel codice delle rubriche c'è una ragione ed una logica. Le leggi della decorazione e del mobilio si fondono sulla tradizione storica, su un'esatta concezione degli atti liturgici, sul simbolismo di tutto ciò che serve al culto, e anche su una concezione abbastanza chiara dell'arte sacra, che esige al tempo stesso semplicità e ricchezza, una bellezza attraente, ma dignitosa, per non dire severa.

E per quanto possibile, spiegheremo qui nello stesso tempo lo spirito e la lettera della legge.

PARTE PRIMA - TESTI UFFICIALI

CAPITOLO PRIMO. - IL CODICE DEL DIRITTO CANONICO

Alcune direttive generali. - 1°) Benchè il canone 1296 riguardi soprattutto gli oggetti benedetti o consacrati, tuttavia si deve ritenere come direttiva generale il paragrafo 3 di questo canone: « Per la materia e la forma (degli oggetti che compongono il mobilio sacro) si terrà conto delle prescrizioni liturgiche, della tradizione ecclesiastica, e il più possibile, delle leggi dell'arte sacra ». Questo canone, che ripete la formula del canone 1164 relativo all'architettura, fornisce dunque un principio applicabile alla decorazione dell'altare e all'ornamentazione delle chiese. L'abilità starà nel conciliare queste tre cose, che non vanno sempre di pari passo: rubriche, tradizioni, arte. L'artista non vede in queste cose che una questione di pura estetica, il rubricista studia i testi, il vero liturgista, che cerca lo spirito della tradizione, può mettere tutti d'accordo.

2°) Il canone 1184, § 4, è forse uno dei più utili da ricordare: « Il consiglio di fabbriceria non deve minimamente ingerirsi in ciò che concerne la disposizione materiale degli altari, della balaustra, della cattedra, dell'organo..., in una parola in ciò che concerne l'esercizio del culto ».

Sul culto del Santissimo Sacramento. - Le regole relative al culto del SS. Sacramento riprendono, nel Codice, molte prescrizioni dei libri liturgici, che però completano e modificano secondo il bisogno.

Ecco le principali:

C. 1268. 1° - Il Santissimo nella medesima chiesa si conserverà abitualmente in un solo altare.

2° - Questo deve trovarsi nel posto più degno della chiesa; sarà quindi generalmente l'altare maggiore, a meno che un altro altare non sia più comodo o più conveniente per assicurare il rispetto e il culto di questo Sacramento così augusto.

3° - Nelle chiese cattedrali, collegiali, conventuali, dove il servizio si fa generalmente all'altare maggiore, si custodirà di regola il Santissimo in un altro altare o in cappella.

4° - I rettori delle chiese devono vigilare affinchè l'altare del Santissimo sia meglio ornato degli altri, e che, con la sua decorazione, inviti i fedeli alla pietà e alla devozione.

C. 1269. 1° - Il SS. Sacramento deve essere custodito in un tabernacolo inamovibile, collocato al centro dell'altare.

2° - Questo tabernacolo deve essere costruito con arte, solidamente chiuso da ogni parte, ornato convenientemente secondo le prescrizioni delle regole liturgiche.

C. 1271. - Davanti al tabernacolo, dove si custodisce il Santissimo deve ardere almeno una lampada, notte e giorno. Questa lampada deve essere alimentata con olio di oliva o con cera di api. Dove non è possibile procurarsi l'olio d'oliva, l'Ordinario può autorizzare l'uso di altri olii, di preferenza vegetali.

CAPITOLO SECONDO. - LE RUBRICHE DEL MESSALE

Si legge nelle « Rubriche generali » del Messale (C. XX):

« L'altare, dove si celebra il santo sacrificio della messa..., deve essere coperto di tre tovaglie, ben adattate, benedette dal vescovo, o da qualcuno che ne abbia la facoltà. La tovaglia superiore almeno, più lunga che larga, deve discendere fino a terra. Le due altre possono essere più corte o sostituite da una, piegata in due ».

« L'altare deve pure essere ricoperto di un palliotto, il cui colore, per quanto è possibile, s'accorderà con la festa o l'officiatura che si celebra.

« Sull'altare, al centro, si collocherà la croce, e da una parte e dall'altra sui lati dell'altare, almeno due candelieri coi ceri accesi ».

« Ai piedi della croce si colloca la tavoletta detta delle segrete (cartagloria): dal lato dell'epistola, un cuscino per poggiarvi il messale.

« Dal lato dell'epistola si prepara il cero che verrà acceso alla Consacrazione: un campanello, due ampolline di vetro contenenti l'acqua e il vino, con un piattello o catino e un manutergio pulito: questi oggetti saranno collocati in una nicchia o su di una tavola appositamente preparata ».

« Sull'altare medesimo, poi, non si dovrà collocare assolutamente nulla che non sia richiesto per il sacrificio della messa, o che non faccia parte della decorazione prescritta per l'altare ».

CAPITOLO TERZO. - IL CERIMONIALE E I VESCOVI

Osservazioni generali. - Le regole ricordate in maniera sommaria dal Messale, soprattutto in vista delle semplici messe lette, si trovano, più sviluppate e con qualche suggestiva variante, nel Cerimoniale dei Vescovi, specialmente al libro I° cap. XII. Riporteremo qui le indicazioni che si riferiscono direttamente o indirettamente al nostro argomento. Seguiremo l'ordine dei paragrafi del Cerimoniale, nonostante qualche inconveniente, per potere rispettare il più possibile il testo. Tuttavia alcuni passi saranno riassunti per maggiore chiarezza, cercando di evitare il pericolo di essere inesatti o imprecisi.

Prima di tutto una parola sullo spirito del Cerimoniale. Spesso le nostre più belle chiese restano fredde, sgradevoli, senza attrattive: e ciò perchè manca in esse una saggia ed intelligente disposizione del mobilio e della decorazione, che sia come il riflesso della vita liturgica. Una chiesa, come una persona, si veste e si adorna. La vera bellezza di una chiesa è una decorazione concepita nello spirito della liturgia ed ispirata direttamente dal Cerimoniale dei Vescovi, il quale non fa che fissare la tradizione dei secoli di vita cristiana. In tutta questa decorazione l'altare soprattutto deve essere messo in rilievo, risaltare sul resto, essere valorizzato, imporsi, attrarre, ma senza asprezza; l'occhio deve esservi condotto. D'altra parte, la decorazione varia secondo il grado delle feste e secondo il tempo liturgico. Di qui deriva la necessità di una certa sobrietà nei giorni ordinari, e la necessità di avere del materiale decorativo che possa essere rimosso. E' meno semplice, è più costoso, ma è quello che esigono le rubriche, la tradizione e la vera nozione dell'ornamentazione liturgica, che deve essere viva, varia e adatta.

Tener conto delle circostanze. - Ecco ciò che dice il Cerimoniale dei Vescovi (I-XII):

1° - Per la decorazione della chiesa in genere, si deve tener conto del tempo, del luogo e delle persone.

Nei giorni di festa la chiesa deve apparire più splendida che negli altri giorni. Questo splendore deve crescere in proporzione della solennità delle feste.

Così una cattedrale, una collegiata, dove c'è clero più numeroso e risorse più abbondanti, si presteranno meglio di una chiesa più umile a una decorazione sontuosa.

2° - Anche la dignità della persona, che celebra le funzioni sacre o vi assiste, richiede una decorazione proporzionata.

Il portale, l'interno della chiesa, il presbiterio:

3° - Nelle grandi solennità e soprattutto nelle feste proprie della chiesa, si decorerà l'atrio esterno con fiori, con rami verdi, con tendaggi nel modo più splendido che sia possibile, secondo le risorse del paese e della stagione. Sopra l'architrave figurerà l'immagine del santo festeggiato, decorata nello stesso modo. Si possono aggiungere a questa decorazione gli stemmi del papa, del vescovo, della città, secondo il loro grado, ma non gli stemmi araldici di personalità particolari nè di laici.

4° - L'atrio all'interno sarà ornato di tendaggi e tappeti. Però si cercherà di evitare che i soggetti rappresentati siano profani o indecenti, regola che deve essere osservata in tutta la decorazione esterna ed interna delle chiese. Non si metterà nessun ritratto, salvo quello del Papa e, ben inteso, le immagini dei Santi.

5° - All'interno della chiesa i muri saranno decorati con tendaggi; all'arco trionfale e agli archi delle cappelle si appenderanno delle tende o delle cortine di stoffe preziose. Il colore di queste tende concorderà con quello degli altri tendaggi della chiesa, secondo la festa.

6° - Il trono del vescovo sarà ornato di stoffe più preziose ancora, del colore richiesto dalla festa. Così pure ed ancor meglio, il trono di un legato o di un cardinale.

7° - I seggi dei canonici, dei prelati e dei magistrati, riceveranno una decorazione che sia in rapporto con le tradizioni e le possibilità.

8° - L'inginocchiatoio del Vescovo sarà coperto da una stoffa verde o viola, secondo il tempo. Per un cardinale invece occorre stoffa rossa o viola (quella di color viola per il tempo di penitenza).

9° - Il faldistorio è invece guarnito di seta del colore richiesto dalla festa. Il pavimento del presbiterio è ricoperto da un tappeto verde.

L'Altare maggiore:

10° - L'altare maggiore nei giorni di grande solennità o per la messa pontificale deve essere ornato con tutto lo splendore possibile, tenendo conto dei tempi liturgici. (Spiegheremo subito in che consista questo splendore).

Se l'altare è separato dal muro, lo si avvolgerà da ogni parte con un palliotto d'oro, d'argento o di seta broccata del colore richiesto dalla festa. Questo palliotto è sostenuto da un telaio di legno perchè possa essere ben disteso e senza pieghe.

Sull'altare saranno spiegate almeno tre tovaglie di lino, ben pulite: esse dovranno coprire la mensa e i fianchi dell'altare stesso.

Sulla mensa dell'altare ci saranno sei candelieri d'argento, di bronzo o di rame dorato, di bella fattura, più belli e più grandi di quelli dei giorni ordinari. Essi sosterranno sei ceri bianchi.

In mezzo ai candelieri si collocherà la croce, dello stesso metallo e della stessa fattura, ma più alta dei candelieri, in modo che il piedestallo della croce sia al livello dei due candelieri vicini, e che la croce li sorpassi. L'immagine del Cristo Crocefisso deve essere rivolta verso la facciata anteriore dell'altare.

I candelieri non devono essere di altezza uguale, ma disposti in modo che si innalzino gradualmente dai lati dell'altare verso la croce.

11° - Quando celebra il vescovo diocesano, sull'altare si colloca un settimo candelabro, al centro, dietro la croce.

Ai lati di questo settimo candelabro, o della croce, si possono disporre dei reliquarii, o delle piccole statue, d'argento o di altra materia preziosa, di dimensioni adatte. Questi reliquarii e queste statue possono essere alternati con i candelieri.

Infine si potranno mettere dei piccoli vasi con fiori o qualche fogliame non ingombrante.

Le adiacenze e l'addobbo dell'altare:

12° - Nel caso che l'altare sia addossato ad una parete, questa verrà ricoperta con una stoffa preziosa più bella delle altre tende: su di essa vi potranno essere ricamate delle immagini di Gesù, della Vergine, dei Santi. A meno che la parete non sia adorna di simili pitture e convenientemente ricca.

Sopra l'altare si dovrà innalzare un baldacchino, di forma quadrata, che copra l'altare e la sua mensa, dello stesso colore degli altri paramenti. Questo baldacchino viene innalzato anche quando l'altare è separato dalla parete, a meno che questo non si trovi sotto un ciborio di pietra o di marmo.

13° - In tal caso si adorna il ciborio con fiori e fogliami.

14° - Il messale, il libro dei Vangeli, e l'epistolario sono coperti di seta, del colore voluto dalla festa, come pure il cuscino per il messale.

15° - I gradini dell'altare devono essere interamente coperti con un ampio e bel tappeto, in modo che spicchi sul resto del pavimento, che è ricoperto di un tappeto verde. E' necessario almeno ricoprire con un ricco tappeto il ripiano dell'altare.

Se sotto l'altare esiste una «confessione», dove riposino le reliquie dei santi martiri, è necessario che sia adorna di fiori, di fogliame e di cortine.

Gli altri altari della chiesa devono essere anch'essi ornati con un palliotto decente e del colore richiesto. Su di essi ci saranno almeno due candelieri con ceri, e al centro una croce, con il Crocefisso, d'argento o di metallo dorato. Il ripiano degli altari sarà altresì ricoperto con un tappeto.

L'altare, dove si conserva il Santissimo, deve avere una decorazione più sontuosa e più bella.

I lampadari:

16° - Le lampade che brillano nelle chiese, sempre in numero dispari, devono essere in rapporto con la decorazione e con il culto. Esse hanno, come tutte le cose di cui dettagliatamente si è parlato prima, un significato mistico.

Si usano innanzitutto davanti all'altare del Santissimo e davanti all'altare maggiore. In questi due posti è collocato un lampadario che porta parecchie lampade: almeno tre il lampadario dell'altare maggiore, e almeno cinque quello del Santissimo. Davanti agli altri altari si può collocare una lampada. Questo lampadario deve rimanere acceso nei giorni delle grandi feste, almeno durante la messa solenne e i Vespri. Davanti al SS. Sacramento, almeno tre delle cinque lampade devono restare accese tutto il giorno. Così pure davanti all'apertura della Confessione si può accendere una lampada. E parimenti si possono sospendere delle lampade attorno all'altare maggiore e attorno agli altari che hanno il ciborio.

Gli amboni e la credenza:

17° - Gli amboni dai quali si legge l'epistola ed il vangelo, la cattedra donde si fa la predica, debbono essere addobbati con panni di seta del colore richiesto; l'ambone del vangelo deve essere adornato con più cura.

18° - Per le messe pontificali, si deve preparare, per quanto possibile, dal lato dell'epistola, sul pavimento del presbitero, un po' distante dal muro in modo

che sia isolata, una piccola tavola, o àbbaco, o credenza. Essa deve essere ricoperta con una tovaglia di lino, che cada fino a terra da ogni parte. Vi si mettono due candelieri della stessa forma e della stessa altezza dei due più piccoli dell'altare, il calice con patena, palla, purificatoio e la borsa col corporale, il messale, la bacinella, le ampolline: e tutto si ricopre con un velo che servirà poi al suddiacono. E su di essa si colloca pure tutto ciò che è necessario per la messa pontificale, meno i paramenti.

19° - Vi si possono anche usare come ornamenti dei grandi vasi d'argento, soprattutto per la messa di un cardinale; ma sulla mensa non si mette mai nè la croce nè le immagini dei Santi.

Nelle adiacenze, ma nascosto alla vista del popolo, oppure in sacrestia, si preparano i carboni ardenti per il turibolo, e le torcie per l'elevazione. Si possono, se il posto lo permette, anche collocare delle torcie, in numero uguale a quello dei ceri dell'altare, su di « un punto elevato » all'ingresso del presbiterio.

Decorazioni più semplici:

20° - Quando non celebra il vescovo, le decorazione sarà più semplice.

21° - Nelle chiese dove non c'è funzione episcopale, si seguono le stesse regole per l'addobbo della chiesa e dell'altare. Non è necessario nè il trono nè la credenza. Al lato dell'epistola si colloca un banco, posto per lungo, coperto di un tappeto, per il celebrante e i suoi ministri.

22° - Quando si tratta di feste che non sono proprie di una chiesa, si omette la decorazione del portale d'ingresso e dei muri, salvo usanze contrarie: chè ogni usanza che tenda a maggiore bellezza è sempre da lodarsi. (Maggiore bellezza nel senso della regola su citata, non in violazione delle rubriche). Per tutto il resto della decorazione, nelle feste solenni, non si dovrà tralasciare nulla.

23° - Nelle domeniche e nelle feste di precetto, la decorazione è meno sontuosa, ma sempre del colore richiesto dall'officiatura celebrata. Tuttavia sia più elegante che nelle feste ordinarie... Per queste ultime sull'altare bastano quattro candelieri, e due soltanto nelle feste semplici e nelle « ferie ».

« Pulizia perfetta e splendente »:

25° - Sarà molto opportuno, conclude il Cerimoniale, che, soprattutto nelle chiese più grandi e più ricche, ci sia un impiegato addetto a vigilare costantemente alla pulizia perfetta e splendente del pavimento, dei muri, delle colonne ecc... Non si terrà mai abbastanza conto di questo articolo. La pulizia perfetta e scrupolosa è la prima condizione della bellezza, al punto che si accetta anche la povertà, purchè questa povertà sia di buon gusto e non manchi del necessario. Scopare, detergere, furono spesso le delizie di certi santi presi dallo zelo della casa di Dio. I liturgisti si attardano volentieri a indicare dei metodi per assicurare il perfetto mantenimento della chiesa e del mobilio sacro. Non possiamo seguirli in questi particolari, ma era necessario notare questa preoccupazione dettata dal rispetto e dal buon senso.

PARTE SECONDA - COME DEVE ESSERE DECORATO L'ALTARE

Le norme del cerimoniale, citate sopra, ci hanno fatto conoscere a sufficienza il genere di decorazione più adatto per una chiesa. Dovremo qui rilevare quanto riguarda la decorazione dell'altare. Seguiremo quest'ordine, che ci sembra logico: 1°) Adiacenze dell'altare; 2°) Pavimento e tovaglie; 3°) La croce; 4°) L'illuminazione; 5°) I fiori; 6°) Le reliquie e le statue sull'altare; 7°) Il messale e le carte-gloria; 8°) Il tabernacolo e il trono dell'esposizione.

CAPITOLO PRIMO. - ADIACENZE DELL'ALTARE

I gradini dell'altare. - Un altare, secondo l'etimologia (*alta ara*), è sempre una costruzione elevata. Infatti, i nostri altari sono rialzati da gradini, in numero dispari, ad una certa altezza sopra il pavimento. Non soltanto la mensa, ma la base stessa è rialzata.

Si sale all'altare almeno per un gradino. Secondo tutte le rubriche, l'altare maggiore ha tre gradini. E' la regola buona e di uso universale, per la felice proporzione e la comodità. Un numero maggiore di gradini non è proibito, ma rende le cerimonie difficili ad eseguirsi e difficili da seguire. Così anche se nessuna regola consacra in modo formale il numero tre, conviene fermarsi a questa cifra. Se poi si vuole che l'altare appaia ad una altezza notevole, al di sopra del livello della navata dove stanno i fedeli, è necessario collocare un numero sufficiente di gradini all'ingresso del presbitero, anzichè sopraelevare l'altare stesso in maniera che disdica con l'insieme di questa parte della chiesa. Anche qui, come in tutta la concezione della decorazione liturgica, la discrezione e la comodità sono le migliori regole del buon gusto.

Il gradino superiore forma un ripiano, davanti alla mensa dell'altare. Questo ripiano deve essere abbastanza largo, dalla parte anteriore, in modo da dare libero campo alle cerimonie che vi si devono svolgere. Per esempio, vi si deve poter collocare una sedia, dove potrà sedersi il celebrante: sia il sacerdote per predicare, se lo desidera, come viene indicato dal «*Memoriale rituum*», sia il vescovo per varie funzioni descritte dal Pontificale. Agli altari meno importanti, dove non si celebrano funzioni solenni, si calcolerà la larghezza del ripiano in modo che il sacerdote vi possa fare comodamente la genuflessione, senza che il piede scivoli sui gradini.

Il tappeto sui gradini dell'altare. - I gradini per i quali si sale all'altare, o almeno il ripiano superiore, devono essere ricoperti da un tappeto durante la messa e gli altri uffici. Questo tappeto per l'altare maggiore, nei giorni festivi, deve essere «ampio e ricco», di buona qualità e con bei ricami. Altrove e in giorni feriali si può usare un tappeto più semplice.

Anche se i gradini fossero di marmo prezioso e il ripiano di quadrelli decorativi, il tappeto sarebbe pure necessario per la pulizia e come riparo al freddo.

Il marmo ha sempre una nota di freddezza, e il senso liturgico non si adatta molto a questo aspetto glaciale. Il tappeto di lana è quindi la naturale decorazione dei gradini dell'altare. Si eviteranno i tappeti con soggetti profani, e così pure quelli che portassero degli emblemi religiosi, delle croci o delle immagini sacre o altre cose che non si devono calpestare.

Baldacchino, ciborio, volta. - E' norma che ogni altare debba essere protetto al disopra da ogni pericolo di profanazione anche leggera. D'altra parte, l'altare, luogo più nobile di tutti, seggio della divinità, immagine di Cristo, deve essere segnalato agli sguardi dei fedeli, e regalmente protetto.

Le rubriche indicano per questo scopo l'uso del baldacchino. Originariamente, il baldacchino è una specie di stoffa preziosa venuta dall'Oriente, tessuta con seta e oro. Dapprima questa stoffa ricopre i tesori e le reliquie; poi la si trova distesa, sostenuta da aste o sospesa al di sopra di oggetti o di persone degne di particolare onore. Normalmente si sospende secondo le rubriche, un baldacchino al di sopra dell'altare o del trono vescovile.

Il Cerimoniale dei Vescovi precisa che il baldacchino deve avere forma quadrata. Questa prescrizione condanna le forme circolari e le altre, che possono essere più piacevoli all'occhio, secondo il gusto di certe persone, ma che presentano qualche cosa di mondano, di capriccioso, di non adatto. Il senso liturgico esige maggior serietà.

Il baldacchino deve coprire l'altare e il ripiano sul quale stanno il celebrante e i ministri.

Se il baldacchino è di stoffa a colori, come si suppone, questo colore sarà per quanto possibile quello che conviene alla festa liturgica. Da ciò si conclude che il baldacchino deve essere relativamente leggero e facilmente maneggevole.

In un caso il baldacchino non ha ragione di esistere: quando l'altare, staccato dal muro, è ricoperto da un ciborio di pietra o di marmo. Ad un ciborio non si aggiungono drappi, ma lo si addobba con fiori e fogliame, e vi si appendono delle lampade. Il ciborio, molto in voga in antico, è certo da preferirsi al baldacchino, che ne è un surrogato poco felice.

Infine gli autori ammettono con buone ragioni che il principio, secondo il quale l'altare va coperto, è salvo quando l'altare si trova sotto una volta di pietra. Difatti, il ciborio e il baldacchino sembrano soltanto richiesti dalla insufficienza e dagli inconvenienti dei soffitti di legno, dalle volte a travatura e di altri materiali meno solidi.

In pratica, pare dunque che si dovrebbe collocare un baldacchino o un ciborio sopra ogni altare che non sia riparato da una volta di pietra, e, in ogni caso, sull'altare dove un vescovo celebra pontificalmente, quando il trono episcopale è, come di fatto deve essere, munito del suo baldacchino.

Dietro l'altare. - Consideriamo un altare staccato dal muro absidale con la possibilità di lasciare posto per i fedeli nel coro.

In questo caso non è necessario dare uno sfondo a questo altare; anzi lo si dovrà liberare il più possibile in modo che le persone che si trovano nel coro abbiano davanti un altare e non un muro o una tenda o un tramezzo.

Se l'altare è addossato alla parete, o quasi, e se il muro gli fa necessaria-

mente da sfondo, bisogna che questo sfondo sia sempre degno dell'altare e che nei giorni di festa sia ricco. La parete può già essere decorata con un mosaico, o con un affresco, o quadro o vetrata; in tal caso tutto è a posto. Ma se il muro fosse spoglio, o poveramente dipinto, o malandato, allora bisogna adornarlo, per rispetto all'altare, con una tenda, che nei giorni di festa sarà più preziosa, più ricca degli altri tendaggi impiegati altrove, e potrà avere ricamati dei soggetti religiosi adatti alle circostanze. Si comprende quanto possa essere ricca questa decorazione; ma il principale vantaggio che essa offre è di poter variare con le feste: in tal modo essa diventa parlante. E' l'addobbo classico dello sfondo dell'altare.

I dossali dipinti o scolpiti appartengono a questo genere di addobbi; essi sostituiscono dietro l'altare, più o meno felicemente, la tappezzeria mobile e variabile, sono un ornamento del muro, lo sfondo dell'altare, ma non sono l'altare.

Se mancano le tappezzerie artistiche, una stoffa meno preziosa, ma di carattere distinto e decorativo, è ancora preferibile alla nudità fredda di un semplice muro.

Ai lati dell'altare. - La tappezzeria di cui si parla, e che è piuttosto un ornamento del muro che una decorazione dell'altare, può, se ciò sembri conveniente, sporgere anche un po' sui fianchi dell'altare, in modo da creare una inquadratura più conveniente, supplire alla povertà del muro, qualche volta proteggere il raccoglimento del sacerdote contro il va e vieni, riparare dal freddo e dalle correnti d'aria. Ma la liturgia non ammette l'uso di cortine che coprano l'altare alla vista dei fedeli. Soprattutto bisogna far molta attenzione, affinchè i fianchi dell'altare siano sempre liberi e disimpegnati da ogni ingombro, onde i ministri possano compiere le loro funzioni e disporsi attorno all'altare nelle posizioni previste dalle rubriche, con facilità, naturalezza e gravità. E' pure chiaro che i gradini dell'altare, anche quelli laterali, sono fatti per salirvi e non per disporvi sopra vasi, candelieri o statue.

CAPITOLO SECONDO. - I PARAMENTI E LE TOVAGLIE

L'altare «parato». - Noi siamo in genere soliti concepire come una decorazione normale dell'altare le scolture in rilievo sulla fronte, di pietra, di metallo o di legno. Ma questo non è il concetto che scaturisce dalla tradizione e dai regolamenti liturgici. Secondo la tradizione antica e medioevale, si «riveste» l'altare, si «para», lo si «adorna» di lino, di seta, di tessuti preziosi. Il Pontificale nell'ordinazione del suddiacono fa dire al vescovo: «L'altare della santa Chiesa è Cristo, secondo la testimonianza di S. Giovanni, che nell'Apocalisse afferma di avere visto un altare d'oro, innalzato davanti al trono, sul quale e per il quale le offerte dei fedeli sono consacrate a Dio Padre. Tovaglie e corporali di questo altare sono le membra di Cristo, cioè i fedeli di Dio, di cui è attorniato il Signore, come da vesti preziose, secondo la parola del Salmista...».

Non contenti di questa indicazione ufficiale, gli autori hanno cercato degli

altri significati mistici. Per alcuni, gli ornamenti, con cui si addobba l'altare, indicano le virtù di Cristo, la sua carità; per altri, la sua bellezza. Altri al contrario immaginano che questi veli nascondano l'altare, perchè Cristo è invisibilmente presente in mezzo a noi.

Da un altro punto di vista e in applicazione di principii già richiamati in questo capitolo, si dovrà riconoscere la quasi necessità di dare all'altare, innanzitutto, un ornamento che abbia qualche cosa di caldo, e, secondariamente, un addobbo che possa variare con le feste e i tempi liturgici. In un modo deve apparire l'altare quando si celebra il santo sacrificio, e in un altro fuori dell'azione liturgica; in un modo nei giorni di penitenza e in un altro nei giorni di solennità. Tali sono i principii, che nessuno contesta. Infatti le rubriche indicano come « vesti » dell'altare i paramenti e le tovaglie.

Il paramento dell'altare. - Le rubriche prevedono e prescrivono l'impiego di un'ampia tappezzeria, « *pallium, antipendium* », che avviluppa completamente l'altare su tutte e quattro le facciate verticali, o almeno copre tutta la facciata anteriore, se l'altare è addossato al muro.

Si può dire, grosso modo, che nell'antichità e al principio del medioevo, l'altare è intieramente ricoperto di un velo di seta o di qualche stoffa rara, sulla quale si distendono tovaglie e corporali. Oppure è rivestito di pannelli di metallo nobile, lavorati e ornati di pietre preziose, fissi o anche mobili. Tale è l'origine dell'antipendio moderno o palliotto. Secondo il Cerimoniale dei Vescovi esso è una tappezzeria, tessuta con oro e argento o seta broccata d'oro, per i giorni di festa; più semplice per i giorni ordinari. Viene distesa davanti all'altare, e anche dalla parte posteriore se l'altare è isolato. Questo addobbo della facciata posteriore degli altari isolati è forse l'origine della tappezzeria che si colloca sul muro come sfondo dell'altare; esso non sarebbe altro che l'addobbo posteriore rialzato e applicato al muro, da quando si cominciò ad addossare gli altari alla parete di fondo.

Questi drappi, secondo il Cerimoniale dei Vescovi, debbono essere applicati a telai di legno in modo che stiano ben distesi. Il palliotto va decorato con appropriati simboli liturgici e da una striscia con frangie, che corre lungo la mensa. Si raccomanda di aggiungervi una leggera guarnizione per preservarlo dallo sfregamento dei paramenti e degli abiti del celebrante. Senza dubbio da questa specie di cornice derivarono le nostre guarnizioni di pizzo.

Quando è possibile, il palliotto deve avere i colori richiesti dalla officiatura; si mette quindi un paramento viola, al posto di un paramento nero, all'altare del SS. Sacramento, e un paramento bianco all'altare dove si fa l'esposizione solenne del Santissimo.

Il paramento non viene benedetto.

In questo modo è regolata la decorazione delle facciate dell'altare: decorazione calda, ricca, varia, parlante e viva, anche nell'impiego dei vari colori. I nostri antenati ci tenevano molto al paramento dell'altare. A tal punto che vediamo, per esempio, nel 1287, dei cappellani fare giuramento che avrebbero avuto cura di parare ogni giorno l'altare prima della messa e di riporre ogni cosa dopo la messa; nel secolo XVIII una tale incombenza era tenuta in molta considerazione. I nostri antenati non hanno adoperato la stoffa in mancanza di sculture, come si potrebbe pensare; ma hanno preferito la stoffa alla scultura.

Oggi si considerano le prescrizioni del Messale e del Cerimoniale dei Vescovi relative all'ornamento dell'altare come meno rigorose. Questo si spiega con l'usanza sempre più diffusa di caricare di sculture, di placche di metallo lavorato e di altre decorazioni la facciata anteriore dell'altare. I casisti hanno ammesso che questa decorazione equivalesse al palliotto e quindi dispensarono dall'aggiungerlo. Dall'eccezione ben presto però si è passati alla regola. Buona norma sarebbe senza dubbio di tenersi, in fatto di scultura, ad una giusta e sobria misura, quanto basta perchè l'altare anche spoglio abbia una bellezza conveniente, ma anche tale da permettere che il palliotto, variando secondo le feste di ricchezza, di colore e di simboli, rimanga nell'uso il rivestimento dell'altare per il santo sacrificio.

Le tovaglie. - Delle tovaglie per l'altare abbiamo una testimonianza positiva fin dal secolo IV; ma c'è da credere che in quel tempo non fossero una novità. Il semplice rispetto e la più elementare cura di precauzione hanno potuto imporre l'uso di biancheria sull'altare. Ma le tovaglie suggeriscono anche dei significati simbolici. Secondo alcuni, esse ricordavano le tovaglie di cui fu ricoperta la tavola dell'ultima Cena; secondo altri, il sudario in cui fu avvolto il corpo di Cristo per la sepoltura, e questo simbolismo è stato di buon grado mantenuto. Soprattutto, bisogna ripeterlo, le tovaglie apparvero sempre come l'addobbo assolutamente obbligatorio dell'altare. Il Pontificale è molto esplicito a questo proposito. Durante la consacrazione dell'altare, terminate le cerimonie, suddiaconi ed accoliti si avvicinano al vescovo e gli presentano delle tovaglie nuove. Il pontefice le benedice: egli ricorda come Mosè, per ordine di Dio, avesse fatto tessere da sua sorella Maria ornamenti e biancheria per il servizio del culto; domanda a Dio di benedire, santificare, consacrare queste stoffe destinate all'uso del suo altare e alla confezione del Corpo e del Sangue di Gesù Cristo. Allora, prosegue la rubrica, i ministri « rivestono » l'altare con queste tovaglie, mentre il coro canta « *Leviti, attorniate l'altare del Signore Iddio, e rivestitelo con bianchi paramenti* ». Poi si celebra la messa.

Di norma le tovaglie non sono collocate sull'altare che per il servizio eucaristico. E' questo l'uso antico: e ne troviamo un ricordo nella funzione del Venerdì santo: prima dell'adorazione della Croce gli accoliti stendono sull'altare le tovaglie, che erano state tolte all'inizio della funzione. La pratica attuale è di lasciare sempre le tovaglie sugli altari, dove si celebra con frequenza. In questo caso esse si coprono con un tappeto, che poi viene tolto non solo per la messa, ma anche per i vespri, per la benedizione e per altre cerimonie. Così pure gli altari, quando non sono utilizzati, vengono sempre ricoperti con una tovaglia. Non c'è nessuna prescrizione nè per la materia, nè per la forma, nè per il colore di questa tovaglia, purchè non sia indecente o di colore nero. Non è neppure necessario farne un oggetto di lusso.

Rubriche riguardanti le tovaglie. - Per la celebrazione della messa sono richieste tre tovaglie, dice il Messale. Il Cerimoniale dei Vescovi dice: Almeno tre.

Secondo le indicazioni del Pontificale nel rito della consacrazione degli altari, e secondo l'opinione degli studiosi, su di un altare fisso e anche su di un altare portatile, si distende in modo stabile anzitutto una tela crismale per proteggere le unzioni del sacro crisma. Si sa che la parte superiore dell'altare è comple-

tamente bagnata con l'olio santo. Il rispetto per il sacro crisma giustifica questo *crismale*. E' una tela incerata da non confondere con le tele cerate che troviamo in commercio, linoleum o altre. Deve avere le stesse dimensioni dell'altare, ma non cade sui fianchi, non viene benedetta e non conta nel numero delle tovaglie.

Le tre tovaglie regolari dovrebbero discendere fino a terra ai lati dell'altare, o almeno così dovrebbe essere la tovaglia superiore. Questa è la lettera e lo spirito delle rubriche, ma ciò non è considerato essenziale.

Le tovaglie devono essere di tela di lino o di canapa, esclusivamente. La tela può essere unita o damascata, ma tutta bianca. Alle estremità può essere guarnita di ricami anche a colori; non è conveniente il pizzo e ancor meno le guarnizioni frivole.

Le tovaglie devono essere benedette dal Vescovo, dal rettore della chiesa o da un sacerdote che ne abbia la facoltà. Non è proibito ai fedeli di toccarle, anche quando già sono sull'altare. Notiamo a questo proposito che si bacia l'altare sulla tovaglia e non sollevandola.

CAPITOLO TERZO. - LA CROCE DELL'ALTARE

Storia dell'uso della croce da altare. - Come regola, sull'altare non si dovrebbe mettere nulla all'infuori di ciò che serve per il sacrificio, l'ostia e il vino nel calice. Questa è la pratica che troviamo rigorosamente osservata nell'epoca più antica, tanto che la patena stessa non è collocata sulla mensa eucaristica che al momento preciso in cui è necessaria per la frazione del pane: usanza che si conserva ancora oggi per la messa solenne. Tuttavia alcuni oggetti, a causa del loro carattere sacro e di una certa relazione intima con il Corpo di Cristo, prendono posto a poco a poco sull'altare. Nel secolo IX vengono messi il libro dei Vangeli, le reliquie, la pisside che contiene le sacre specie. Più tardi vi troviamo il messale, o ciò che lo sostituisce. La croce e i candelieri, portati in testa alla processione all'ingresso del celebrante, sono tenuti in mano dagli accoliti, oppure disposti dietro l'altare o ai fianchi: la croce e i ceri accompagnano il sacerdote all'altare press'a poco come oggi ancora vediamo fare presso il catafalco all'assoluzione dei defunti. In seguito, la croce e i ceri, infine la croce con i ceri sono collocati per la Messa sull'altare stesso: le Messe lette hanno richiesto questo uso. Donde l'uso di lasciare sempre sull'altare la croce e i candelieri (1).

Sembra che le croci più antiche servissero effettivamente a più scopi: il braccio inferiore terminava con un'asta, che permetteva di fissarle sia in un buco praticato sull'altare stesso, sia su di un piedestallo appositamente costruito, sia ancora alla sommità di un supporto. In seguito si trovò più comodo o più conveniente collocare la croce sull'altare con un supporto stabile, e nel XIII secolo quest'uso si diffuse per diventare generale nei secoli seguenti.

Tale è dunque, nelle sue grandi linee, l'evoluzione di quest'uso, che le rubriche del messale hanno imposto definitivamente: « Al centro dell'altare si colloca la croce... ».

(1) Righetti: *Storia liturgica*, vol. I, pag. 445 e seg.

Le dimensioni della croce dell'altare. - Benchè la regola non sia a questo riguardo molto severa, bisogna tuttavia osservarla attentamente e cercare soprattutto di comprenderne lo spirito.

Il testo del *Cerimoniale dei Vescovi* è molto prezioso a questo riguardo. Vi leggiamo: La croce dell'altare deve essere alta, « collocata in alto », in modo che essa sia vista non solo dal celebrante, ma anche dal popolo. Essa non deve fare la figura di un accessorio secondario, nè di un semplice motivo di decorazione nell'architettura di un dossale. Deve avere, se possiamo così esprimerci, la sua personalità; deve imporsi, dominare. « Mettere soltanto un piccolo crocefisso davanti ad una statua o ad un quadro, è violare le leggi della Chiesa », scrive Benedetto XIV. Per dare un elemento di giudizio, senza scapito del significato simbolico, il Cerimoniale dei Vescovi indica che il piedestallo della croce deve da solo essere uguale all'altezza dei due più grandi candelieri dell'altare. Sappiamo poi che i ceri devono gradualmente salire verso la croce come per condurvi lo sguardo. Istruzioni pontificie hanno dato delle misure più precise e fissato a trenta centimetri, al minimo, per gli altari minori, l'altezza dell'immagine del Crocefisso, senza contare il piedestallo.

Sono da considerarsi dunque come veri errori, e per più di un motivo, alcune realizzazioni, che con troppa facilità hanno accettato gli artisti dell'ultimo secolo: per esempio, candelieri giganteschi e una povera piccola croce che si scorge appena; oppure al centro dell'altare, al posto della croce, una statua monumentale, che attira tutta l'attenzione, mentre ai piedi di essa si colloca, come si può, un piccolo crocefisso quasi impercettibile. Del resto, vedremo più sotto come bisogna combinare le statue con gli altari.

Necessità e posto della croce sull'altare. - Secondo il *Cerimoniale dei Vescovi* e secondo gli autori di liturgia, la croce tra i candelieri è un ornamento indispensabile di tutti gli altari, anche fuori della messa e degli uffici. L'altare non si può considerare in ordine quando non porta la croce. Si può tuttavia, secondo l'opinione di alcuni, fare a meno della croce all'altare dove si custodisce il SS. Sacramento, se non vi si celebra la messa; si può togliere la croce dall'altare anche per la messa, quando il Santissimo è solennemente esposto.

Il posto della croce è normalmente sulla mensa stessa dell'altare, vicino al margine posteriore. Si può anche collocare la croce su di un gradino, ma sempre sull'altare. Se l'altare ha il tabernacolo con il Santissimo, la croce può mettersi sopra, o meglio ancora dietro, in modo che il tabernacolo sia piuttosto *ad basim Crucifixi*, che non la base del Crocefisso stesso, come dicono gli scrittori di liturgia. Questa disposizione, che è la migliore, suppone, come appunto deve essere, un tabernacolo di proporzioni piuttosto discrete e una croce piuttosto alta. D'altra parte è certamente mancanza di buon gusto e violazione delle rubriche, collocare la croce in una nicchia elevata, sopra l'altare, nel posto destinato all'esposizione del Santissimo.

Come deve essere fatta la croce dell'altare. - La Croce dell'altare porta di regola un'immagine del Crocefisso, rivolta verso il celebrante, anche se l'uditorio è dietro l'altare: perchè la croce è collocata sull'altare prima di tutto per il sacerdote. Nel caso quindi di un altare isolato è inutile, per non dire di più, attaccare un Crocefisso alle due faccie della croce. D'altronde la pre-

senza del Crocefisso sulla croce dell'altare, benchè di uso generale, non è richiesta in modo assoluto.

Il *Cerimoniale dei Vescovi* suggerisce, almeno per i giorni di festa, che la croce sia dello stesso metallo e della stessa fattura dei candelabri festivi. Si suppone quindi una croce d'argento, o di bronzo dorato, artistica. E' una indicazione. Si dovrà quindi ritenere che la croce e i candelieri debbono formare di preferenza un insieme armonioso; che la croce deve essere di metallo, o, se più modesta, di legno, più che non di marmo o di pietra; e che, nonostante le sue notevoli proporzioni, essa deve conservare l'aspetto tradizionale di un pezzo portatile e non monumentale (cosa che è contraria a quanto abbiamo detto in questo capitolo), e infine, che sia sempre un pezzo relativamente ricco, di accurata lavorazione, che superi, in valore artistico, gli altri oggetti posti su l'altare, candelieri, statuette, reliquiarii.

E' noto che la Croce dell'altare resta velata dalla domenica di Passione al Venerdì Santo. Fuori di questo periodo essa deve sempre essere scoperta e visibile. Verso la croce infatti si fanno gli inchini e le genuflessioni prescritte dalle diverse rubriche per riverenza all'altare.

La presenza di un grande Crocefisso dipinto o scolpito immediatamente dietro l'altare dispensa dal collocare la croce sull'altare. Ma si comprende bene che questa è una eccezione e non deve diventare regola.

La croce dell'altare può essere benedetta senza solennità da qualsiasi sacerdote; ma non è richiesto.

CAPITOLO QUARTO. - L'ILLUMINAZIONE DELL'ALTARE

Simbolismo. - L'illuminazione è uno degli elementi importanti della decorazione liturgica. La luce, che « caccia i terrori notturni » è usata in segno di gioia. Davanti alle persone e agli oggetti essa è fin dall'antichità una testimonianza di rispetto e un segno di onore. La fiamma simboleggia l'ardore, la carità, la grazia; significa pure la fede, « la speranza dei popoli ». Essa è pure un simbolo di Cristo, simbolo « di quella luce senza la quale in pieno giorno noi camminiamo brancicando ». Soprattutto attorno all'altare devono trovare posto le luci.

In questo capitolo considereremo la decorazione dell'altare, secondo le rubriche, in vista del suo maggiore o minore valore simbolico, e non come mezzo d'illuminazione. Nel secondo aspetto essa è collegata con l'architettura: tocca quindi agli specialisti cercare i procedimenti più logici, più pratici, più artistici per il suo impiego; hanno tutto lo spazio a loro disposizione. Per l'illuminazione liturgica invece bisogna attenersi a leggi positive, interpretate secondo il loro spirito e la tradizione.

Il sistema d'illuminazione. - Per l'uso strettamente liturgico non c'è da discutere sull'uso del gas o dell'elettricità; le rubriche e i numerosi decreti che le convalidano danno a questo riguardo delle prescrizioni tassative. L'elettricità, che rende grandi servigi per l'illuminazione delle chiese e permette i più felici impieghi durante lo svolgimento delle funzioni liturgiche, non risponde alle

esigenze simboliche imposte da una lunga tradizione. Anche dal solo punto di vista artistico e decorativo, la sua luce cruda, penetrante e accecante, che stanca invece di rallegrare, conduce ad un risultato completamente opposto a quello che cerca la liturgia. Tutt'al più, come estrema concessione, si può ammettere che attorno all'altare, invece di luci alimentate ad olio od a cera, si usino dei lampadari con lampadine elettriche, ma a condizione che tutto questo si presenti in modo discreto e senza urtare, e che la luce sia dolce, discreta, quasi velata. Occorrerà studiare la soluzione migliore e qualche volta si sono viste delle buone realizzazioni. Ma, sull'altare, l'uso della luce elettrica è inammissibile. Non lo permettono nè le rubriche, nè il buon gusto, nè il semplice buon senso. Lo comprenderemo facilmente e meglio da quello che diremo in seguito.

La Chiesa alimenta le sue « lampade » con olio di oliva o con cera di api. Notiamo che di norma cero e lampada ad olio si equivalgono: si può sempre usare un cero al posto di una lampada ad olio, e la sostituzione di un cero con una lampada non è impossibile. La differenza consiste solo nel fatto che la lampada è fissa, mentre il cero è portatile. Si conoscono i significati simbolici che la liturgia ama trovare e nell'uno e nell'altra delle due sostanze e come essa si esprima a questo proposito in occasione della benedizione dei ceri nella festa della Candelora e del Cero pasquale.

In caso di povertà o per altre circostanze speciali sono tollerati, per le lampade liturgiche, in sostituzione dell'olio di oliva, altri olii vegetali od anche minerali; infine, ma soltanto in casi disperati, anche altre luci. Esse possono essere usate, quando si è costretti a limitare le spese, per la decorazione supplementare e facoltativa delle adiacenze dell'altare. Ma non sarebbe meglio in questo caso mettere delle luci meno numerose, ma più conformi alle regole e allo spirito della liturgia? Anche se si ricerca lo splendore e la ricchezza, non dànno maggiore impressione di gioia e di vera bellezza la saggia ripartizione e la buona qualità delle luci, piuttosto che il loro numero eccessivo?

Per ragioni di pulizia e di economia, dicono, — ma in realtà perchè i candelieri enormi esigevano dei ceri giganteschi —, si è pensato, dal secolo XVIII a quanto pare, di bruciare sugli altari al posto dei ceri delle minuscole candeline di cera, chiuse in grosse canne a molla, che si fanno scivolare in tubi di metallo a forma di ceri. Non si deve certo credere che tale procedimento costituisca una buona regola; in liturgia esso non ha nemmeno un nome. I migliori autori non lo ritengono ammissibile nell'uso liturgico. Tocca agli Ordinari decidere su quanto può essere tollerato.

I candelieri dell'altare. - Abbiamo già detto che i candelieri non compaiono sull'altare prima del periodo carolingio. Fino all'inizio del periodo gotico ebbero una forma tozza che ne assicurava la stabilità. Essi riposano più spesso su di un treppiede: la loro asta è ornata d'un nodo e sostiene una larga scodella o piattello, destinata a ricevere la cera; al centro si innalza una punta sulla quale si innesta il cero. Nel secolo XIII la loro altezza si accentua, spesso l'asta si allunga e si orna di parecchi nodi. Infine a partire dal Rinascimento la loro decorazione si complica e ne appesantisce la forma.

I candelieri vanno collocati sull'altare; non attorno, nè attaccati al muro, nè sui gradini, ma proprio sull'altare, *in planitie altaris* e non sul dorsale. Certi autori fanno osservare che se si mette un gradino sull'altare, esso deve essere

messo al limite del suo margine posteriore e veramente sull'altare stesso e non dietro, e i candelieri non devono sembrare fuori dell'altare, ma sopra l'altare. Del resto ciò risalta chiaramente dalle rubriche del Messale e del Cerimoniale dei Vescovi. I candelieri dovrebbero essere collocati sulla tovaglia, cosa che non si fa per motivi di pulizia.

Il numero dei candelieri. - Il numero dei candelieri da collocare sull'altare è fissato dalle rubriche: due, quattro o sei. Mai di più. Solo il vescovo diocesano ha diritto ad un settimo candeliere. Quindi ogni candela, ogni luce, collocata sull'altare in sovrappiù di questo numero, è contrario al buon ordine e altera gravemente il simbolismo. Nello stesso modo un'illuminazione, fatta sull'altare con lampade elettriche, offusca i ceri e toglie loro ogni significato. Il rispetto assoluto della regola è la migliore garanzia di bellezza: mentre tutto ciò che si mette di troppo è spiacevole e fastidioso.

Non c'è altra eccezione che quella riguardante l'altare dove si fa l'esposizione del Santissimo e per il tempo di questa esposizione. Allora è richiesto un numero superiore di ceri, secondo il caso. Così pure non è necessario che ci siano, per questa circostanza, tanti candelieri quanti sono i ceri, nè che questi ceri siano tutti deposti sull'altare.

Gli antichi scrittori raccomandano molto che nel calcolo del numero dei ceri dell'altare si eviti ogni motivo superstizioso ed ogni espressione di ambizione. Questo avviso conserva forse una certa opportunità.

Di norma bisognerebbe lasciare perennemente sull'altare soltanto due candelieri con la croce. Secondo il grado delle feste si aggiungerebbero poi due, quattro o cinque altri candelieri, per arrivare al numero voluti dalle rubriche secondo le circostanze. Ma a causa delle complicazioni di servizio che ciò potrebbe apportare, si è presa l'abitudine di lasciare sempre sull'altare maggiore sei candelieri, e quattro sugli altri altari, non accendendo poi che i ceri richiesti: soluzione pratica, ma che manca evidentemente d'eleganza.

La loro disposizione a piani. - Secondo il *Cerimoniale dei Vescovi,* i candelieri devono salire per piani dall'estremità dell'altare verso la croce, il cui culmine deve sorpassare i ceri. Questa disposizione è interessante, suggerita dal simbolismo, e mette molto bene in rilievo la croce; ma, a quanto pare, non è assolutamente obbligatoria. Se si vuole osservare la regola, sarebbe meglio avere dei candelieri di altezze diverse; oppure ci si può servire di ceri più o meno alti; oppure ancora elevare con dei supporti i due primi candelieri a partire dalla croce, ciò che ritorna praticamente a disporre per gradi lo scalino dell'altare.

In ogni caso, non vi sono che due disposizioni ammesse dalle rubriche: o i ceri salgono per gradi verso la croce, o si mantengono ad una altezza uguale. La linea delle fiammelle deve essere ascendente oppure orizzontale. Una linea curva qualunque o una linea discendente dai lati verso il centro sarebbero inammissibili. Così pure, evidentemente, una disposizione a triangolo non avrebbe senso in questo posto.

Materia, dimensioni e ornamento dei candelieri. - Forma e materia dei candelabri non sono oggetto di prescrizioni rigorose. Di preferenza essi sono

modellati sulla sagoma della croce. Come la croce, si suppone che per i giorni di festa, siano d'argento, di bronzo dorato e artisticamente lavorati. Si richiedono più sontuosi per l'altare maggiore e per l'altare del Santissimo, più semplici invece per gli altari laterali e per i giorni feriali. Sono accettabili tutti i materiali che possono essere lavorati, purchè siano solidi e di aspetto non volgare; candelabri di vetro o di maiolica non sarebbero convenienti. Non dovranno essere nè troppo alti nè troppo pesanti, nemmeno per i giorni di festa solenne. Saranno sempre meno appariscenti della croce, alla quale essi fanno corona, e conserveranno sempre la loro caratteristica di oggetti mobili e portatili; dovranno essere distinti e separati e non riuniti sullo stesso piede. Meno ancora si dovranno mettere i ceri su aste che non abbiano nulla del candeliere. Quest'ultima disposizione è ammessa fuori dell'altare, quando ci si serve di candelabri triangolari a saetta o a piramide.

I candelieri dell'altare debbono sostenere candele di cera, bianche per le feste e gialle per gli uffici funebri. In nessun modo si adornano i ceri dell'altare. L'altezza e la grossezza dei ceri saranno calcolate in proporzione alla croce, ai candelieri e all'altare. Spessi e bassi, essi hanno maggiore prestanza e più significato che non lunghi e sottili.

I candelabri antichi. - Fin dai tempi delle catacombe ci dovettero essere dei candelabri destinati ad ornare le vicinanze dell'altare; infatti una delle principali funzioni dell'accolito era quella di accendere i ceri. Candelabri di specie diverse esistevano nelle basiliche cristiane: gli uni erano destinati a portare i ceri e si chiamavano «*phari*»; gli altri, chiamati «*canthari*», sostenevano le lampade. Costantino ne offrì degli splendidi, di metallo prezioso, a parecchie chiese dell'impero. Il medioevo e il rinascimento conobbero egualmente dei candelabri di altezza notevole e fatti con la materie più diverse, principalmente il bronzo, il ferro battuto, il legno e certamente l'argento (candelabro di Hildesheim, XI sec.). Questi candelabri, e altri di secoli posteriori, posseggono le stesse caratteristiche dei candelieri dell'altare, ma sono molto più slanciati, e le loro dimensioni sono spesso considerevoli, anche prescindendo da quelli destinati a sostenere il cero pasquale.

Alcuni avevano parecchie braccia, spesso sette, come l'albero della Vergine nella cattedrale di Milano, splendido candelabro di bronzo, alto m. 4,50 e cesellato in modo ammirevole. Citiamo infine, tanto per ricordarle, le *saette* che potevano portare numerosi rami e che servivano per gli Uffici delle Tenebre, dei Morti e per le cerimonie solenni che richiedevano una grande illuminazione: alcune di queste *saette* erano semplici cordoni, altre delle corone con piede, sovrapposte le une alle altre, oppure come quelle delle Tenebre, dei semplici triangoli. Ne troviamo in tutto il medioevo e ancora ai nostri giorni.

Le luci attorno all'altare. - Fedele ad una antica tradizione, il *Cerimoniale dei Vescovi* esige, almeno per i giorni di festa, una certa profusione di luci attorno agli altari, e questo sempre in vista « della decorazione, dell'onore divino e del significato mistico » e non dell'illuminazione soltanto.

Queste luci dovrebbero essere ceri o lampade. Tuttavia, come abbiamo detto più sopra, si potrebbe, per questa illuminazione supplementare, interpretare la regola con minor rigore, fatta eccezione per la lampada che deve bruciare davanti al Santissimo.

Queste luci devono essere sospese in aria; il Cerimoniale dei Vescovi infatti non suppone che i lampadari possano essere posati per terra o sopra supporti, perchè costituirebbero un ingombro pericoloso. Infatti bisogna lasciare il maggior spazio libero possibile nel presbiterio, e soprattutto attorno all'altare per i necessari movimenti dei ministri. Anche se non si potessero evitare del tutto i lampadari poggiati a terra, bisogna riconoscere che i lampadari sospesi, sia alla volta, sia sui muri, sono da preferirsi, non foss'altro che per l'effetto. Noteremo ancora come la regola liturgica non esige soltanto delle lampade, delle luci disposte comunque; ma vuole dei *lampadari*, cioè una presentazione accurata, una disposizione conveniente, degna e piena di rispetto.

Il numero delle lampade davanti all'altare. - Le luci sospese davanti all'altare devono sempre essere in numero dispari. Senza dubbio ciò è dovuto a tradizione biblica, e benchè non si riesca a darne una ragione sicura, tale prescrizione è formale. Il *Cerimoniale dei Vescovi* suppone un lampadario unico sospeso davanti a ogni altare: questo lampadario porterebbe, secondo i casi, una, due, tre, o cinque lampade. E' evidente che si possono adottare altre combinazioni, ma sempre in modo da avere un numero dispari di lampade e di luci.

Oltre alla lampada del Santissimo, anche le altre luci possono ardere tutto il giorno o almeno durante gli uffici nelle feste solenni. Nei giorni feriali si diminuisce l'illuminazione.

I lampadari attorno all'altare. - Si sospendono lampadari anche attorno agli altari, dietro e ai lati. Qui il numero dispari non è più richiesto. Tale decorazione è soprattutto richiesta per l'altare maggiore e per gli altari che hanno un ciborio. I dossali si prestano meno a questa disposizione, per la quale del resto esiste la massima libertà. Ma sarebbe il peggiore inconveniente usare attorno all'altare dei procedimenti di illuminazione, usati nei luoghi profani, di effetto mondano e teatrale.

Insopportabili poi le ghirlande e corone di lampadine elettriche attorno alle statue e ai quadri.

L'uso di sospendere le lampade davanti all'altare risale sicuramente ai tempi delle catacombe. Possediamo infatti lampade cristiane di quell'epoca con le loro catene per la sospensione. Questa usanza si è perpetuata nelle basiliche cristiane, e nel corso dei secoli la loro forma si è modificata secondo lo stile, l'epoca e la destinazione.

Ma le più belle lampade furono certamente le corone di luci, di cui gli inventari delle grandi basiliche cristiane ci descrivono numerosi esemplari. Costantino, e, dietro suo esempio, papi, re e donatori d'ogni rango, ne offrirono alcune straordinariamente ricche a diverse chiese. Alcune corone erano molto semplici: un cerchio di metallo che sosteneva delle scodelline da olio o delle punte per fissare i ceri; altre erano ornate da fogliami, animali, statuette, ed il tipo più ricco imitava invece la cinta di una città con le mura e le porte. Tali sono, come qualche volta erano chiamate, la Gerusalemme di Hildesheim, del secolo XI, che misura 18 metri di circonferenza e quella di Aix-la Chapelle, del secolo XII. Diversi tipi sono sopravvissuti alle epoche e sono giunti sino a noi.

Cero dell'elevazione, torcie, ecc. - Nelle messe lette si usa, in certi luoghi, una terza candela preparata sulla credenza, che viene accesa per l'elevazione e collocata non sull'altare, ma nelle vicinanze, dal lato dell'epistola, come per supplire alle torcie portate dai ceroferari durante le messe solenni.

In queste, oltre alle torcie dei ceroferari, si possono anche accendere altre torce, in numero uguale a quello dei ceri dell'altare, — due, quattro, sei, o tutt'al più sette — che vengono collocate davanti all'altare, verso l'ingresso del presbiterio, in un posto elevato — (tribuna o cancello) o in un altro posto adatto. Questo uso deriva dal medioevo ed è ancora raccomandato dal *Cerimoniale dei Vescovi;* quindi non è un semplice arcaismo. E' una specie di testimonianza della partecipazione del popolo alla liturgia (1).

Per inciso ricordiamo pure che si devono collocare dei ceri attorno al feretro o catafalco, che si accendono delle lampade davanti alle immagini dei Santi, reliquie e croci; e che nel giorno anniversario della Dedicazione della chiesa si devono accendere 12 candele dinnanzi alle croci dipinte sul muro, nel posto dove vennero fatte le sacre unzioni.

Gli accoliti portano candelieri con ceri accesi, davanti al sacerdote, davanti al libro del Vangelo, accanto alla croce processionale: questi candelieri sono più piccoli di quelli dell'altare.

I vescovi e alcuni prelati hanno sempre al fianco del messale un piccolo candeliere a mano (bugia) la cui presenza è molto enigmatica: forse è una riduzione dei candelieri degli accoliti. In molti casi, clero e fedeli portano dei ceri in mano, soprattutto nelle processioni.

Infine per l'illuminazione esterna, i ceri vengono racchiusi in lanterne che dovrebbero essere collocate su aste, piuttosto che all'estremità di un braccio fisso.

CAPITOLO QUINTO - I FIORI

Nell'uso antico, fiori e fogliame coprono il suolo della chiesa e ne ornano l'atrio. Quest'usanza è rimasta solo in parte, ma non si è imposta. Il *Cerimoniale dei Vescovi* non parla che della decorazione floreale del portale e si limita a indicarla come conveniente. Le usanze dei nostri paesi e diverse altre considerazioni persuadono ad evitare lo spargimento dei fiori nell'interno delle chiese. Per conservare qualcosa dell'antica tradizione, è opportuno ricorrere a specie di « tappeti » di fiori, disposti in luoghi adatti, nella navata o nelle cappelle? Lo si potrebbe fare a condizione però che il buon gusto, la discrezione, il rispetto delle leggi generali del decoro liturgico presiedano alla disposizione di questo ornamento. Non bisogna cambiare il presbiterio in una serra, il coro in un boschetto, e il pavimento in una aiuola. Non bisogna che l'altare, secondo il *gergo* giornalistico, « sparisca sotto i fiori », cosa veramente mostruosa!

Sull'altare si può collocare qualche fiore. Questo uso sembra relativamente moderno, se nel secolo XVI in Francia faceva meravigliare la gente. Il *Ceri-*

(1) Il Card. Lercaro nel suo *Direttorio* riprende questa antica usanza, pag. 41.

moniale dei Vescovi appena lo « permette », e c'è da notare la riservatezza con cui si esprime: « *vascula cum flosculis* ». Lo spirito della legge va quindi ben compreso: i vasi non devono essere concepiti come pezzi che servano alla decorazione dell'altare, come i candelieri e la croce: quelli sono sull'altare solo per portare i fiori, e devono essere discreti il più possibile, di forma elegante e di materiale conveniente. Non devono rimanere di continuo sull'altare, nè starvi senza fiori. I fiori non devono poi essere legati in mazzi pesanti; possono essere attorniati da un po' di verde, il tutto disposto con gusto: « *studiose ornamenta* ». Il testo del *Cerimoniale* e così pure il rispetto dovuto alle cose sacre, sembrano escludere le piante nei vasi. La cosa migliore è il vaso di cristallo, di forma slanciata, portante due o tre bei fiori o un piccolo ramo fiorito.

Ricordiamo inoltre, che in Avvento e in Quaresima (quando l'ufficio è *de tempore*) e nelle ufficiature funebri, l'altare dev'essere spoglio di fiori e di altri ornamenti non appropriati.

CAPITOLO SESTO. - RELIQUIE E STATUE

Dovremmo qui trattare solo delle reliquie e delle statue da collocare sull'altare, per ornarlo nei giorni di festa; ma approfitteremo dell'occasione per richiamare regole più generali, che è necessario conoscere.

Le reliquie. - 1) Il posto normale delle reliquie è nel corpo stesso dell'altare, sotto la mensa. Non c'è altare senza reliquie: è una condizione essenziale.

Oltre a queste reliquie sigillate nella pietra, se ne possono collocare altre nel vano sotto l'altare. Sotto la base dell'altare si può costruire una cripta a forma di « confessione » per custodire il corpo dei santi e soprattutto quello dei martiri.

Per diversi motivi e allo scopo di accrescere la devozione dei fedeli, nel medioevo si introdusse l'uso di collocare le urne dietro gli altari, ad una altezza conveniente, oppure sui dossali. Questa usanza fu assai discussa. Reliquie già collocate in questo modo, sono ritornate al posto occupato in precedenza sotto l'altare.

Tuttavia, come abbiamo notato, dal secolo IX, sono ammessi i reliquiarii sull'altare: e pare che questo sia il primo elemento estraneo accettato. Da allora, almeno per le reliquie poco voluminose, si constata una certa tendenza a deporle piuttosto sull'altare che altrove.

2) Checchè ne sia, il *Cerimoniale dei Vescovi* indica che si possono convenientemente disporre dei reliquiari sull'altare, sia ai piedi della croce, sia ai lati di essa alternandoli, per simmetria, con i candelieri. Altre rubriche precisano che queste reliquie vengono incensate dopo la croce.

E' evidente che questi reliquiarii, che servono alla decorazione dell'altare nei giorni di festa, debbono essere di modeste dimensioni, in armonia con i candelieri e con la croce, e non casse monumentali. Per questi reliquiarii non c'è forma prescritta. Il *Cerimoniale* parla di *tabernacula,* termine che può

essere applicato a specie di cofanetti o di piccole vetrine. Essi sono d'argento o di materiale prezioso.

3) Le grandi urne e gli altri reliquiarii, che non sono usati sull'altare, possono essere esposti sia sui dossali, se questa è l'usanza, sia in un altro posto decoroso.

4) Secondo il Codice di Diritto Canonico (can. 1276-1289), le reliquie sono esposte in reliquarii chiusi e sigillati. Le reliquie della vera Croce hanno sempre un reliquiario speciale; altre possono invece essere raggruppate. Si espongono soltanto reliquie, la cui autenticità è ufficialmente provata secondo le forme canoniche. Le reliquie dei beati, non ancora canonizzati, si possono esporre solo nelle località dove sia permesso celebrare l'ufficio e la messa. Le reliquie insigni (corpo intero, testa, braccia, ecc...) non possono essere custodite nelle case private e sono inalienabili.

Le statue sull'altare o sullo sfondo dell'altare: 1) Insieme alle reliquie, il Cerimoniale permette di usare per la decorazione dell'altare nei giorni di festa delle statue o delle immagini dei Santi. Queste statue sono d'argento o di altra materia preziosa: non si tratta quindi di statue di gesso o di pietra. Le statue, continua il testo, saranno di altezza conveniente, indicazione che ha contemporaneamente il duplice scopo di eliminare le statuette minuscole e le statue di esagerate dimensioni. Queste statue infatti, destinate a fornire all'altare una decorazione appropriata e intonata ai reliquiarii, devono armonizzarsi con gli oggetti vicini, croce e candelieri. Non si dovrà poi dimenticare che questi oggetti sono essenzialmente portatili e quindi tali devono apparire. Si suppone d'altronde che l'altare abbia tanta larghezza e tale lunghezza da poter ricevere questi oggetti, senza essere ingombrato.

2) Se i tendaggi, previsti per lo sfondo dell'altare, possono avere dei ricami che rappresentano le immagini dei Santi, è chiaro che il dossale, che tiene il posto di questa tappezzeria murale, potrà essere ornato di immagini dipinte o scolpite. Si possono pure, secondo questa norma, collocare delle statue dietro e attorno all'altare, mai però sul tabernacolo o al posto della croce tra i candelabri. L'espressione « collocare qualcuno sull'altare, innalzarlo agli onori degli altari » non significa che si debba sostituire la croce dell'altare con una statua, ma che si decora lo sfondo dell'altare con l'immagine di un santo, che si può dedicare un altare ad un santo, secondo la formula del pontificale: « Quest'altare sia benedetto in onore di Dio Padre onnipotente, della gloriosa Vergine Maria, e di tutti i Santi, e così pure nel nome e in memoria del Santo N... ».

Alcuni principii generali riguardanti le sacre immagini: 3) Si possono collocare delle statue in altri luoghi adatti per la venerazione dei fedeli. Alcune regole sono formulate a questo riguardo dal Codice di Diritto Canonico (can. 1279-1281). Le riassumiamo. Non si può collocare in una chiesa nessuna immagine insolita senza l'autorizzazione dell'Ordinario del luogo. L'Ordinario non approverà le immagini destinate ad essere esposte in pubblico, se esse non sono conformi agli usi approvati dalla chiesa. Non autorizzerà mai le immagini indecenti, grottesche, contrarie al dogma o capaci di indurre in errore i semplici. I quadri preziosi, notevole per la loro antichità, la loro bellezza, o il culto di

cui sono oggetto, non possono essere restaurati senza il consenso scritto dell'Ordinario e dietro il consiglio di esperti. Queste immagini preziose sono inalienabili e non possono essere trasferite da una chiesa all'altra.

4) Un'osservazione importante viene spontanea dopo le regole, che abbiamo testè annunziato. Gli artisti hanno tutta la libertà di creare statue o immagini secondo le leggi della loro arte, e non sono vincolati a nessuna forma d'arte superata. Ma allorchè si tratta di statue o di pitture destinate ad essere esposte e venerate nelle chiese, devono fare attenzione a non dare alle loro opere nessuna espressione che sia in contraddizione con la fede cattolica o con il senso cristiano. La distinzione tra ciò che è o non è conforme all'uso « approvato dalla Chiesa » è spesso difficile a farsi. Per questo motivo il Diritto Canonico rinvia l'esame di questo punto al giudizio del Vescovo, e, se necessario, alle autorità superiori.

5) Si noti con quanta cura il *Cerimoniale dei Vescovi* inculca la necessità, per le statue e per le immagini dei Santi, di una certa ricchezza e di un conveniente adattamento al posto. Infatti è impossibile separare in questo caso l'elemento del culto e l'elemento decorativo, la liturgia e l'arte. Il principio è chiaro, ma quanto è delicata l'applicazione!

Si noterà, come norma generale, che le immagini dei Santi, se devono essere sempre decorative, esigono a loro volta un collocamento adatto; quindi devono trovarsi in un posto e presentarsi in maniera tale da apparire chiaramente come oggetti di venerazione. Si cercherà di usare molta discrezione, quando si tratterà di ricami per i paramenti sacerdotali e altre parti del genere. E forse non è fuori luogo notare che, se gli scrittori parlano di una croce che deve ornare la pianeta, essi non suppongono mai che ci debba essere un Crocefisso.

In particolar modo, faremo notare ancora una volta la sconvenienza delle statue in gesso o in cartapesta che fanno da manichini in molte chiese; l'arbitrio inammissibile dei sottoquadri sugli altari o delle devozioni disposte intorno, con immagini pietose e ceri e candelieri automatici: tutti abusi che fanno deviare il popolo dalla vera devozione e riducono il tempio ad un *bazar* o ad una pagoda.

Il Santo Ufficio è intervenuto energicamente, con il recente decreto sull'Arte Sacra (30-VI-1952). « Gli Ordinari faranno rimuovere dagli edifici sacri tutto quello che contrasta con la santità del luogo e con la riverenza dovuta alla casa di Dio, e proibiranno severamente che sia esposta alla venerazione dei fedeli, sugli altari o sulle pareti contigue, un'incomposta molteplicità di statue o di immagini di scarso valore, per lo più stereotipe ».

6) Infine, nel disporre le sacre immagini, va tenuta presente la *gerarchia delle devozioni*.

Le antiche basiliche ci sono in questo di esempio. Al primo posto, nel catino absidale o sull'arco trionfale, è l'immagine di Cristo che campeggia: intorno, subordinatamente, la Vergine, gli Apostoli, i Santi.

Oggi non è raro trovare sull'altare maggiore o nell'icona centrale, l'immagine della Vergine o d'un Santo, e a lato dell'altare in un angolo, un Sacro Cuore che tende pietosamente la mano, quasi a mendicare un po' di considerazione e di amore! Tutto questo confonde le idee nel popolo e inverte il senso della pietà cristiana.

Il ritorno alle norme ed allo spirito della liturgia gioverà alla vera devozione.

CAPITOLO SETTIMO. - IL MESSALE E I CANONI, O CARTEGLORIA

Messale, Libro dei Vangeli ed Epistolario. - I libri liturgici, particolarmente il messale, lasciando per ora i libri di canto, debbono essere di notevole formato, perchè ci si possa leggere comodamente a distanza e giustifichino con il loro aspetto la pompa di cui sono attorniati, allorchè vengono portati processionalmente, come quando si canta il Vangelo nella messa solenne. Tuttavia, sempre, per ragioni di buon senso, e per conservare le esatte proporzioni, si eviteranno i volumi troppo massicci, pesanti, ingombranti, che un gusto esagerato del monumentale ha messo in voga in certi secoli. Bisogna ricordarsi che il messale e i libri liturgici in generale sono degli oggetti essenzialmente portatili; devono quindi essere maneggevoli, soprattutto quando vanno posti sull'altare, dove, peraltro, non devono nascondere nulla.

I libri che servono alla messa vanno decorati con cura tanto all'esterno quanto all'interno. L'illustrazione e la rilegatura devono essere artistiche il più possibile. L'argento e l'avorio per la copertina sono un lusso per nulla fuori posto. Quando la rilegatura non è abbastanza ricca, si ricopre il messale con un velo di seta, variandone i colori secondo le feste.

Cuscino o leggio? - Nello spirito della tradizione, i libri della messa, messale ed evangeliario, non sono mai collocati su leggii. Gli antichi liturgisti avrebbero reagito ad un simile uso. Il nostro cuore, essi dicevano, deve essere « tenero » per ricevere e proferire le parole sante: « tenero » deve essere anche il ricettacolo su cui si posa il libro, che tali parole racchiude. I ministri terranno il volume nelle loro mani, l'appoggeranno sul braccio e sul petto: quando lo si dovrà mettere sull'altare, lo si farà su di un morbido cuscino.

La regola è mantenuta ancora teoricamente dalle rubriche, e i liturgisti scrupolosi continuano ad osservarla. L'uso tuttavia ha potuto far ammettere sull'altare un leggio per il messale, « un piccolo leggio di legno o d'argento ben lavorato », dice il *Cerimoniale dei Vescovi*. Alla comodità, che ha i suoi vantaggi, è stato sacrificato il simbolismo: almeno non si dovrebbe tenere troppo alto, nè troppo rialzato il sostegno del leggio in modo da lasciargli l'apparenza di un cuscino.

In alcune località sono ammessi anche dei leggii per la lettura solenne dell'epistola e del Vangelo, uso derivato dai leggii che sostengono i libri del coro, o forse dagli amboni. In tal caso occorre che siano dei leggii fissi.

« Tavoletta delle segrete » o carteglorìa. - Sull'altare e soltanto per la messa, si colloca ai piedi della croce, secondo quanto dice la rubrica, la « tavoletta delle segrete. Il nome deriva forse da una certa analogia con la orazione segreta che precede il prefazio. Su di essa sono scritte le preghiere da recitarsi all'offertorio, e prima e dopo la comunione; preghiere che non sono facilmente leggibili nel messale, dove del resto non si trovavano in origine. Ad esse sono state aggiunte col tempo altri testi che il sacerdote deve recitare quando non ha il messale a disposizione, come il Credo e il Gloria. Di qui forse il nome di carteglorìa. Oltre a quella centrale, collocata di regola, secondo la rubrica,

al piede della croce, ce ne sono altre due più piccole: una per la benedizione dell'acqua e per il Lavabo, dalla parte dell'epistola; l'altra per il Vangelo di S. Giovanni al lato opposto. Sulla cartagloria o canone centrale, ordinariamente diviso in tre colonne, sono raggruppate le altre preghiere per maggior comodità del celebrante.

Queste tavolette non sono per nulla parti ornamentali dell'altare; ma evidentemente devono essere presentabili, moderatamente ricche per i giorni di festa, ben incorniciate, e, se è possibile, intonate con il resto della decorazione dell'altare. Non devono però prendere l'importanza di altre parti essenziali o simboliche. Una semplice tavoletta, posata sull'altare momentaneamente e soltanto per supplire il messale, non deve mai diventare un mobile ingombrante. Piuttosto gli editori dovrebbero evitare di stampare con troppa larghezza illustrazioni insipide sulle carteglorìa e darci invece dei testi più facilmente leggibili.

Notiamo pure che il messale e le carteglorìa vanno collocate sull'altare solo durante la messa. Fuori di questo tempo esse devono essere tolte. Nemmeno nei giorni di festa si possono lasciare, per belle che siano, su di un altare dove non ci celebri la messa, perchè non sono pezzi da esposizione.

CAPITOLO OTTAVO. - IL TABERNACOLO

« Tabernacolo » è un termine generico, che sembra significare, nel linguaggio delle rubriche, un riparo, più o meno ornato, che si apra sul davanti. Questa parola designa altrettanto bene nicchie, cofanetti, custodie e vien pure usato per indicare i reliquiari.

In senso assoluto, la parola è usata per indicare il cofanetto prezioso, dove viene custodito il SS. Sacramento.

Breve storia del tabernacolo. - La storia del tabernacolo e dei diversi modi di conservare le sacre Specie farà risaltare la nozione tradizionale e liturgica di questa parte così importante dell'altare cristiano. Tracceremo quindi questa storia, ma in modo piuttosto ideale, mostrandone più lo svolgimento logico che i particolari precisi.

Possiamo trascurare il ricordo dei cestelli e dei canestri, rappresentati nei monumenti antichi; è difficile stabilire quanto ci sia di simbolico e quanto di reale in queste rappresentazioni. Più tardi troviamo meglio testimoniato l'uso di borse o teche di lino, e la tradizione di quest'uso è rimasta forse più a lungo, se ancor oggi i liturgisti si credono in dovere di ricordare che non è sufficiente avvolgere l'Eucarestia con un corporale. Il medioevo conobbe dapprima delle specie di cofanetti, specialmente a forma di torre. Questi cofanetti sono ordinariamente racchiusi in un armadio distinto e venivano portati sull'altare sia al principio della messa, sia dopo il canone, per la *commixtio*. Bisogna notare che le particole conservate non erano molte, perchè si consacrava ad ogni messa il pane necessario per la comunione dei fedeli. Nel IX secolo, si incomincia a collocare sull'altare « la pisside dove si conserva il Corpo

del Signore per il viatico degli infermi »; pisside che non deve essere stata molto diversa da un cofanetto.

Molto diffuso è l'uso di appendere sopra l'altare il vaso, sovente in forma di colomba, contenente le sacre Specie, coperto di un velo.

In certe epoche e in certi luoghi si constata una minore riverenza. San Francesco, per esempio, si lamenta di trovare il Corpo di Cristo in luoghi « indecenti » e lo fa mettere in posti « decenti ». E' assai probabile che abbia fatto collocare sull'altare le pissidi relegate in armadi o sopra credenze. Tuttavia alla stessa epoca si afferma o si riprende l'usanza di chiudere le sacre Specie in armadi, preparati appositamente e collocati con onore vicino all'altare, nei muri del presbiterio. Questi armadi eucaristici furono a volte sontuosamente ornati e divennero dei veri pezzi d'architettura. Ce ne sono dei celebri che sussistono tuttora.

Tutte queste usanze confluirono infine in quella che ha prevalso definitivamente e che è passata come regola assoluta, sanzionata dal Codice di Diritto Canonico: il tabernacolo collocato in modo stabile sull'altare (C. 1268).

Da questi dati e da alcuni testi del diritto, che citeremo più sotto, si possono ricavare delle utili considerazioni relativamente alla materia e alla forma del tabernacolo.

La forma del tabernacolo. - La tradizione si divide tra due concezioni estreme: armadio fisso e vaso portatile. E' facile però conciliare le due tendenze. La soluzione è fornita da un testo del *Memoriale rituum*, in cui leggiamo: il giovedì santo si prepara sull'altare dello scurolo (sepolcro), un cofanetto elegante, che si chiude a chiave: *capsula elegans clave firmata* per conservare l'Ostia santa. La parola *capsula* si legge anche nella rubrica corrispondente del Messale. D'altra parte l'espressione del Codice di Diritto Canonico, « elegantemente costruito », concorda con la parola *elegans* citata più sopra. Nessun dubbio quindi che l'idea di *cofanetto elegante* debba entrare nella definizione del tabernacolo eucaristico. Dalla nozione di armadio è stata ricavata l'idea di una chiusura a chiave e di una porta che si apre sul davanti. Dalla nozione di vaso portatile è rimasta l'idea di una certa grazia ed eleganza, di un oggetto insomma molto intonato all'insieme della decorazione dell'altare, come l'abbiamo descritto in tutto il presente capitolo, seguendo il *Cerimoniale dei Vescovi*.

L'artista che riceve l'ordinazione di un tabernacolo ha dunque grande libertà per quanto riguarda la forma da adottare. Può costruirlo su pianta circolare, ottagonale, esagonale, quadrata. Quest'ultima è forse la meno buona; le prime sono più belle e più pratiche. Sono da evitarsi le forme troppo monumentali, le dimensioni esagerate, tanto per i motivi già esposti che per altri che si vedranno più sotto. Un tabernacolo che non possa essere ricoperto di un conopeo, un tabernacolo che abbia l'aspetto di una prigione, checchè ne pensi una certa forma di pietà, sono agli antipodi della concezione liturgica e per conseguenza non possono ispirare una buona e vera devozione.

Il tabernacolo poi verrà costruito secondo le dimensioni richieste dal volume e dal numero dei vasi sacri che deve contenere. Si terrà conto anche delle proporzioni dell'altare, ma sempre cercando una armoniosa eleganza piuttosto che un aspetto massiccio. L'esperienza mostra facilmente che un tabernacolo così concepito produce un effetto migliore, spicca meglio, e porta di più alla devo-

zione che non una pesante costruzione, più o meno incastrata in una specie di muro. Come diremo più avanti, il tabernacolo deve poggiare sull'altare e per conseguenza deve dare subito questa impressione, che è *posato,* non appiccicato, scavato, sprofondato.

La materia del tabernacolo. - Nessun materiale è prescritto, ma la materia impiegata deve soddisfare a diverse esigenze: eleganza, ricchezza il più possibile, assoluta solidità, protezione contro l'umidità. Da questo punto di vista, secondo gli scrittori, il marmo non è raccomandabile, oppure bisognerebbe fosse solo a rivestimento di una cassa di sicurezza. Il metallo dorato sembra preferibile a ogni altra materia, come quello che può assicurare contemporaneamente eleganza, ricchezza e solidità. Anche il legno può essere usato.

La decorazione del tabernacolo. Il conopeo:

1) All'interno, sulle pareti e dietro la porta, il tabernacolo va tapezzato di stoffe preziose di colore bianco: si devono evitare le applicazioni di tendine o di altri accessori che possono ingombrare. Il rivestimento di seta non ha ragion d'essere quando l'interno del tabernacolo è dorato, la qual cosa è la migliore di tutte.

2) All'esterno, le pareti e la porta sono ornate da sculture, ispirate al mistero dell'Eucarestia. Ma non si dovrà dare a questi ornamenti una importanza eccezionale, perchè essi non hanno un vero scopo nè decorativo nè didattico. Infatti essi devono essere costantemente coperti del conopeo; ma sono usati solo per rispetto e per quel sentimento di fede e di pietà che suggerisce di curare con la stessa diligenza sia le parti visibili di un oggetto o di un monumento religioso, quanto quelle che non sono esposte agli sguardi.

3) La vera decorazione esteriore del tabernacolo, come quella dell'altare, è il suo « vestito », cioè il conopeo, unico segno della presenza del SS. Sacramento: le lampade infatti e ogni altro paramento possono adoperarsi anche in altri posti della chiesa. Quindi il conopeo è strettamente obbligatorio. Il Codice di Diritto Canonico esige l'osservanza delle leggi liturgiche riguardanti questo oggetto, e i decreti mantengono l'obbligo anche nel caso in cui il tabernacolo sia già riccamente decorato all'esterno.

Secondo le rubriche, il conopeo copre, avviluppa, protegge intieramente il tabernacolo, tanto sulla parte superiore che sulle pareti. E' come una specie di coperta, perfettamente analoga al velo che copre la pisside. D'altra parte il tabernacolo è benedetto con la stessa formula della pisside stessa.

Il conopeo si apre sulla parte anteriore quando si deve prendere il Santissimo. E' fatto preferibilmente di seta, quantunque non ci sia nulla di rigorosamente obbligatorio a questo proposito. Si possono quindi usare altri tessuti, qualora sembrino di buon effetto e decorosi. Il pizzo è a buon diritto giudicato dai liturgisti « frivolo », per il suo aspetto e per la poca consistenza.

Il conopeo può essere sempre di colore bianco, oppure si può variarlo secondo il tempo o la festa. Come il palliotto dell'altare, conserva il colore dell'ufficio, quando c'è discordanza tra l'ufficio e la messa. Se si dice la messa in nero, il colore del conopeo sarà violaceo. Non sono ammessi i colori non liturgici.

Il conopeo sarà preferibilmente di semplice fattura, tutto unito, ornato in modo discreto, con frangie o con qualche ricamo ben disposto. Una bella stoffa flessibile, che cada bene, è quanto ci possa essere di più logico e di più decorativo.

4) La chiave del tabernacolo, secondo le prescrizioni dei liturgisti, deve essere dorata o argentata e di forma artistica; deve essere ornata con un nastro e con una ghianda, ornamento che può avere la sua utilità.

Posto del tabernacolo (1). - Il tabernacolo deve essere collocato in modo inamovibile nel centro dell'altare. Questa è la legge formulata dal Codice di Diritto Canonico (C. 1269).

Deve dunque essere saldamente fissato all'altare; questo è una garanzia contro eventuali profanazioni. Ma il tabernacolo è, e deve apparire, distinto dall'altare.

Il posto normale del tabernacolo è sulla mensa stessa dell'altare, molto indietro, di preferenza ai piedi della croce, come abbiamo visto sopra. Può essere collocato, come la croce e i candelieri, sul gradino, se questo poggia sulla mensa dell'altare. Un tabernacolo collocato su un dossale, dietro la mensa, o costruito nello spessore di un dossale monumentale, un po' come un armadio a muro, soddisfa alla regola? Senza dubbio può essere al *centro* dell'altare, sull'asse; ma non si può dire che sia nel *centro* dell'altare.

Se è permesso collocare la croce sul tabernacolo, bisogna evitare assolutamente, sotto pena di violazione delle leggi più esplicite, e di mancare alle più elementari regole di convenienza, che il tabernacolo serva di supporto ad una statua, a reliquie, o ancor meno da base per i candelabri o per i vasi di fiori. Così pure in modo assoluto non si deve mettere nulla davanti o sotto il tabernacolo, neppure le reliquie. In una parola il tabernacolo deve apparire ed essere assolutamente disimpegnato, distinto ed indipendente; d'altronde il rispetto dovuto al SS. Sacramento esige una scrupolosa delicatezza nella presentazione del tabernacolo.

Non si devono collocare tabernacoli sugli altari dove non venga conservato il Santissimo. Una profusione di tabernacoli vuoti e inutili snatura il significato dell'altare e nuoce alla devozione, invece di favorirla. La mancanza poi è ancor più grave quando questi tabernacoli inutili diventano irresistibilmente supporti di statue, nel tempo stesso che impediscono di collocare sull'altare la croce, che è invece richiesta.

Di regola il Santissimo si conserva di continuo solo su di un altare nella stessa chiesa (C. 1268). Non c'è dunque che un solo tabernacolo fisso per ogni chiesa. Se per qualche momento si dovesse portare il Santissimo su di un altro altare, siccome non si tratta di « conservarlo », può essere sufficiente anche un tabernacolo provvisorio.

Il Santissimo dovrà essere conservato nel posto più nobile e più degno della chiesa: generalmente l'altare maggiore, specie nelle piccole chiese e nelle cappelle. Nelle chiese parrocchiali con intenso servizio, o molto vaste, ci guadagnerà la pietà e il rispetto, se per il Santissimo sarà riservata una cappella speciale. Non si tratta di relegare il Corpo di Cristo in un angolo; ma di procurargli un santuario più raccolto, più ricco, dove la devozione sboccerà più facilmente e con maggior calore. Infine nelle chiese cattedrali, collegiali o abbaziali, e così pure in tutte quelle dove si celebra un ufficio pontificale, il Santissimo deve, necessariamente, essere custodito in una cappella speciale. La

(1) Riv. « Arte cristiana », nov. 1956, p. 187-190.

ragione sta nel fatto che l'adorazione del Santissimo e le funzioni solenni sono due cose distinte, che non bisogna confondere, perchè ciascuna ha la sua ragion d'essere, e la propria efficacia, e perchè una potrebbe intralciare l'altra, come è facile notare.

Il tronetto dell'esposizione. - Il trono, che serve all'esposizione solenne del Santissimo, non può essere collocato perennemente sull'altare. Le rubriche lo proibiscono, perchè è evidente che questo trono vuoto non ha senso. Così pure non risponde ad un bisogno nè ad un concetto la nicchia che troppo spesso viene costruita al di sopra dei tabernacoli, sopra gli altari. Il trono verrà collocato soltanto al momento dell'esposizione.

Quello che viene chiamato trono non è, come la parola potrebbe suggerire, un piedestallo, nè un supporto; ma, secondo le descrizioni molto chiare dei liturgisti, una specie di piccolo ciborio, una riduzione del baldacchino. Avrà quindi delle colonnette e un baldacchino. E' di legno dorato o di metallo, mai in pietra, perchè è essenzialmente mobile. E' decorato con tapezzerie di seta, che lo chiudono sulla parte posteriore e sui fianchi; tappezzerie di colore bianco, o almeno con questo colore di fondo.

Il trono viene collocato in un posto « sufficientemente elevato », sopra l'altare. Le usanze interpretano nei modi più disparati questa regola molto vaga. L'applicazione dipende soprattutto dalla maniera con cui l'altare stesso è disposto. In ogni modo, questo trono non deve mai essere così in alto da apparire completamente isolato dall'altare, e non è ammissibile salire con i piedi sull'altare per fare l'esposizione.

I liturgisti non suppongono che il Santissimo possa essere esposto sull'altare stesso se non in modo transitorio. Ma sappiamo che l'esposizione dapprima ebbe il suo posto sull'altare, esattamente come il calice; ed è logico. Questo uso si è conservato ancora nelle nostre chiese per le brevi esposizioni che precedono le benedizioni eucaristiche. In tal caso, per elevare un po' l'ostensorio, si è preso l'abitudine di rialzarlo con un supporto supplementare, che si è chiamato « tronetto ». Quest'uso parte da un buon sentimento, ma non ha senso e non è liturgicamente spiegabile. La mensa dell'altare è sufficiente per simili esposizioni.

BIBLIOGRAFIA. — Si consultino innanzitutto i libri liturgici ufficiali: *Il Cerimoniale dei Vescovi*, il *Pontificale*, il *Rituale*, il *Messale* ed anche il *Codice di Diritto Canonico*. Poi sarà bene leggere un buon commento a questi libri e un buon Manuale di liturgia. — Per la parte artistica: COSTANTINI, *Fede ed arte*, Roma, 1946, vol. II, pag. 169 e segg. Articoli sulle riviste « Fede e Arte », n. 4, 7, 1956; « Arte Cristiana » della Scuola B. Angelico di Milano, e « Maison-Dieu », n. 29, 1952, dedicata a « Le mystere de l'autel ».

VIII
L'ARREDAMENTO DELLA CHIESA

Idea generale. - Oltre all'altare, per l'esercizio del culto nelle nostre chiese e nelle loro adiacenze, occorrono alcuni altri mobili.

Per importanza e dignità i mobili o le suppellettili di una chiesa sono assai lontane dal poter essere paragonate con l'altare. Soltanto il trono del vescovo e il fonte battesimale sono richiesti in modo indispensabile per la liturgia solenne e meritano una venerazione speciale. Tutto quello che si vede di sovrappiù ha minor valore e serve solo lontanamente all'azione liturgica.

Per la forma, questa mobilia si distingue d'ordinario, e deve distinguersi, da quella profana; sia perchè alcune parti non hanno il corrispondente nella vita domestica o civile, sia perchè tutte, all'epoca attuale almeno, sono nettamente distinte per la loro forma e la loro decorazione, da oggetti analoghi impiegati altrove ad usi comuni. Le rubriche in molti casi esigono formalmente questa distinzione d'aspetto, pretendendo in tal modo di mantenere l'etichetta di un cerimoniale, troppo tradizionale per essere abolito, e di allontanare dalla casa di Dio ogni apparenza profana.

Anche qui bisogna saper conciliare le rubriche, la tradizione e l'arte.

Classificazione. - La classificazione logica dei numerosi pezzi di arredamento liturgico — non ne faremo l'enumerazione completa — può stabilirsi da diversi punti di vista. Adotteremo il piano seguente:

1) Accessori del servizio eucaristico: credenza, sacrario, tavola della comunione, mobili della sacrestia.

2) Sedie e banchi per il clero e i fedeli.

3) Mobili destinati alla lettura e alla predicazione.

4) Tribune, organi, campane.

5) Piccoli oggetti per la messa e altre funzioni: vasi diversi, turiboli, strumenti di pace, oggetti per le processioni.

6) Mobili previsti dal Rituale: fonte, confessionali, catafalco e tomba.

7) Accessori di devozione: *Via Crucis*.

CAPITOLO PRIMO. - ACCESSORI DEL SERVIZIO EUCARISTICO

La credenza. - A fianco dell'altare ci deve essere una tavola o qualche altro posto conveniente per portare quegli oggetti necessari alla messa che non possono essere collocati sull'altare stesso.

1) Per la messa solenne e per alcune altre funzioni si deve disporre a fianco dell'altare maggiore una credenza (termine che però non risale oltre il XVII secolo). E' una piccola tavola, di cui si indicano come dimensioni normali m. 1,20 per 0,60. Sarà un po' più grande per le messe pontificali. La credenza, di regola, è un mobile, e quindi generalmente viene tolta a fine messa; perciò deve essere leggera, di legno. Tuttavia può essere lasciata in continuità e può essere allora costruita con materiali più solidi, cercando sempre di evitare una ricchezza indiscreta.

La credenza, per quanto è possibile, si colloca in senso trasversale all'altare, dalla parte dell'epistola, sul pavimento del presbitero, un po' lontana dal muro perchè i ministri vi possano girare attorno, e abbastanza lontana dall'altare perchè non ne impedisca l'accesso. Non si deve mettere una seconda credenza, per simmetria, dalla parte del Vangelo, dove resterebbe senza impiego. D'altronde è un principio di decorazione liturgica non spingere mai l'amore della simmetria fino a collocare degli oggetti o delle persone inutili.

Ci sono poi regole precise sull'addobbo della credenza. Viene ricoperta, al momento del servizio soltanto, con una tovaglia bianca, che ricade da tutte le parti. Questo la distingue già dall'altare; così pure non deve avere nessun paramento prezioso. Si evita pure tutto ciò che potrebbe dare alla credenza un falso aspetto di altare; su di essa non si devono mai collocare nè gradini, nè croci, nè statue, nè reliquie, nè fiori. Nei giorni di festa, per la messa pontificale soprattutto quando è un Cardinale che celebra, il Cerimoniale dice che bisogna aggiungervi dei vasi decorativi o altri pezzi simili, accessori che però non sono indispensabili.

2) Per le messe lette, e agli altari secondari, dove non si ha bisogno praticamente che di un posto per le ampolline e il campanello, la credenza non ha ragione di essere. Basta preparare un luogo conveniente per ricevere questi pochi oggetti necessari. Si avrà dunque cura di procurare in prossimità dell'altare, dalla parte dell'epistola, preferibilmente, o una tavoletta a forma di mensola — non è necessario metterne due simmetricamente, poichè la seconda è inutile — oppure una piccola nicchia scavata nel muro, la « *fenestella* » classica.

Il sacrario. - Questa « *fenestella* » era di uso comune e necessaria quando il sacerdote, invece di assorbire l'acqua delle abluzioni dopo la Comunione, purificava il calice e si lavava le mani in una vaschetta o sacrario vicino all'altare.

Le più antiche di queste vaschette pare risalgano all'epoca romanica. Alcune, molto semplici, sono formate con una colonna cava, che sostiene un capitello svuotato a forma di imbuto. Altrove è un modiglione cavo in rilievo su un muro. Vicino si apre una piccola nicchia per ricevere le ampolline, ma più spesso la nicchia porta uno o due bacini sotto una o due arcate. La doppia catinella pare soddisfare alla preoccupazione di non mescolare l'abluzione fatta prima della consacrazione dell'ostia con quella che serviva a detergere il calice dopo la comunione: questo, prima del Rinascimento, allorchè venne di norma bere anche la seconda abluzione.

Piccole tavolette o davanzali sui fianchi o sopra l'acquaio sono destinati a sostenere le ampolline.

Dal periodo gotico una ricca decorazione inquadra o sormonta il sacrario facendolo diventare un vero monumento.

Oggi occorre solo più un sacrario nella chiesa e un secondo nel fonte battesimale.

Il sacrario della chiesa può essere collocato sia in sacrestia, che nel presbiterio: è fatto di pietra o di marmo piuttosto che di ferro, anche se smaltato, perchè bisogna evitare ogni apparenza volgare e assicurare la massima pulizia.

Si adotta generalmente la forma di una nicchia scavata nel muro, dentro cui si dispone un bacino, dove si versano le acque delle diverse purificazioni, e in generale tutti i residui delle cose benedette, che non si sono potuti conservare, dopo averli ridotti in cenere. Tutto ciò defluisce in terra in un posto dove non si versa niente altro. Per evitare ogni abuso, il sacrario è munito di coperchio o di una porta, la sua chiave è messa in luogo sicuro. Si segna poi all'esterno, per esempio, con un segno di croce sul muro perchè non si gettino in essa delle acque sporche.

La tavola della Comunione. - Si può discutere l'esattezza e la convenienza di questa espressione. Bisogna dire tavola o banco? Si può chiamare « sacra mensa » la balaustra del presbiterio, dove i fedeli vengono ad inginocchiarsi per la S. Comunione? Costantemente nel linguaggio liturgico e teologico l'altare soltanto viene chiamato « sacra mensa, mensa del Signore ». Per questo forse è esagerato asserire che la superficie della tavola deve avere una certa larghezza per rendere l'idea di tavola eucaristica. Ci si convincerà del buon fondamento di queste osservazioni, se si ricorda che, fino al secolo XV almeno, il banco o tavola per la comunione era un accessorio sconosciuto come tale. I fedeli si presentavano a ricevere la comunione all'entrata del presbiterio, chiuso o no da una balaustra, oppure all'altare stesso. Si potrebbero citare numerose allusioni a quest'ultima usanza nei documenti storici e persino nel Pontificale romano. Ancora ai nostri giorni non c'è nessuna regola che prescriva obbligatoriamente una tavola per la comunione, e in generale gli scrittori di liturgia non ne parlano.

Tuttavia, per ragioni pratiche, è bene, ed è diventato quasi indispensabile, avere nelle chiese, almeno davanti all'altare del Santissimo, un banco, una balaustra, preparata in modo speciale.

Si cercherà che questa tavola o balaustra sia solida e offra un appoggio sufficiente; che la parte superiore sia abbastanza larga in modo da poter stendere bene la tovaglia e che i pericoli di incidenti siano ridotti il più possibile. Il gradino, su cui si inginocchiano i fedeli, deve offrire pure ogni comodità e ogni sicurezza; è bene che ci sia un solo gradino, onde evitare inciampi ai fedeli.

La tavola per la comunione può essere di qualunque materia che sia ritenuta conveniente; può essere molto semplice o con soggetti in rapporto al mistero eucaristico. Non sarebbe opportuno che la tavola della Comunione fosse più ricca dell'altare, nè è conveniente renderla carica di significato simbolico e di valore mistico: l'altare infatti è consacrato, mentre la tavola non viene nemmeno benedetta.

Una istruzione recente (1929) della S. Congregazione dei Sacramenti dice che « nella distribuzione della S. Comunione ai fedeli, oltre alla tovaglia, bisognerà pure usare un piattello d'argento o di metallo dorato, senza ornamenti scolpiti all'interno, che i fedeli terranno da soli sotto il mento, salvo il caso

in cui, secondo le rubriche, un sacerdote o un diacono tenga la patena sotto il mento dei comunicandi ». I fedeli avranno cura di tenere questo piatto senza farlo pendere nè rovesciarlo. Non è prescritta nessuna forma particolare per questo piatto.

Mobili della sacrestia. - La sacrestia, anzitutto dev'essere spaziosa, comoda, ariosa, esente da umidità. Sarà ammobiliata con armadi concepiti in modo che ci sia un posto per ogni cosa. Bisogna quindi prevedere dei mobili per i vestiti liturgici, pianete e piviali, cappe; dei cassetti per la biancheria sacra; degli armadi per i vestiti ordinari; dei cofani solidi per i vasi sacri e il tesoro; un mobile per i libri liturgici, una scrivania, delle sedie, uno o più inginocchiatoi per la preparazione e il ringraziamento alla S. Messa; un ripostiglio per il catafalco e i materiali di addobbo; un posto speciale per la manutenzione dei ceri, dell'olio e dei carboni. Si colloca pure in sacrestia un confessionale per i fedeli che non possono confessarsi in chiesa. Una buona disposizione della sacrestia è una vera arte; essa è facilitata quando la sacrestia si compone di più di una camera.

Sul banco, dove il sacerdote e gli officianti indossano gli abiti liturgici, si disporrà una immagine sacra, o meglio un crocifisso. La sacrestia deve rassomigliare più ad una cappella che ad un vestibolo.

Si avrà cura di collocarvi un lavabo, distinto dal sacrario e non si dimentichi pure un gabinetto igienico in luogo appartato.

Vicino al posto che dà accesso alla chiesa si colloca una pila d'acqua benedetta.

CAPITOLO SECONDO. - SEDILI DEL PRESBITERIO DEL CORO E DELLA NAVATA

Norme generali. - Tutti i sedili usati nella chiesa devono, secondo le regole generali, distinguersi dai sedili usati nei saloni. Le rubriche indicano con molta precisione la forma e l'addobbo dei sedili che sono necessari o autorizzati nel coro e nel presbiterio. Bisogna attenersi fedelmente a queste regole.

Un principio soprattutto si impone: I sedili devono variare di posto, di forma e di ricchezza secondo i diversi gradi della gerarchia a cui appartengono le persone cui sono destinati. E' una tradizione molto antica, la cui opportunità è evidente.

Una seconda regola del tutto naturale, vuole che i sedili siano più massicci e più adorni delle panche mobili.

Infine preoccupazioni legittime di comodità, o ragioni di ordine storico, possono ispirare delle forme a volte sorprendenti a prima vista, come alcune particolarità dei nostri stalli.

Studiando nei particolari i sedili di chiesa, vedremo come si applichino in pratica questi principii e queste regole.

Il trono episcopale: L'antica « cattedra ». - L'unico seggio, che deve necessariamente figurare, con alto significato simbolico, nella liturgia solenne,

è il trono del vescovo, la *cattedra*, indice di autorità e di magistero. La *cattedra* s'identifica in un certo qual senso con la chiesa-madre, che si chiama la cattedrale, e con la diocesi.

Nella basilica antica il vescovo sta seduto al fondo dell'abside su una cattedra decorata di drappi. Di là egli domina l'assemblea. I sacerdoti sono seduti attorno a lui su di un banco circolare, come dei collaboratori; mentre i diaconi, come servitori, stanno in piedi. I chierici minori e i cantori della « scuola » si dispongono sul davanti della navata.

Tale è ancora, essenzialmente e nelle grandi linee l'uso conservato nella messa pontificale. Ne troviamo un ricordo in ogni messa solenne e persino nella disposizione materiale del presbitero e del coro in tutte le chiese.

Disposizione attuale del trono episcopale. - Il trono del vescovo è eretto in modo stabile e permanente nella chiesa cattedrale, ed è la caratteristica di questa chiesa. Nelle altre chiese della diocesi, quando il vescovo vi deve celebrare, si erige un trono per il giorno della cerimonia. Si fa la stessa cosa per un Cardinale, dovunque egli celebri solennemente; per il metropolita in tutta la sua giurisdizione, e per un vescovo estraneo alla diocesi, soltanto nel caso che l'Ordinario della diocesi lo giudichi opportuno.

Il trono del vescovo può essere collocato in due posti, secondo le circostanze. Quando l'altare è staccato dal fondo dell'abside, spostato in avanti verso la navata, si segue l'uso antico. Le rubriche sono chiare: il trono è eretto al fondo dell'abside di fronte all'altare. Il clero sta tra il trono e l'altare, con i più degni vicino al vescovo. In questo modo il vescovo ha tutta l'assemblea costantemente sotto gli occhi e quasi a portata di mano. Alla cattedra egli è *episcopus*, colui che sorveglia. Si veda, ad esempio, S. Clemente in Roma e la cattedrale di Torcello.

La chiese del medioevo e quelle che si sono fatte in seguito si prestano poco a questa disposizione, pur così logica, tradizionale e impressionante. I nostri moderni artisti ci faranno mai un giorno delle cattedrali in cui la liturgia possa svolgersi comodamente?

Quando l'altare è vicino al muro o al fondo del presbiterio (che è la disposizione più frequente a partire dal periodo gotico), il trono del vescovo si colloca davanti all'altare, dalla parte del vangelo. E' prevista qualche eccezione per il caso in cui si trovino diversi prelati nella stessa cerimonia.

E' bene conservare una certa distanza tra l'altare e il trono, non fosse altro che per permettere alla solennità dei riti episcopali di svolgersi degnamente e per sottolineare la differenza tra la messa dei catecumeni e la messa dei fedeli.

Il seggio episcopale è fatto di legno o di marmo, ma sempre in modo che dia l'impressione di una parte fissa, « come lo si vede in molte delle chiese più antiche ». Questa espressione del *Cerimoniale dei Vescovi* è degna di nota, non solo a proposito del trono, ma come un'indicazione generale molto significativa.

I gradini del trono, i drappi, il baldacchino. - Il trono è sorretto da tre gradini, coperti dei tappeti. Il ripiano del trono deve essere non più alto di quello dell'altare, abbastanza largo perchè gli assistenti del Vescovo possano comodamente prendere posto al suo fianco; in caso contrario essi starebbero sui gradini.

Il trono episcopale è caratterizzato da una spalliera elevata e dai braccioli. Nessun altro sedile non riservato al Vescovo può avere nè spalliera, nè braccioli. L'eccezione degli stalli non è che apparente.

Seggio e spalliera sono coperti di stoffa di seta, il cui colore concorda con quello degli altri paramenti del giorno; questi drappeggi possono essere sostituiti da una tappezzeria o da sculture o altre decorazioni del genere. Si adopera la stoffa dorata solo per il trono di un Cardinale.

Sopra si sospende un baldacchino, che copra tutta la superficie del pianerottolo, purchè però anche l'altare abbia il baldacchino o il ciborio.

Il faldistorio. - In certi casi, indicati dalle rubriche, il vescovo diocesano o estraneo alla diocesi non fa uso del trono, ma si vale di un seggio chiamato « *faldistorio* ». Potremmo tradurre questa parola con « poltrona »; ma i liturgisti non vogliono usare questo termine, che indica una sedia da sala, e non un sedile da chiesa.

Il faldistorio è dunque una sedia, che in origine si piegava, i cui piedi hanno forma di un X, con braccioli, ma senza spalliera. E' una sedia mobile, al contrario della *cathedra*. Si colloca secondo i casi, sia sul pavimento del presbiterio, dal lato dell'epistola, sia sul ripiano dell'altare, al centro. Lo si mette pure davanti al vescovo inginocchiato, perchè possa appoggiarsi. Il faldistorio è rivestito con drappi di seta del colore della festa.

L'inginocchiatoio e lo stallo del vescovo. - L'ornamento per un inginocchiatoio deve essere di stoffa verde per un vescovo, rosso per un cardinale, viola in tutti e due i casi nei giorni di penitenza. Si noti bene l'uso di questi diversi colori; esso corrisponde alle regole generali degli usi episcopali.

Per le funzioni meno solenni, alle quali assiste soltanto, il vescovo generalmente non sta sul trono, ma su di un altro seggio, come per esempio uno stallo più elevato degli altri, ornato anch'esso con drappi e cuscini, di colore rosso, o verde o violetto come abbiamo detto prima. Un vescovo estraneo alla diocesi può avere convenientemente un seggio dello stesso genere.

I seggi per gli officianti. - 1) Il seggio del celebrante, che è accompagnato dal diacono e dal suddiacono, è disposto dalla parte dell'epistola, poichè il lato del vangelo è riservato al vescovo. Non lo si innalza su di un gradino, ma può essere collocato su di un palchetto o di un tappeto per evitare il freddo.

E' di regola un banco, una panca imbottita, « *scannum* » e deve essere abbastanza lungo per lasciare il posto comodamente al sacerdote, al diacono e al suddiacono. Può avere una piccola spalliera, ma non i bracciuoli; può essere ornato con drappi, ma si deve evitare l'uso della seta. Per il colore si raccomanda il verde, il rosso, o uno dei colori liturgici, secondo i tempi. Si potrebbe anche usare una guarnizione di cuoio.

Se il celebrante è solo, si sostituisce lo *scanno* con lo « *scabellum* », che praticamente è la stessa sedia, ma ad un posto solo, con lo stesso addobbo. Il celebrante si serve anche dello sgabello, se vuole predicare, seduto, sul ripiano dell'altare.

2) I ministri inferiori si servono, in presbiterio, di piccoli sgabelli o di banchi collettivi, senza spalliera, nè addobbo. Non esiste una foggia specifica, bisogna però evitare ogni forma troppo estrosa o l'aspetto di mobili da salotto

e fare in modo che questi sedili siano ben stabili e comodi. Per gli sgabelli c'è la classica forma di piramide tronca, con al centro un'apertura per farvi passare la mano nel trasportarli. Il piede ad X, che ha un po' l'aria di *faldistorio* non sarebbe conveniente per questi sgabelli.

Gli stalli. - Il clero che assiste agli uffici si colloca nel coro, dove si trovano gli stalli. In mancanza di stalli vi si collocano dei «*subsellia*», cioè dei larghi banchi con spalliere rialzate, in modo da formare un recinto. Agli stalli si può salire per mezzo di uno o due scalini. Stalli o sedili sono simmetricamente disposti ai due lati del coro. Si possono collocare dei sedili anche di fronte all'altare. Se il clero è poco numeroso può anche mettersi nel presbiterio stesso, da un solo lato, preferibilmente dal lato del vangelo.

Gli stalli sono molto usati nelle grandi chiese del medioevo; se ne fa menzione almeno dal sec. VI. Sono lunghe file di sedili ripartiti con inginocchiatoio continuo.

Ogni posto degli stalli comporta un sedile, una spalliera e dei tramezzi laterali. Le file degli stalli sono fissate al pavimento e al muro mediante il dossale.

Si collocano diverse file di stalli, divise per piani e parallele, secondo il numero dei posti che si devono assicurare, e secondo i diversi ordini di chierici; di qui l'espressione: stalli alti e bassi.

Da questa concezione essenziale derivano diversi altri elementi, pratici o decorativi, che non sono indispensabili, ma che hanno il loro valore.

Il sedile è generalmente ribaltabile per dare modo all'officiante di stare comodamente in piedi nello stallo.

La spalliera delle prime file serve come inginocchiatoio per i chierici, che occupano gli stalli posteriori; la fila più bassa non ha inginocchiatoio.

La spalliera degli stalli può essere molto elevata ed assicurare una cinta sufficiente, — perchè è infatti una cinta più che una spalliera —, e qualche volta ricade sul davanti in forma di tetto. Finchè questa specie di baldacchino è in legno, senza addobbo, non esiste usurpazione del diritto del vescovo. Anzi, il significato della parola stallo ci persuade che esso può anche essere coperto e i vecchi testi appoggiano questa tesi. Si consulti ad esempio Du Cange, alla parola *stallum*, notando però che lo stallo profano e lo stallo ecclesiastico hanno, se non la stessa origine, almeno la stessa etimologia.

Ogni fila di stalli è chiusa da assicelli o da pannelli che si innalzano fino al coronamento.

Gli stalli sono in legno e a differenza dei «*subsellia*» non si ornano di stoffa, salvo che per il vescovo, e in modo diverso per l'officiante dei vespri.

Si decorano di sculture, secondo la ricchezza della chiesa con la massima libertà di scelta dei soggetti e dei procedimenti artistici, purchè ci si attenga alle leggi generali della decorazione delle chiese, quali esse sono richiamate nel capitolo precedente, secondo il Cerimoniale dei Vescovi (I-XII-4). Ci sono, in opere celebri, degli errori, che non si possono scusare.

Il posto dei fedeli. - L'uso di sedie o di banchi nella navata, a disposizione dei fedeli, è abbastanza recente, non è diffuso in modo universale e resta facoltativo. Ma è certo buona cosa perchè assicura l'ordine, la comodità e per conseguenza una più facile attenzione e una pietà migliore.

Per la forma, il numero e la disposizione di questi banchi o delle sedie si seguono le usanze del luogo e i regolamenti della diocesi. Non c'è altro da dire su questo punto salvo di evitare le forme e le disposizioni che ricordano troppo la sala da spettacoli. Si noterà pure che il legittimo « *confort* » ha dei limiti, « *quos ultra, citraque...* ». La Chiesa non è una sala dove si viene prima di tutto per sentire e per vedere; la liturgia è azione, si viene dunque alla riunione liturgica per agire. Del resto, se è permesso sedersi, molto più e più a lungo si deve stare in piedi od in ginocchio.

Si possono collocare nella navata, non nel presbiterio o nel coro, dei recinti, permanenti o temporanei, riservati a personaggi ufficiali, a congregazioni religiose, a confraternite. Il vescovo, secondo il Diritto Canonico (c. 1263), può anche accordare che certe persone abbiano il loro posto riservato, restando però inteso che deve essere salva la comodità degli altri e la concessione è revocabile in qualunque momento. I *sedili* che formano dei recinti occasionali possono essere ricoperti con stoffe. I banchi delle confraternite o di famiglie nobili non hanno mai la spalliera rialzata, nè possono prendere l'aspetto degli stalli, nè, a maggior ragione, possono essere addobbati con stoffe. Per il resto, si sistemano il meglio possibile. La proibizione di far figurare in chiesa gli stemmi dei privati (V. VII p. 191) non sembra applicarsi anche qui, se si tratta solo di stemmi scolpiti nel legno, come segni distintivi, indicazioni storiche o come semplici motivi convenzionali.

Infine, di fronte alla cattedra, il vescovo, se crede, può far collocare un recinto in cui, se è necessario, si pone il clero per ascoltare la predica.

CAPITOLO TERZO. - PER LA LETTURA E LA PREDICAZIONE

Il leggio. - Il leggio è una riduzione dell'antico ambone o pulpito, da cui si facevano le letture; tant'è che ancor oggi è detto dai francesi « pipitre », da *pulpitum*.

Si colloca un leggio, coperto con un tappeto, davanti al sacerdote che presiede il vespro solenne, sia dal banco, sia dal suo stallo. Se ne colloca un altro, similmente addobbato, a disposizione dei cantori. Le « lezioni » si leggono al centro del coro o altrove, su di un leggio senza addobbo. Così dicono le rubriche. Non è dunque necessario collocare dei leggii su ogni fila di stalli, perchè i chierici del coro sono tenuti a cantare a memoria, e quando si servono di un libro lo tengono in mano.

Sulla materia, la forma e le dimensioni dei leggii non ci sono prescrizioni rigorose, e gli usi variano.

Si possono fare ad una sola apertura e pieghevoli; possono anche avere un basamento e una tavoletta, la quale può essere mobile e girare in sensi diversi; il basamento è preferibilmente a forma di fusto, più o meno slanciato, che poggia su di un treppiede o su di un basamento in forma diversa.

Per gli uffici notturni si può con utilità unire insieme il leggio con una lampada, purchè ciò si possa fare con discrezione e buon gusto.

Siccome il leggio è per sua destinazione un oggetto portatile, pare logico

che debba essere fatto di preferenza in legno e leggero il più possibile. Il leggio dei cantori, invece, destinato a sorreggere un libro più pesante e di grande formato, sul quale leggono in molti contemporaneamente, si presterà ad una costruzione più massiccia e all'impiego di ferro battuto.

Se per l'epistola e per il vangelo ci sono dei leggii di aspetto monumentale, possono essere ornati con drappi, come si fa per gli amboni, di cui tengono il posto.

Gli amboni. - Il *Cerimoniale dei Vescovi* ammette, e in certo senso raccomanda, l'uso degli amboni, uso che continua felicemente una antica tradizione.

L'ambone è una specie di tribuna, sulla quale si sale per più gradini. Il ripiano è chiuso su tre lati da parapetti; la parte che guarda verso i fedeli può terminare con un rialzo in forma di leggio. L'ambone è il posto classico per il lettore. Il Pontificale richiama ai « lettori » precisamente « che stiano in luogo elevato, perchè tutti possano sentirli e vederli... e come essi debbano da quel momento mostrare l'esempio di una vita celeste a tutti coloro che li sentono e li vedono ». Fate attenzione a queste due parole: *sentire* e *vedere*. I lettori si succedono all'ambone secondo l'ordine e la gerarchia delle letture; vi sale anche colui che canta il graduale, almeno ne sale i primi gradini. Il sacerdote, il vescovo stesso, invece di predicare dall'altare o dal trono, salgono anche sull'ambone per essere maggiormente in vista e farsi meglio sentire. Questo è l'uso antico.

Il *Cerimoniale dei Vescovi* suppone che ci siano due amboni, uno per l'epistola e l'altro per il Vangelo. Questi amboni sono tra il presbiterio e la navata, disposti simmetricamente a destra e a sinistra. Si può anche averne uno solo, nel qual caso verrebbe a trovarsi in cornu Evangelii.

L'ambone non deve essere troppo alto, ma abbastanza largo affinchè vi possano stare diversi ministri, comodamente, soprattutto per la lettura del Vangelo. Può essere di legno, meglio se di pietra o di marmo. Le facciate si prestano naturalmente ad una ricca decorazione, dove si può usare, insieme alla pietra, il metallo dorato, il mosaico, la terracotta smaltata. I soggetti più indicati sono i quattro evangelisti con i loro simboli, o scene che ricordino la predicazione di Nostro Signore o degli Apostoli. Le rappresentazioni simboliche delle tre virtù teologali o altri soggetti simili sembrano pure appropriate.

Nei giorni di festa si adornano gli amboni con drappi del colore liturgico corrispondente all'ufficio; in tal caso l'ambone del Vangelo è decorato con maggior ricchezza.

Il pulpito per la predica. Sua origine. - Secondo le rubriche, il vescovo per predicare sta sul trono, e il sacerdote sul ripiano dell'altare. O, se è necessario, salgono l'ambone. In mancanza di ambone, gli antichi avevano senza dubbio delle cattedre mobili, che si chiamavano pure amboni mobili. Le cattedre fisse non compaiono nelle chiese che progressivamente, soprattutto verso la fine del medioevo. Questo pulpito non diventa un elemento indispensabile del mobilio della chiesa che in epoca relativamente moderna. I liturgisti continuano ad ignorarlo; il Cerimoniale non ne parla che di passaggio; altri testi, come quello del « *Memoriale rituum* » si studiano di non parlarne. In nessun posto si trova una regola liturgica che se ne occupi specificamente.

Infatti il pulpito non è che l'ambone spostato. Per quali ragioni? Dapprima senza dubbio a causa delle vaste dimensioni di certe chiese; e nello stesso tempo a causa dell'uso, assai frequente verso la fine del medioevo, di predicare nelle chiese fuori della messa e di radunare delle folle attorno ad un predicatore di grido. Per bisogno di imitazione, si sono collocati dei pulpiti nelle chiese, dove un ambone sarebbe bastato, e anche là dove esso non era necessario.

Insomma, il pulpito non è un elemento liturgico indispensabile, benchè spesso esso sia opportuno per la predicazione.

Dove collocare il pulpito? - Non c'è quindi nella chiesa un posto speciale per il pulpito. L'unica norma è quella di collocarlo nel punto più favorevole per l'uditorio e per il predicatore. La prima preoccupazione di coloro che devono decidere il collocamento di un pulpito sarà quella di assicurarsi prima di tutto, per mezzo di esperimenti, che il predicatore possa farsi comodamente sentire da tutti quelli ai quali si rivolge. E non si faccia troppo affidamento su quelli che gridano forte! Questa considerazione deve passare davanti a tutte le altre, anche a considerazioni estetiche. Un pulpito da cui non ci si possa far capire non è un pulpito! Bisogna anche cercare che il predicatore possa essere visto dal maggior numero possibile di uditori, se non da tutti. E' un vantaggio immenso per un oratore avere tutto il pubblico sotto gli occhi, sia dal pulpito come dall'altare o dall'ambone.

Da quale parte bisogna collocare il pulpito? Nè le leggi, nè l'uso dànno una risposta a questa domanda. Se si considera che la predicazione è intimamente legata alla lettura del Vangelo, che il pulpito sostituisce l'ambone del Vangelo, che il sacerdote quando predica dall'altare sta dalla parte del vangelo, che il vescovo parla dal suo trono, pure collocato *in cornu evangelii*; non si avranno esitazioni a indicare il lato del vangelo come il posto più adatto per il pulpito. Si possono fare anche delle considerazioni in senso diverso, che non hanno però la forza delle precedenti.

Dopo tutto se il pulpito si trova dalla parte dell'epistola, ci può restare.

Forma e decorazione del pulpito. - La forma del pulpito deriva evidentemente da quella dell'ambone, e per la sua decorazione valgono le stesse norme. Comunemente si dà al parapetto del pulpito la forma cilindrica o poligonale, sostenuta da un piede o anche attaccata ad un pilastro o al muro. Fino al XVI secolo il parapetto era il più delle volte cubico. La forma più o meno circolare della bigoncia è giustificata: se essa non è il frutto di un capriccio, ha per scopo di permettere al predicatore di voltarsi più facilmente verso quella parte dell'uditorio, che desidera raggiungere.

Il pulpito in forma di bigoncia montata su di un piede unico, forma non troppo estetica nè pratica, deriva senza dubbio dal fatto che, volendo elevare il predicatore in alto, e forse troppo in alto, si è voluto tuttavia evitare alla costruzione un aspetto pesante ed una massa troppo ingombrante. Attaccata ad un muro o ad un pilastro questa bigoncia di legno diventa proprio sgraziata e un po' fastidiosa. Sarebbe invece tutto risolto se il pulpito, di pietra e non di legno, facesse parte dell'architettura e formasse corpo con il muro, in guisa di tribuna, di loggia, come i pulpiti esterni che si possono vedere sulla facciata o sui fianchi di certe chiese.

Si è diffuso l'uso, dal sec. XVI in poi di coprire il pulpito con un cielo. Il buon senso esige che questa parte accessoria — che non deve essere un baldacchino — sia convenientemente lavorata, ben presentata e in concordanza con il tutto. Anche il pulpito si suole adornare nelle feste principali con stoffe secondo il colore liturgico.

CAPITOLO QUARTO. - TRIBUNE, ORGANI, CAMPANE

Le tribune. Loro antecedenti. - La parola tribuna ha parecchi sensi nella architettura religiosa. Qui, come ben si può capire, si tratta delle tribune per il canto e la musica. In questo senso la parola non è molto usata dagli autori, e la cosa è quasi completamente sconosciuta a loro. Ci sono pochissime regole speciali a questo riguardo; quanto alle usanze esse variano secondo i luoghi e secondo i costumi dei diversi popoli.

Logicamente e storicamente bisogna considerare la tribuna dei cantori come uno sviluppo dell'ambone: è un ambone dalle proporzioni esageratamente aumentate. In altri casi la tribuna è un vero coro, separato dal presbiterio ed elevato all'altezza del primo piano. Liturgicamente la tribuna non si può assimilare che all'ambone o al coro, e molto spesso le due nozioni più o meno si confondono.

Con il cambiamento di usi la tribuna fu trasportata al fondo della navata centrale, al di sopra dell'ingresso principale, o in un posto analogo nel transetto oppure sul fianco laterale del presbiterio.

In alcune chiese, soprattutto dei chierici regolari, dietro l'altare si trova il coro sopraelevato, dove i religiosi cantano l'ufficio senza essere a contatto con il pubblico.

Ci sono pure delle tribune munite di griglie che occultano alla vista dei fedeli i cantori. Precauzione utile contro gli eccessi della musica mondana e dei concerti teatrali, che si introdussero persino nel canto della messa e degli uffici. Il «*Motu proprio*» di S. Pio X sulla musica sacra (Instr. n. 14) insiste su questo punto, la cui osservanza pare soprattutto necessaria quando i cantori sono nella parte anteriore della chiesa e voltati verso i fedeli.

Parleremo più sotto della tribuna per l'organo.

Che pensare della utilità delle tribune? - Stando rigorosamente alle più strette concezioni liturgiche, le tribune per i cantori appaiono come delle vere deformazioni. La tribuna può essere interessante per l'architetto, vantaggiosa per il musicista, non fosse altro perchè permette un certo effetto o una migliore audizione. Ma questo genere di costruzioni non è scevro di gravi inconvenienti.

Al fondo della chiesa i cantori sono troppo lontani dall'altare e dal popolo, in contrasto con le antiche tradizioni, con il senso liturgico, e con l'interesse stesso del canto, soprattutto del canto collettivo. Il posto più adatto per i cantori è dinanzi al presbiterio, di fronte ai fedeli, là dove una volta veniva collocata la «schola»; oppure accanto al presbiterio, così da essere uniti alla funzione liturgica.

Tuttavia è bene avere una tribuna piuttosto ampia, e, se si vuole, al fondo della chiesa, per i casi in cui, invece del canto fermo, si eseguisca della musica polifonica. L'autore di questo articolo deve dire che in questo paragrafo egli espone delle idee che sono in certo senso sue personali, ma che crede fondate su principi saldi e su una certa esperienza che egli possiede intorno alla questione.

Come disporre e come addobbare una tribuna. - Per quanto riguarda la forma delle tribune, l'architetto può concepirla secondo il suo gusto. Possono essere costruite in legno o in pietra; possono essere costruite come delle parti indipendenti e isolate, oppure essere addossate al muro e sostenute in diversi modi; si possono collocare sopra l'atrio d'ingresso, sulla galleria di una navata, oppure si possono far sporgere a forma di balcone.

La loro decorazione varia secondo i gusti, ma deve essere di carattere religioso. E' naturale che si usino delle iscrizioni e dei simboli riguardanti la musica sacra. Se la tribuna porta un organo, può essere concepita come lo sviluppo architettonico della cassa dell'organo. Infine dal punto di vista liturgico, potrebbe essere addobbata nei giorni di festa, con tappezzerie, come l'ambone da cui essa deriva.

L'organo: suo posto in chiesa. - Non si parlerà qui del suono dell'organo, nè della sua importanza nella liturgia, nè della tecnica che regola la costruzione di questo strumento, ma tratteremo solo del suo posto e della sua decorazione.

1) L'organo ha diritto al suo posto in chiesa. Non senza difficoltà riuscì a conquistare questo diritto, dopo essere stato dapprima scartato o tenuto in sospetto come profano. L'evoluzione degli usi musicali e soprattutto il progresso della costruzione, che hanno permesso un suono degno della chiesa, ha contribuito a consacrare l'organo a strumento liturgico. E' il solo strumento ammesso regolarmente e senza autorizzazione nelle funzioni sacre, pur essendoci ancora dei giorni in cui il suo uso è proibito. D'altronde bisogna notare che l'uso dell'organo non è indispensabile, dal momento che la musica di chiesa è soprattutto vocale.

Le chiese povere, si sa, sostituiscono l'organo con un harmonium, strumento del quale si può pensare tutto il bene o il male che si vuole, ma che, di fatto, è ammesso almeno per tradizione, con lo stesso titolo e alle stesse condizioni dell'organo.

2) In quale posto della chiesa bisogna collocare l'organo? Non c'è una regola a questo riguardo, se non quella di collocarlo nel luogo più favorevole. Favorevole a chi? Dipende dall'uso che si vuol fare dello strumento.

Se si tratta di una chiesa importante, essa ha generalmente un organo grande ed uno minore per il coro. Questo si colloca il più vicino possibile ai cantori, nelle adiacenze del leggio e degli stalli, con i quali anzi lo strumento può benissimo combinarsi. L'organo grande è generalmente nella navata centrale o spesso al fondo, dove può essere collocato con maggior comodità ed effetto decorativo. Ma, secondo le circostanze, si può anche scegliere qualunque altro posto.

Se invece non c'è che un solo strumento, la questione può essere risolta in diversi modi. Spesso si colloca lo strumento unico in fondo alla chiesa e i cantori prendono posto nella tribuna dell'organo, cosa da cui derivano le diffi-

coltà che abbiamo già segnalato, senza contare che è sempre molto difficile accompagnare da lontano i canti dei fedeli, e che la troppa distanza tra l'organo e il popolo è un serio ostacolo per il buon esito del canto collettivo. Migliore soluzione è quella di collocare l'organo verso la parte anteriore della navata, e quasi al centro dell'uditorio, nel qual caso esso sostiene meglio il canto del popolo, e i cantori, anche se collocati a fianco dell'organo, non sono troppo lontani dall'altare. In fine qualche volta l'organo del coro può fare il servizio dei grandi organi.

Decorazione delle casse dell'organo. - Il meccanismo assai complicato dell'organo, come pure le sue canne, sono chiusi in costruzioni in legno chiamate casse. La facciata si suole decorare artisticamente, incorniciando file di canne variamente disposte.

La decorazione della cassa, anche se può ispirarsi alla musica classica, deve tuttavia rimanere nettamente religiosa. E non è il caso di ammirare troppo l'uso di certe grottesche appendici, di cui qualche volta in epoca barocca furono ornati strumenti famosi.

La benedizione dell'organo. - Nel Rituale romano c'è la formula per la benedizione di un organo. Siccome è poco conosciuta, sarà opportuno descriverla qui brevemente.

Dopo il salmo CL «*Laudate Dominum in chordis et organo*», si recita l'orazione seguente: «O Dio, tu un giorno hai ordinato a Mosè, tuo servitore, di far costruire delle trombe, il cui suono si sarebbe dovuto unire all'oblazione dei sacrifici offerti al tuo nome; ed hai anche voluto che i figli d'Israele cantassero le tue lodi, accompagnandosi con trombe e cimbali. Benedici dunque ora quest'organo, che noi consacriamo al tuo culto. Concedi ai tuoi fedeli di impegnare quaggiù tutta la loro anima a cantare i canti spirituali, e di pervenire così alla felicità eterna nel cielo».

E' ovvio pensare che non senza motivo questa preghiera ufficiale contrappone alle trombe e ai cimbali dell'antica legge, i canti spirituali della chiesa, proprio a proposito dell'organo.

Le campane. - La campana, dal latino «*campana, nola*» è diventata da lungo tempo un elemento accessorio, ma indispensabile, di ogni chiesa e di ogni oratorio pubblico. L'importanza di questo «*segnale*» — altro nome della campana — è rilevato dal solenne e grandioso rito della benedizione delle campane, che troviamo nel Pontificale. Questo rito comporta una purificazione per mezzo dell'acqua e delle unzioni con l'olio santo, cosa che induce il popolo a chiamarlo «battesimo» delle campane. A causa della loro consacrazione, le campane dovrebbero essere suonate dai chierichetti vestiti con la cotta, soprattutto se fossero esposte allo sguardo del pubblico. D'altronde suonare le campane è ufficio dell'ostiario, che è uno degli ordini minori.

Assai difficile è la fabbricazione delle campane. Esse sono una gloria della chiesa, della parrocchia e del comune. Queste ragioni, unite a quella della loro santità, hanno introdotto l'usanza di ornarle di iscrizioni commemorative che diventano spesso dei documenti storici interessanti. Si sono fatte per diverse ragioni delle raccolte di questa «epigrafia campanaria».

Una chiesa di una certa importanza ci tiene ad avere parecchie campane di grossezza e suono diversi. Così si arriva al concerto di campane, che può essere automatico o, meglio, affidato all'abilità di un artista. Ci sono dei concerti celebri e dei concertisti famosi. Il concerto di campane da chiesa è considerato come uno strumento sacro, se non liturgico. E antichi testi proibiscono al campanaro di suonare dei motivi leggeri o lascivi. Per quanto riguarda il suono delle campane, esso varia secondo le usanze, il grado delle feste e l'importanza delle cerimonie. Ci sono dei concerti gioiosi e dei tocchi funebri. Ma la liturgia considera piuttosto il suono delle campane come un suono di gioia; teoricamente, esse tacciono in segno di lutto, come al Venerdì Santo. Nelle funzioni di lutto non si ecceda nella durata del suono, come purtroppo avviene in certi luoghi. I suoni funebri sono proibiti almeno nei giorni di feste solenni, anche se in quei giorni si celebrassero i funerali.

L'uso delle campane delle chiese dipende unicamente dall'autorità ecclesiastica. Una campana benedetta può servire per motivi profani solo in caso di necessità, o con il permesso dell'Ordinario o in forza di una legittima tradizione (C. J. C. 1169).

I campanelli. - Nell'interno della chiesa la maggioranza dei segnali, che sono rivolti all'assemblea, vengono dati mediante campanelli, che variano di grossezza e di forma secondo le circostanze. Si usano pure in segno di gioia, come una specie di applauso: in questo senso accompagnano il canto del *Sanctus* e qualche volta quello del *Gloria*. Certo i suoni rumorosi e indiscreti non convengono all'interno della chiesa. I piccoli *carillons* a più note sono poco adatti, i *gongs* e altri simili strumenti sono espressamente proibiti. Il campanello è sempre ancora quanto c'è di meglio.

Se ne può fare anche un oggetto artistico.

Negli ultimi giorni della settimana santa si chiama il clero e il popolo alla chiesa per mezzo di uno strumento di legno, generalmente con la raganella. Non ci si dovrebbe servire della raganella all'interno della chiesa; è poco gradevole e si corre il rischio di mancare di serietà.

CAPITOLO QUINTO. - PICCOLI OGGETTI PER DIVERSE FUNZIONI

Vasi diversi: le ampolline. - Le ampolline, dette anche «orcioli», (dal latino *urceoli*) sono piccoli vasi che contengono il vino e l'acqua per la messa. Le «*amulae*» antiche erano di argento (1); al contrario le rubriche attuali precisano che esse debbono essere di vetro, «*ampullae vitrae*». In tal modo se ne può facilmente verificare il contenuto. Si vedono ancora delle ampolline di metallo, che sono tollerate per la preziosità e bellezza decorativa; si deve però aver cura in tal caso di distinguere e l'una e l'altra delle ampolline con un segno ben visibile. Quando si vogliono avere delle ampolline di valore e di aspetto artistico, la cosa migliore è di farle con un bel cristallo, e poi dare loro una

(1) Diamo qui, per alcuni oggetti trattati in questo capitolo, le regole che concernono il loro uso liturgico; ne troviamo la storia e l'archeologia più avanti (IX - Vasi Sacri).

doratura, un piede e un coperchio di oro lavorato. D'altronde è raccomandabile che le ampolline abbiano un coperchio adatto, «*cum coperculo decenti*». La forma suggerita dalla parola «*ampulla*» è quello di un vaso arrotondato con restringimento al collo.

Le ampolline sono generalmente tenute su di un piattello adatto.

Bacini e piattelli. - Insieme alle ampolline si prepara pure un piccolo bacino, di vetro o di metallo, destinato a ricevere l'acqua che scende dalla ampollina quando il sacerdote si lava le mani all'offertorio.

Il vescovo per lavarsi le mani usa una brocca speciale, piuttosto grande, di metallo dorato accompagnata da un bacino. In certi casi, come dopo l'imposizione delle ceneri o dopo la consacrazione del fonte battesimale, il sacerdote deve lavarsi completamente le mani. Si serve allora di un bacino molto grande e l'acqua è preparata in un vaso di capacità proporzionata. L'uno e l'altro devono essere almeno decenti. Siccome non servono che raramente e non hanno nessun valore simbolico, ci si accontenta, forse a torto, di pezzi presi a prestito dal mobilio domestico.

Sull'altare, soprattutto su quello dove si conserva il Santissimo per la comunione dei fedeli, si mette a portata del sacerdote un vasetto con dell'acqua per la purificazione delle dita, che hanno toccato l'Ostia santa. Questo vasetto deve essere secondo la forma usuale decente e molto pulito. Generalmente è di vetro, o di metallo, meglio che non di terra cotta, di forma cilindrica e munito di coperchio. L'acqua in esso contenuta viene versata nel sacrario e va rinnovata spesso.

Altri recipienti, a forma di piattelli più o meno profondi, sono utilizzati per ricevere certi oggetti da benedire: sale, ceneri, anelli, medaglie... L'argento è la materia più raccomandata per questi piattelli, ma si usa pure il rame, lo stagno, la ceramica e il vetro, secondo l'uso che di essi si vuol fare. Le conchiglie o coppe a forma di conchiglia servono per attingere dal fonte l'acqua per versare sul capo del battezzando. Non è possibile enumerare tutti questi minuscoli oggetti.

I vasetti per gli olii santi. - I vasi in cui si custodiscono gli olii santi sono d'argento o almeno di metallo lucido; devono avere un coperchio che chiuda bene e vanno segnati sul corpo con grandi lettere maiuscole che ne indicano chiaramente il contenuto. Sono le prescrizioni essenziali del rituale. Questi vasi, variano di capacità secondo i bisogni: dalle grandi urne per la consecrazione solenne nelle cattedrali, fino ai vasetti cilindrici, alti alcuni centimetri, che servono per l'uso normale delle parrocchie.

In questi ultimi vasetti gli olii santi sono imbevuti in ovatta; così si evita il pericolo di rovesciarli e con maggiore facilità se ne può prendere con il pollice quanto basta per fare l'unzione. Le due ampolle, che servono per il battesimo, sono spesso attaccate su un'unica montatura.

Le ampolle più piccole sono semplici il più possibile; le più grandi sono più adorne, soprattutto quella del sacro Crisma. I vasi contenenti gli olii sacri sono custoditi in un armadio destinato solo a questo uso, collocato in sacrestia o nel presbiterio, o in una delle cappelle della chiesa, ma non sull'altare. Le ampolle destinate per gli olii santi ricevono prima una benedizione speciale.

Le pile per l'acqua benedetta. - L'acqua benedetta ordinaria, distinta da quella del battesimo, si conserva a disposizione dei fedeli e del clero in vasi o portatili o, più o meno, fissi.

E' difficile stabilire a quale epoca le pile abbiano fatto la loro comparsa nella chiesa. Prima del periodo romanico esisteva nell'atrio della basilica una vasca o « *cantharus* » nella quale i cristiani si purificavano le mani prima di entrare nel luogo santo. Ma anche quando l'atrio scompare, quest'usanza rimane e, con molta verosimiglianza, la vasca si porta nella cattedrale per diventare la pila. Checchè ne sia, pare che questa trasformazione non sia avvenuta che lentamente, e dapprima piccoli recipienti portatili venivano collocati all'entrata delle chiese, su apposite mensole. Difficilmente, prima del secolo XI o XII, si incontrano delle pile fisse. Spesso hanno la forma di un capitello scavato, sostenuto da una o più colonnette o da figure simboliche. A volte sono delle mensole o dei recipienti collocati a sporgenza nel muro, accompagnati o no da motivi decorativi. Altrove, soprattutto a partire dal periodo gotico, se ne trovano di bronzo o di ghisa, di peso assai considerevole, che non permette di qualificarli come pile portatili. La tinozza di questi diversi tipi può essere adorna di pesci o di animali acquatici. Segnaliamo infine che alcune rare chiese conservano ancora delle pile un tempo riservate ai penitenti e ai lebbrosi; mentre ne troviamo altre di piccole proporzioni che dovevano servire ai fanciulli.

Le pile fisse vengono collocate presso i vari ingressi della chiesa: sono dei bacini solidi, attaccati ad un muro o posati su di un piede, e sono fatte di metallo o di pietra, preferibilmente. La forma di questi bacini può variare da quella di tinozza al semplice bacino, alla conchiglia. Si cercherà di evitare una eccessiva somiglianza con il fonte battesimale. Sulle pile non si mette il coperchio. Si deve vigilare prima di tutto affinchè siano mantenute molto pulite. Possono anche essere ornate con iscrizioni e rilievi, che abbiano riferimento con il soggetto.

I recipienti portatili hanno la forma di un piccolo secchio « *urceolus* » e sono di argento o di rame dorato. Sono accompagnati da un aspersorio, il cui manico è di metallo o di legno, di preferenza liscio.

Anche gli acquasantini domestici — i fedeli infatti sono invitati a conservare l'acqua benedetta nelle loro case ed a servirsene — cercheranno di imitare le pile liturgiche. Quelli che generalmente troviamo in commercio non sono nè pratici, nè decorosi. Bisogna raccomandare il vero acquasantino portatile, di capacità conveniente, e che si possa facilmente appendere al posto più indicato. Unire all'acquasantino una pia immagine è una trovata poco felice.

Lo strumento di pace. - In certi casi, invece di dare la pace con l'abbraccio, c'è l'usanza di presentare agli ecclesiastici e soprattutto ai fedeli uno « strumento di pace » che essi baciano, uno dopo l'altro. Tale uso data dal medioevo, press'a poco dal secolo XIII; pare siano stati i religiosi mendicanti ad inventare questo mezzo di conservare il bacio di pace, eliminandone le cause di abuso. Dapprima ci si servì di una croce o di un reliquario — si baciano ancora adesso nello stesso modo le sante reliquie — o piuttosto anche della patena della messa o di un'altra patena — usanza che ora è disapprovata.

Gli strumenti di pace, dapprima assai semplici, furono gli oggetti che più si prestarono alla decorazione. L'avorio, lo smalto, la cesellatura ne fecero a volte cose meravigliose. L'iconografia rappresenta in genere la crocifissione, la

natività, la sepoltura, la risurrezione, o scene della vita della Vergine santissima o dei santi locali. L'inquadramento è spesso fatto con archi nello stile dell'epoca.

Attualmente lo strumento della pace è una placca, della forma preferita e, tutt'al più, della grandezza della mano. Il legno è stato abbandonato, così pure l'avorio, la pietra e il vetro; ma si continua a servirsi generalmente del metallo; l'argento, dorato o meno, è ancora la materia più conveniente. Per ornare questa placca, sembra che il Crocefisso sia l'immagine più adatta, considerato l'uso che se ne fa attualmente. Sul rovescio si adatta una impugnatura.

Il turibolo. - Il turibolo (*thuribulum*) è un vaso d'argento, o di altro metallo dorato o argentato. Questo vaso, a forma di coppa, sostenuta da un piede, forma il vero turibolo, destinato a ricevere i carboni ardenti e l'incenso.

Il turibolo viene nominato nei testi nel secolo IV. Costantino ne fece fare dei ricchissimi, di metalli preziosi, adorni di pietre pregiate. Si chiamava allora « *incensorium, thuricremium, thymiaterium* ». In origine fu senza dubbio un semplice vaso, che in seguito venne ricoperto di un coperchio traforato. Si portava questo strumento in mano o all'estremità di una impugnatura o di un manico più o meno lungo. Anche se alcuni turiboli del VI secolo, come quello di *Volubilis* erano tenuti per mezzo di catene, pare che questo uso sia diventato abituale solo a partire dal periodo romanico. Il coperchio scorre tra le catene che lo sostengono, e la forma del vaso è comunemente sferica, poi si adorna del piedestallo. In seguito si trafora pure il coperchio, che diventa quasi una lanterna, e lo si guarnisce con una decorazione architettonica o iconografica complicata, come il tipo descritto dal monaco Teofilo. Durante il Rinascimento il coperchio si amplia esageratamente e troviamo dei modelli rigonfi, elaboratissimi. Oggi si è tornati alla forma primitiva del vaso sferico, appeso a tre catenelle che hanno da 70 a 80 centimetri di lunghezza. Vi si aggiunge pure un coperchio lavorato a traforo di forma ricurva, che chiude la sfera del turibolo, e questo coperchio viene sollevato da una quarta catena. La parte superiore di queste quattro catene termina in una comune impugnatura.

Il turibolo è accompagnato da una navicella « *navicula* », il cui nome indica abbastanza la forma, e che contiene l'incenso destinato ad essere bruciato. Si prende l'incenso con un cucchiaino, generalmente attaccato alla navicella per mezzo di una catenella.

Un bel lavoro di decorazione, come i modelli che l'archeologia ci mostra, conviene assai al turibolo, purchè esso rimanga maneggevole. I soggetti di simile decorazione sono presi evidentemente dal simbolismo e dall'uso dell'incenso, che è spiegato altrove.

Il turibolo non si fa dondolare, non ostante quello che dicono i poeti, così pure non si lancia; ma viene presentato *elevandolo* e portandolo leggermente in avanti, verso la persona che si vuole onorare. Le rubriche indicano in modo particolareggiato, per ogni caso, quante volte bisogna alzare e portare in avanti il turibolo. Ed è precisamente per il fatto che il turibolo è maneggiato delicatamente che si può fare di esso un oggetto artistico.

Per le processioni. - La croce. - In testa alle processioni avanza la croce astile, ossia una croce portatile, che si usa anche in certe funzioni, come alla

assoluzione dei defunti. La croce, dapprima portatile, — come lo è per l'assoluzione — ha finito coll'essere collocata sull'altare, invece di essere tenuta davanti al sacerdote. Quindi la vera croce liturgica è proprio quella della processione.

La croce è adorna di un Crocefisso, che si porta rivolto sulla fronte della processione, in modo che, come dicono gli scrittori, « il Cristo apra la marcia ». Tuttavia, quando essa è portata davanti al papa o davanti ad un arcivescovo, si volta il Crocefisso verso di questi « perchè essi si ispirino al Cristo e trovino in lui la loro forza », come viene spiegato. Effettivamente, una è la croce che si porta in testa alle processioni e un'altra è quella che il papa e gli arcivescovi fanno tenere dinnanzi a loro.

Quando la processione si ferma per una cerimonia, la croce si colloca davanti al celebrante, verso il quale anche viene rivolto il Crocefisso.

La croce propriamente detta è di regola, come quella dell'altare, di argento o di metallo dorato, riccamente decorata e lavorata. Ci si serve di croci di legno o per umiltà o per povertà o per paura delle intemperie. L'asta può essere di metallo o di legno. Il buon senso, che vuole che la croce sia al tempo stesso visibile e portatile, indicherà facilmente le dimensioni totali e le proporzioni.

Gli stendardi per la processione. - Il Rituale Romano (tit. IX-C. I° N. 5) approva l'uso di stendardi nelle processioni; e indica che questi stendardi devono portare delle immagini sante e non rassomigliare per nulla a bandiere civili: quindi la forma triangolare è in modo particolare disapprovata.

E' lasciata grande libertà per quanto riguarda le forme, le dimensioni e la ricchezza della decorazione. Ma bisognerà tenere presente che cosa sono e che cosa significhino questi stendardi processionali. Sono ammessi o come insegne delle diverse confraternite o in onore dei Santi di cui essi recano le immagini; questa è infatti la maniera giusta di portare in processione le immagini dei Santi, maniera molto più logica e molto più semplice, che non portare in giro delle statue. La statua è una immagine fissa, mentre lo stendardo è portatile. Il rispetto esige che si evitino tutti gli articoli da bazar e le banalità che sanno di fiera.

Invece di un Santo, su di uno stendardo si può raffigurare qualunque altro pio soggetto, atto ad ispirare devozione.

Il baldacchino e l'ombrello. - Il baldacchino portatile è formato da un tetto di stoffa di seta, le cui estremità ricadono dalle quattro parti in forma di striscie: queste striscie sono ornate di galloni, di frangie e di ricami. Il tetto è teso ed è portato per mezzo di aste, quattro o anche più. Negli scrittori di liturgia non si fa menzione di pennacchi da collocarsi sulla parte superiore delle aste. Queste aste vengono sorrette da personaggi importanti, secondo l'ordine protocollare: il più degno tiene l'asta che c'è dalla parte anteriore a destra, il secondo quella di sinistra, e così di seguito.

Questo baldacchino viene portato sul Santissimo Sacramento e sul Vescovo; non per reliquie, nè immagini.

Il baldacchino per il Santissimo è necessariamente di stoffa bianca.

L'ombrello è la riduzione del baldacchino, una specie di parasole di stoffa

bianca, e viene portato da un solo ministro sopra il Santissimo nelle circostanze meno solenni, per esempio per l'amministrazione del viatico ai malati o quando si trasporta il Santissimo da un altare all'altro.

CAPITOLO SESTO. - MOBILI PREVISTI DAL RITUALE

§ 1. *Il fonte battesimale.*

I testi. - Al riguardo occorre interrogare anzitutto il Rituale: è la fonte più autorizzata. Ecco le indicazioni che vi troviamo al tit. II° C. 1°: « L'Amministrazione del battesimo ».

« L'acqua battesimale deve essere conservata pura, e limpida, in una vasca ben pulita. Quando deve essere rinnovata, l'acqua vecchia viene gettata nel sacrario della chiesa o meglio ancora in quello del battistero. L'acqua che si versa sulla testa del battezzato non deve ricadere nella vasca, ma nel vaso di scarico preparato vicino al fonte, oppure in un bacino, donde verrà versata nel sacrario ».

« Ogni chiesa parrocchiale deve avere il suo fonte battesimale. L'Ordinario del luogo può anche ordinare o permettere che ci siano altri fonti in chiese od oratori pubblici.

« Il battistero deve essere collocato in un luogo tenuto con ogni cura, deve avere una forma decente, deve essere fatto di materia solida che non perda l'acqua, convenientemente adorno, circondato da un cancello, munito di serratura e chiuso a chiave. Deve avere, se è possibile, un'immagine rappresentante S. Giovanni nell'atto di battezzare il Cristo ».

Su questi testi, restano da fare alcune osservazioni storiche e pratiche.

Storia del fonte battesimale. - Fino al secolo IX, si può dire, ogni basilica o chiesa episcopale aveva accanto il suo battistero, in forma di tempietto circolare o poligonale, con piscina per l'immersione.

Si conservano tuttora antichissimi e ricchi battisteri: quello di S. Giovanni in Laterano, eretto dal papa Sisto III (432-440) sul luogo del primitivo battistero costantiniano; dello stesso V secolo sono i battisteri di Albenga e di Parenzo; del VI secolo il battistero degli ortodossi a Ravenna, adorno di preziosi mosaici.

A cominciare dall'età carolingia, nelle chiese d'oltralpe, si venne sostituendo il battesimo per infusione, e quindi il battistero fu ridotto ad una modesta vasca, posta nella chiesa stessa. In Italia invece l'uso dell'immersione durò più a lungo, e insieme alle cattedrali romaniche si costruì pure il battistero monumentale, come vediamo a Firenze, a Pisa, a Biella, a Parma, ecc...

Le pievi, o parrocchie rurali, alle quali era concesso di tenere il fonte, onde il nome di *ecclesiae baptismales*, adoperavano generalmente un grande mastello in pietra, esternamente adorno di sculture e iscrizioni, scavato nell'interno così da dar luogo all'immersione. Dal secolo XII in poi vediamo che anche queste vasche parrocchiali assumono forme più ridotte, di semplici conche per contenere l'acqua che si attingeva per l'infusione. Si usò allora

dividere la vasca in due parti, in una era il bacino per l'acqua, nell'altra la piscina di scarico. Nello stesso tempo si coprirono i fonti con coperchi di metallo sbalzato o di legno intagliato a motivi sempre più ricchi. Anzi, verso la fine del periodo gotico, il coperchio assume proporzioni considerevoli e perfino ingombranti.

Nel Rinascimento si amò ritornare alla vasca in massello, a forma di conca ovale od ottagonale, col coperchio ridotto a giuste proporzioni, sormontato da una croce o dall'immagine del Battista.

Nell'epoca recente si è anche troppo ridotto l'importanza del fonte battesimale, confinato in un angolo al fondo della chiesa e a volte in una semplice nicchia. Per questo i liturgisti hanno levato la voce, mostrando la incongruenza del posto dato a devozioni marginali e negato alla devozione fondamentale. Una più illuminata catechesi porta oggi a ridonare al battistero il posto e l'onore che gli compete: una cappella conclusa e ornata od anche un tempietto apposito, annesso alla chiesa.

Materia e forma del fonte battesimale. - Il fonte può essere di qualsiasi materia solida, impenetrabile e pulita. La pietra soddisfa meglio di tutto il resto a queste tre condizioni. Si sono fatte in passato e si fanno tuttora delle vasche in metallo, ma allora è necessario che l'interno sia inossidabile.

La vasca è di forma rotonda, ovale, poligonale, come si vuole, e nell'interno deve essere scavata secondo una linea curva piuttosto che ad angoli retti.

Essa può poggiare direttamente sul pavimento, oppure essere collocata su di uno zoccolo, su colonnette, su di un piedestallo. Sotto pretesto di fare cose grandiose, non si deve alzarla troppo, perchè essa innanzitutto deve essere comoda: il bordo del bacino non dovrebbe arrivare a più di m. 0,90 da terra; ma si può fare una vasca molto larga, assai profonda e con un bel diametro. Il fonte va protetto da un coperchio, munito di serratura, se il cancello non è già chiuso a chiave. Il coperchio può essere scorrevole, togliersi o alzarsi a mano o anche per mezzo di un apparecchio.

Decorazione del fonte. - La decorazione classica della vasca è un gruppo scolpito, sormontante il coperchio, che rappresenti il battesimo di Cristo o almeno S. Giovanni in atto di battezzare. Si possono anche decorare il coperchio, la vasca, la base del fonte e tutta la cappella battesimale, con soggetti storici e simbolici, scolpiti o dipinti, presi dalla teologia, dalla liturgia, dalla tradizione e in rapporto con il sacramento. Per questo si potranno leggere nel Messale, al Sabato Santo, le preghiere e soprattutto il « *praefatio* » per la benedizione del fonte. Di regola generale non si deve esitare a dare al fonte e all'insieme della cappella battesimale una decorazione molto ricca. I battisteri antichi erano splendidi: si pensi a quello di S. Giovanni in Laterano e al battistero degli Ortodossi, a Ravenna. Il battesimo non ha perduto nulla del suo valore da allora: si eviteranno soltanto e con somma cura i soggetti decorativi che non hanno rapporto diretto con il sacramento: questo non è il posto per una Sacra Famiglia o una Pietà.

Il fonte deve essere protetto da un cancello ben chiuso, il quale va pure artisticamente curato.

Il Rituale chiede, per non dire esige, che ci sia nel battistero, vicino al fonte un sacrario distinto da quello della chiesa, per ricevere, in modo esclusivo,

l'acqua che non deve più servire. Più spesso si usa dividere l'interno stesso della vasca in due parti, di cui una contiene l'acqua battesimale e l'altra parte serve da scarico.

Si possono mettere nel battistero degli altri mobili utili: specialmente un lavabo, dove il sacerdote possa lavarsi le mani prima e dopo il battesimo, una tavola su cui si disporranno i registri. Ma non vi si deve trovare nulla che non serva al battesimo, e tutto dovrà essere tenuto con rispetto e pulizia.

§ 2. *I confessionali.*

Elementi essenziali di un confessionale. - Il Rituale Romano (tit. IV° C. I° n. 8) formula la seguente regola: « Il confessionale che serve per le donne deve essere collocato in un luogo accessibile e ben visibile. Deve essere munito di una grata fissa e a rete non larga (*tenuiter perforata*) posta tra il confessore e il penitente ».

Il confessionale si chiamava in origine « *sedis confessionalis* », ed era una semplice sedia a braccioli, la sedia del giudice del tribunale di penitenza. Il penitente si sedeva dinnanzi per l'accusa, poi si metteva in ginocchio per ricevere l'assoluzione, e il confessore gl'imponeva la mano sul capo.

I primi confessionali fissi alla parete, ma aperti, s'incontrano a cominciare dal secolo XIV. La norma di chiuderli con pareti e grata risale alle costituzioni sinodali di S. Carlo e tosto furono accolte nel Rituale romano.

Essenziale quindi per il confessionale è il seggio del confessore, chiuso lateralmente e munito di grata, di legno o di metallo, che a sua volta si chiude con uno sportello. Una buona regola richiede ancora che davanti al seggio ci sia una porta a cancello, o almeno una tendina, per sottrarre il confessore agli sguardi della gente. Sopra si suole chiudere il confessionale in forma architettonica col resto del mobile.

La parte riservata al penitente comporta un inginocchiatoio e una paratia sporgente dalla fronte o aggiunta al mobile, che ripara lateralmente la persona che si confessa. Sopra si suole porre l'immagine del Crocefisso o dell'*Ecce Homo*.

Convenienza e comodità. - I confessionali prendono spesso un aspetto monumentale e concorrono alla decorazione generale della chiesa. E' infatti assolutamente normale che questi mobili, soprattutto quando sono numerosi si accordino con l'architettura della chiesa e col restante mobilio, soprattutto con gli stalli, con i quali sembrano avere un po' più stretto legame di parentela. Tuttavia credo che una certa semplicità, una discrezione più marcata, un'apparenza di austerità converrebbero assai più allo spirito del sacramento e all'idea della penitenza, che non una profusione di ornamenti. Bisogna stare nel giusto mezzo, anche se è difficile trovarlo.

Così pure, se il confessionale « deve essere in un luogo accessibile e ben visibile », non è male tenerli nel tempo stesso un po' scartati, sia per evitare un ingombro, che può essere sgradevole a vedersi e impacciante per la circolazione, che per facilitare il compito del sacerdote e la confidenza del penitente. Sarebbe bene, quando è possibile, che i confessionali fossero vicini all'ingresso della chiesa, e questo per evidenti ragioni liturgiche e anche per ragioni pratiche.

Infine è bene pensare anche alla comodità materiale: il penitente deve poter

rimanere inginocchiato senza troppa fatica, in modo da potersi spiegare comodamente, e il confessore non deve essere costretto a chinarsi troppo o a torcere il busto per poter sentire e per parlare.

§ 3. *Il catafalco.*

Come disporre il catafalco. - Per i funerali e in generale quando si celebra una funzione per i defunti, si colloca in mezzo alla chiesa, davanti all'altare, ma sempre nella navata e mai in presbiterio, un letto funerario (*tumulus, lectica,* catafalco), qualche volta un semplice drappo mortuario, che viene disteso, per l'assoluzione, sul pavimento. Notiamo subito che il corpo di un fedele è messo con i piedi rivolti all'altare, mentre il corpo di un sacerdote è collocato in senso inverso. In assenza del corpo, l'apparato funerario va considerato come se avesse i piedi rivolti verso l'altare.

La rubriche sono molto sobrie di particolari per quanto riguarda il catafalco, e questa è una buona indicazione da tenere presente. La bara coperta da un drappo nero e alcuni ceri: ecco tutto. Nulla di più modesto e di più semplice, ma anche nulla di più nobile e di più decoroso. Quindi non deve stupire se dei personaggi illustri domandano per le loro esequie questo apparato «da poveri», che tuttavia è più commovente e più liturgico di un maestoso e ricco catafalco. L'uso di ceri, disposti attorno al corpo o tenuti in mano dal clero, è segnalato come normale e tradizionale dal Rituale romano. Bisogna quindi mantenere questa devota e bella usanza, perchè essa si accorda così bene colla liturgia dei defunti: « *Lux perpetua luceat eis... cum Sanctis tuis in aeternum!* ».

L'uso e gli scrittori di liturgia ammettono anche delle sistemazioni più complicate. La forma generalmente usata per un catafalco è quella di un palco, i cui gradini sono coperti di drappi neri. Sulla sommità di questo palco si colloca la bara o il suo simbolo, intorno, oppure sui gradini del palco si dispongono dei candelieri di ferro o delle file di verghe, portanti dei ceri.

La decorazione del catafalco. - Il drappo che copre la bara o che si stende per terra, in mancanza del catafalco, quando non c'è il cadavere, è sempre di colore nero. Come guarnizione non dovrebbe avere delle striscie bianche — simbolo di gioia — ma piuttosto gialle, non dorate o di stoffa d'oro. Le tapezzerie del catafalco, come pure il drappo funebre, possono avere delle « effigi mortuarie », mentre non ne devono avere i paramenti dell'altare, come neppure gli abiti liturgici.

Sopra il catafalco non si mette baldacchino, nè altro che vi possa rassomigliare, per nessuna persona.

Il feretro e il catafalco non sono mai adorni di fiori o di fogliame, perchè la liturgia non adopera i fiori che per le feste.

Si possono mettere ai piedi o attorno al catafalco le insegne della dignità civile del defunto, sul feretro si può mettere l'insegna principale. Per gli eccleciastici si colloca sul feretro una delle insegne caratteristiche della loro dignità: stola, mozzetta, mitra.

Per i fanciulli morti prima dell'uso di ragione, si copre il feretro con un drappo bianco e con una corona di fiori; si può anche usare la corona per onorare una vergine.

Le tombe nelle chiese. - Secondo il Codice di diritto canonico (c. 1205) e il Rituale romano (t. VII C. I - n. 22 e 23) oggi non è più permesso, come un tempo, di seppellire i cadaveri nelle chiese, tranne che si tratti di vescovi o di abati nelle rispettive chiese; i Sommi pontefici, i cardinali e le persone appartenenti a famiglie reali possono essere sepolte in qualunque chiesa. Si comprende facilmente quale sia, in questo, il pensiero della Chiesa: si tratta di conservare, quasi come in mezzo ai fedeli, quelli che furono i loro pastori e i loro capi. Queste tombe non debbono mai essere collocate sotto un altare, ma almeno ad un metro di distanza, perchè sotto l'altare possono riposare soltanto le reliquie dei santi.

Appare evidente, secondo queste regole e secondo i princìpi generali, che non si possono innalzare monumenti là, dove il corpo del defunto non riposa nè di fatto nè di diritto. Le lapidi per i caduti in guerra non sono tombe, ma entrano piuttosto nel genere delle iscrizioni commemorative.

I monumenti funebri esigono generalmente una statua o un busto del defunto, che vengono scolpiti e lavorati secondo i mutabili gusti dei tempi. Si dovranno osservare le leggi che proibiscono le rappresentazioni sconvenienti; come pure si eviterà, secondo le norme liturgiche, un'apparenza troppo teatrale e realistica. Si deve guardare di più all'edificazione dei fedeli che alla vanagloria del defunto o dell'artista, e questa edificazione si dovrà cercare soprattutto nell'applicazione della parola dell'Apostolo: «*Mementote praepositorum vestrorum*».

Le tombe si collocano nei luoghi più opportuni, tenendo conto della disposizione delle chiese, e dell'armonia da mantenere, per quanto possibile, tra l'edificio e le parti che lo adornano. Vediamo delle tombe nella navata o nel coro, posizioni che si possono spiegare qualche volta con ragioni storiche; ma in generale le tombe stanno meglio sui fianchi, lungo i muri o nelle cappelle.

CAPITOLO SETTIMO. - LA VIA CRUCIS

Perchè ci occupiamo qui della Via Crucis. - Più sopra (capitolo V) abbiamo parlato, con particolari abbondanti, delle statue, delle immagini sacre, dei reliquiari, che si usa collocare in varie parti della chiesa per facilitare la legittima devozione dei fedeli. Il «Calvario» e la «Pietà», che spesso assumono maggiore importanza e occupano a volte delle cappelle particolari, rientrano in questa categoria. Si preferisce raggruppare queste «devozioni» popolari verso l'ingresso della chiesa, cosa che offre, come ben si comprende, parecchi vantaggi tanto di ordine spirituale che materiale.

Tra le devozioni abituali, il cui esercizio, senza essere strettamente incorporato nella vita liturgica, deve compiersi nel recinto della chiesa, bisogna fare particolare menzione della *Via Crucis*.

Materialmente, la Via Crucis assume un posto abbastanza considerevole negli edifici religiosi, a causa delle quattordici stazioni che devono essere regolarmente erette per poter acquistare le indulgenze annesse.

La Via Crucis è moderna nella sua forma attuale, anche se le origini sono

molto antiche e in certo qual senso liturgiche. La tradizione artistica non è molto lunga, nè ben determinata. E' importante quindi precisare qui ciò che bisogna fare, ciò che bisogna non fare e ciò che si può fare.

Ecco le principali indicazioni canoniche, che concernono l'erezione delle stazioni, secondo il punto di vista che ci interessa.

Elementi essenziali. - La Via Crucis consiste essenzialmente in 14 croci, che devono essere di legno, devono ricevere una benedizione speciale in certe condizioni previste dal diritto e dalle rubriche, ed essere fissate sul muro, o su delle colonne, a intervalli, in modo che queste croci segnino quasi una strada, un cammino, che si potrà anche percorrere realmente. A ognuna di queste croci può essere aggiunto un quadro, un'immagine dipinta o scolpita, che rappresenti il soggetto di ognuna delle 14 stazioni nell'ordine stabilito. Ecco tutto.

Bisogna notare che l'essenziale di ogni stazione è la croce di legno, debitamente benedetta, e che questa croce è fissata per sempre, in modo che non si può trasportare da un luogo all'altro una Via Crucis senza dover procedere ad una nuova erezione canonica. Di qui parrebbe che questa croce dovrebbe avere una certa imponenza e non ridursi all'apparenza di una semplice appendice decorativa del quadro. La venerazione dei fedeli, che fanno l'esercizio della Via Crucis, (*Adoramus te... quia per sanctam Crucem tuam...*) deve andare alla Croce benedetta più che al quadro; perchè il quadro, che viene pure benedetto, ma in via sussidiaria, non è destinato che a facilitare la devozione, aiutando la « composizione del luogo » per la meditazione. Da un altro punto di vista si noterà che siccome la croce deve essere di legno, non sarà possibile usare una croce di metallo o di gesso, anche se dipinta in finto legno, e che è una incongruenza assoluta dipingere una croce di legno in finto marmo.

I quadri della Via Crucis. - I quadri della Via Crucis sono molto diffusi, e anche se non sono indispensabili, è bene che ci siano. Ma non bisogna dare loro, dal punto di vista architettonico e docorativo, un'importanza esagerata. Per quanto eccellente, per quanto tradizionale sia la devozione della Via Crucis, essa non deve imporsi talmente allo sguardo, dominare talmente nell'insieme della decorazione, da assorbire e sopprimere altri elementi più intimamente legati alla vita liturgica e alla struttura stessa della chiesa. Specialmente si dovrà evitare la confusione tra le croci delle stazioni e le croci che testimoniano la consacrazione della chiesa e indicano il posto delle unzioni.

Così pure non sembra molto indicato che delle vetrate, soprattutto se di grandi dimensioni, servano come quadri della Via Crucis; non si può dire lo stesso per vetrate di dimensioni minori, e che siano meno appariscenti.

Sarebbe pure utile, soprattutto se si usano gruppi scolpiti, evitare certe disparità, certi urti, provocati dalla vicinanza di stazioni con immagini, statue o cappelle di carattere completamente diverso. In questo è sommamente necessario il senso dell'ordine e il buon gusto. In ogni caso è sempre meglio che i soggetti delle stazioni siano trattati con sobrietà. Si tenga poi a mente che le esigenze abituali dell'arte liturgica e quelle della disciplina ecclesiastica si impongono qui, come altrove, poichè anche qui è sempre di scena Gesù Cristo.

Posto della Via Crucis. - Le stazioni possono essere collocate dove si vuole, purchè si susseguano in serie continua, tenendo conto della comodità dei fedeli, della disposizione e della decorazione generale dell'edificio. Spesso le stazioni vengono collocate in modo che i fedeli, percorrendole, facciano il giro completo della chiesa, in un senso o nell'altro. La disposizione migliore è quella di collocare i quadri sulle pareti delle navate laterali, in modo che servano di fregio e di decorazione, formando un tutto unito e intonato al suo spirito. Così il fedele devoto può seguire una linea continua, senza distrazione e senza imbarazzo; quando poi una gran folla si dedica al pio esercizio, può compiere dei movimenti meno disordinati.

E' difficilissimo trovare una Via Crucis perfettamente riuscita, cosa che deriva senza dubbio dalla natura stessa di questa devozione, esercizio più spirituale che rituale, più individuale che collettivo, da farsi piuttosto all'aria libera, che all'interno. Ragione di più per studiare a fondo la questione, invece di accontentarsi di una soluzione qualunque.

BIBLIOGRAFIA. — Rimandiamo alle singole voci *Ambone, Tabernacolo, Candeliere, Cattedra, Confessionale,* ecc. dell'Enc. Ital. Trecc., dell'Enc. Catt., dell'Enc. Eccl. e del D.A.C.L. - M. RIGHETTI, *Storia liturgica,* I, pp. 383-398, 1950. - D. DURET, *Mobilier, vases, objets et vêtements liturgiques* (etude historique), Paris, 1952. - C. e G. COSTANTINI, *Il crocifisso nell'arte, Firenze,* 1911; *Fede e arte,* III; *Decorazione e arredamento delle chiese.* - C. COSTANTINI, *Dio nascosto, splendori di fede e di arte nella SS. Eucarestia,* Roma, 1944.

IX
I VASI SACRI

I vasi sacri sono quelli che servono più o meno direttamente al sacrificio della messa e al sacramento dell'Eucarestia.

Il calice e la patena sono i più antichi e nello stesso tempo i più essenziali, ma nel corso dei secoli l'uso ne ha introdotto alcuni altri: la pisside, l'ostensorio, i piatti o coppe per le offerte, le ampolle e i bacini per il lavabo; infine alcuni accessori completano questi vasi: il cucchiaio, il colatoio, il cannello eucaristico e l'asterisco.

Nei primi secoli del cristianesimo si usarono i vasi utilizzati nella vita quotidiana, che meglio rispondevano allo scopo sacramentale, poi si stabilì una tradizione e venne fissata la forma generale; furono soltanto più ammessi cambiamenti nello stile e nella decorazione. Di qui nacque l'oreficeria religiosa, che doveva svilupparsi soprattutto a partire dalla pace concessa alla Chiesa, e conoscere una superba fioritura fino al sec. XVI, epoca dalla quale l'oreficeria civile prenderà il sopravvento.

Studieremo prima il calice, perchè esso fu, con la patena, il vaso sacro per eccellenza, del quale troviamo testimonianze antichissime, che possiamo seguire fino ai nostri giorni in una concatenazione quasi continua. Lo studio della sua decorazione può il più delle volte applicarsi anche agli altri vasi sacri, di cui abbiamo saggi meno numerosi. Per questi indicheremo solo più le analogie e le differenze, senza ripetere quello che si è già detto.

PARTE PRIMA - CALICI E PATENE

CAPITOLO PRIMO. - DIVERSE SPECIE DI CALICI

Calici per uso eucaristico. - Nell'antichità la parola «*calix*» designava vaso per bere, di forma molto ben definita, come vedremo più sotto. Quando divenne calice eucaristico, cioè destinato a contenere il corpo di Cristo sotto le specie del vino, il termine prese diverse accezioni, che rispondono ad usi un po' differenti.

Il calice sacerdotale, *calix minor o sanctus* è quello che serve soltanto al prete.

Il calice ministeriale, *crater o calix maior*, di dimensioni più ampie, era

destinato ad amministrare ai fedeli la comunione sotto le specie del vino, in quanto quello del sacerdote non era sufficiente per una assemblea un po' numerosa. Il più delle volte questo calice ministeriale era munito di due anse. Di questa forma ne troveremo fino al secolo XIII, epoca in cui fu soppressa la comunione sotto le due specie.

Lo *xiphus*, ricordato di frequente negli inventari, è il calice d'oro del vescovo, destinato a ricevere le oblate al momento della consecrazione; esso era di grandi dimensioni e molto pesante, la qual cosa lo rendeva scomodo per la distribuzione della comunione: allora si versava il suo contenuto nei calici ministeriali, più maneggevoli. Il termine di *xiphus* è stato applicato per estensione ai calici per i ministri, a quelli per le offerte e al vaso destinato a ricevere le abluzioni. Il *Liber Pontificalis* ne ricorda un gran numero. Pare che essi avessero la forma usuale dei calici; gli *xyphi* del vescovo erano molto ricchi. Nel secolo XII troviamo di questi vasi raffigurati nell'*Hortus deliciarum*, che hanno la forma di una pisside bassa.

Calici destinati ad altri usi. - Capita di trovare, nei sepolcri dei vescovi o dei sacerdoti del medioevo, dei calici di piombo o di stagno. Si tratta di vasi funerari destinati a ricordare la dignità del defunto, e ad evitare nel tempo stesso un furto sacrilego. Qualche volta però si sotterrarono con il morto anche dei vasi comuni.

Il *Liber Pontificalis* ci indica molto frequente all'epoca carolingia l'usanza di appendere dei calici in diversi luoghi della chiesa, o di collocarne sull'altare per adornarlo.

Questi calici ornamentali avevano a volte un peso e delle dimensioni considerevoli. Carlomagno ne offrì uno del peso di 58 libbre a Leone III. Ai tempi di Leone IV (847-855) 64 calici adornavano le travature della navata centrale di S. Pietro a Roma.

I calici hanno servito ad usi molto vari, più o meno prossimi alla loro normale destinazione. Gregorio di Tours riferisce che certe chiese avevano calici speciali per il re ed i principi. Altrove, vediamo che i calici per l'offertorio servivano a ricevere il vino donato dai fedeli, rito conservato nella liturgia ambrosiana per la messa pontificale. Oggi ancora il papa fa le abluzioni con un calice diverso da quello nel quale si comunica. Nella liturgia armena un calice sostituisce la patena. Diremo ancora che questi vasi hanno servito per la questua, per consacrare il santo crisma, per contenere il sale per l'acqua benedetta, per ricevere le schede dei voti dei cardinali durante l'elezione del papa, per far bere i malati e, senza dubbio, ad altri usi ancora.

Durante i primi secoli del Cristianesimo, fin dall'epoca delle persecuzioni erano in uso dei calici battesimali, che servivano per offrire ai neofiti il latte e il miele o il vino non consacrato.

Non entreremo in più ampi particolari a proposito di ciascuna di queste categorie di calici, perchè la diversità dell'uso a cui erano destinati ha influito più sul volume che sulla forma di questi vasi.

CAPITOLO SECONDO. - STORIA DEI CALICI

Materia dei calici. - Prima che fosse fissato un regolamento, è naturale che i calici presi dall'uso quotidiano e che noi chiamiamo oggi bicchieri, fossero fatti con le materie preziose usate allora per le coppe: metalli preziosi o non preziosi, bronzo, pietre dure, vetro, marmo, maiolica, avorio, legno... Di tutte queste materie abbiamo la testimonianza in testi e in oggetti. Troveremo più sotto nella descrizione dei vasi sacri, l'indicazione delle materie usate con maggior frequenza. Alcune materie offrivano dei gravi inconvenienti, come l'ossidazione troppo facile di certi metalli, la porosità del legno, la fragilità del vetro. Quindi tali materie vennero scartate dai concilii e dai papi. Attualmente la coppa del calice deve essere almeno di argento dorato, mentre il piede può essere di altro materiale; resta però inteso che possono darsi delle eccezioni, richieste dalle circostanze. In tempi di persecuzione ad esempio si è autorizzati ad usare come calici anche vasi di vetro.

Forma e storia dei calici. - Queste due nozioni sono inseparabili l'una dall'altra. La forma è cambiata nel corso dei secoli e serve a fissare la data dei calici antichi che ci sono pervenuti. Questi calici sono composti generalmente da una coppa rotonda, sostenuta da un supporto ornato di un nodo e fissata ad un piede; qualche volta sono muniti di due anse.

Raggrupperemo le diverse fasi della storia del calice in tre periodi: dalle origini alla pacificazione della Chiesa; dalla pacificazione della Chiesa all'epoca romanica, e dall'epoca romanica ai nostri giorni.

§ 1. *Dalle origini alla pacificazione della chiesa.*

Non ci fermeremo, s'intende, ad esaminare quello che fu il calice dell'ultima Cena, perchè non sappiamo nulla al suo riguardo. Ricordiamo soltanto per l'importanza che questa leggenda ha avuto nella letteratura e nell'arte, che, secondo il Vangelo apocrifo di Nicodemo, Giuseppe d'Arimatea se ne sarebbe servito per raccogliere sul Calvario il Sangue di Cristo. Da ciò nacque la leggenda del Santo Graal (da *crater, cratalus*) che doveva diventare familiare alla fantasia durante il medioevo.

In origine il termine *calix* indicava un vaso per bere, una specie di coppa dalla forma circolare e dall'apertura larga, sostenuta da un piede e spesso munita di anse; qualche cosa di analogo al càntaro, al cratere, o al còtilo della antichità, a tal punto che il famoso calice dell'abbazia di Saint-Denis, attualmente al Museo delle Medaglie e conosciuto sotto il nome di coppa dei Tolomei, altro non è che un antico vaso rituale del culto di Bacco. E' un sardonico cesellato, ornato di simboli, e la cui montatura, rifatta nel secolo IX, è stata in seguito distrutta. La comodità per l'uso sacramentale fu probabilmente la sola causa che determinò la scelta di questa forma, e noi ricorderemo soltanto, senza trarvi nessuna conseguenza, la somiglianza che c'era tra i primi calici e i vasi rituali degli Ebrei, quali ci appaiono nelle monete giudaiche del tempo di Alessandro e nel fondo

di una coppa trovata nel cimitero dei SS. Pietro e Marcellino. L'analogia dello scopo, contenere un liquido destinato ad essere bevuto, doveva necessariamente condurre all'analogia dei recipienti. Questi erano di materiale diverso: oro, argento, legno o bronzo, e spesso di vetro, soprattutto a partire dal tempo di Augusto.

In realtà di tutto questo periodo noi non possediamo alcun calice, il cui uso eucaristico sia accertato. Esiste però una raffigurazione indiscutibile, che si trova dipinta nell'affresco della «*Fractio panis*», che adorna la cappella greca del cimitero di Priscilla. Siamo già al II secolo, e questo calice, (0,046 di altezza per 0,028 di larghezza della coppa) ha una forma molto semplice, come tutti quelli che servivano evidentemente per i pasti abituali e per le agapi. Questa analogia ci impedisce di considerare come vasi eucaristici indiscutibili molti altri calici trovati nelle catacombe, come per esempio quello del cimitero di Ostia.

Alcuni passi degli scritti di S. Ireneo (ultimo quarto del secolo II) e di Tertulliano (verso il 220) ci permettono di credere che a quell'epoca i calici cristiani fossero di vetro, con il fondo impresso o dipinto per lo più con la immagine del Buon Pastore.

L'autore del decreto, attribuito ad Urbano I (222-230) dal *Liber Pontificalis*, ci informa che questo papa volle che i vasi sacri fossero di argento. Da allora l'uso del metallo pare essere diventato assai frequente; infatti l'inventario della chiesa di Cirta del 301 fa menzione di «*calices duo aurei; item calices sex argentei*».

Notiamo ancora che fin da questo primo periodo si scorge già una distinzione tra i calici per il sacerdote e i calici per i ministri. San Cipriano verso il 251, parla di una fanciulla alla quale si è fatto mangiare del pane, avanzo di una offerta agli idoli e che non può bere in seguito del vino consacrato nel calice che il diacono le presenta. La frase indica proprio che si tratta di un uso abituale: «*Ubi vero solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit:..*». Non è evidentemente il calice del celebrante che potesse servire per tutti.

§ 2. *Dalla pacificazione della Chiesa all'epoca moderna.*

L'epoca degli imperatori cristiani. - La Chiesa, ufficialmente riconosciuta a partire da Costantino, sta per ricevere ricchi e numerosi doni. Gli inventari raccolti dal *Liber Pontificalis*, e soprattutto l'elenco dei doni offerti da Costantino possono darcene un'idea. Questo imperatore per esempio diede alla chiesa di S. Giovanni in Laterano 40 calici in oro puro, del peso di una libbra ciascuno, e trenta piccoli calici per i ministri del peso di due libbre ciascuno; a S. Pietro in Vaticano tre calici d'oro, decorati con 45 smeraldi e giacinti del peso di 12 libbre ciascuno, e 20 calici d'argento del peso di due libbre, e così via per diverse altre chiese di Roma e dell'impero.

Possiamo notare che ormai i calici sono per lo più in metallo, specialmente in metallo prezioso, decorati di gemme, e che il peso medio di un calice per i ministri era di due libbre, cioè circa 670 grammi. Per poco che i nobili romani abbiano imitato la generosità dell'imperatore, si può arguire quale fosse la ricchezza dei tesori liturgici.

Essi erano persino troppo ricchi, perchè noi troviamo infatti spesso, fin d'allora, menzione di furti e di rapine frequenti, ai quali vanno aggiunte le violenze degli eretici, come pure la generosità dei vescovi, che convertivano in moneta questi tesori per opere pie e di carità.

Al tempo delle invasioni, i doni alle chiese si fanno meno ricchi e meno numerosi, e l'oro diventa raro. Celestino I (422-432) offre, per esempio cinque piccoli calici di tre libbre ciascuno alla basilica Giulia, e Sisto III (432-440) regala a S. Maria Maggiore due calici d'oro per ministri, del peso di una libbra, e 10 d'argento del peso di tre libbre.

I barbari. - I barbari portano con loro un'arte nuova, riflesso d'un Oriente lontano, dal quale essi l'hanno attinta, ma che non riusciranno a imporre che sulle rovine dell'antica. Forme e decorazione si modificano; l'idea del bello si confonderà spesso con quella della ricchezza e dell'enormità; l'arte cerca di colpire l'occhio con lo splendore del metallo prezioso, delle gemme e degli smalti.

I re merovingi, gelosi degli imperatori romani, vogliono anch'essi colmare le chiese dei loro doni, ma spesso si procurano questi doni con rapine nei paesi vicini. « Childeberto, racconta Gregorio di Tours, portò via dalla Spagna 60 calici e 15 patene, il tutto d'oro puro e ornato di gemme preziose, ma non volle che fossero distrutte, e distribuì tutto questo materiale tra le chiese e le basiliche dei santi e le restituì al culto ». Quante distruzioni questa frase ci fa supporre per una simile generosità! E tutto l'alto medioevo sarà pieno di queste distruzioni dovute alle divisioni, alle guerre, alle invasioni, che vanno succedendosi l'una all'altra quasi senza interruzione.

Sotto la rinascita carolingia ecco di nuovo affluire dei doni magnifici. I papi e Carlomagno regalarono dei calici enormi, che pesavano fino a 10 kg. Praticamente essi erano inservibili e furono appesi alle arcate delle chiese, come li vediamo rappresentati nella Bibbia di Carlo il Calvo. La coppa disegnata in questo caso è emisferica e il piede è ad essa unito con un grosso nodo. E' già una forma completamente classica, ma sicuramente ce ne furono altre molto differenti, a quell'epoca in cui le tendenze erano ancora così diverse.

Ben pochi vasi sacri si sono salvati attraverso i disastri del secolo IX e X. Tuttavia qualcuno ci è arrivato da quelle epoche lontane in modo da permetterci di seguire, con molte lacune, è chiaro, le vicissitudini della oreficeria religiosa dopo Costantino. I testi e le varie stampe raffigurative rimediano alla mancanza di monumenti.

Tipi di calici. - La più antica forma di calice del secolo IV ci è offerta da una medaglia: è un vaso di forma molto slanciata; probabilmente era di cristallo, come la coppa globulare del curioso calice detto di San Servasio, conservato fino alla Rivoluzione nella chiesa collegiata di Maestricht. Due anse a ferro di cavallo ornavano la parte superiore di questo secondo tipo, che era sostenuto da un largo piede. Anche se non si può dimostrare l'attribuzione di questo calice a San Servasio (morto nel 384) o alla sua epoca, certo è almeno molto verosimile.

Incisioni, pitture, sculture e ceramiche riproducono spesso, a partire dal IV secolo, dei vasi nei quali vengono a bere gli uccelli, colombe o pavoni. Ce

ne sono di tutte le forme, ma alcuni, e specialmente quelli che hanno un'apertura molto ampia, accompagnati da segni cristiani, quali per esempio il monogramma di Cristo, hanno certamente dovuto raffigurare dei calici. A volte è un cratere, a volte è un vaso del tipo di quello di Monza, o di Gourdon con delle anse e dei piedi più o meno alti, più o meno larghi, e con la parte convessa ornata di decorazioni.

Troviamo lo stesso tipo nei mosaici di Ravenna, nel bel calice di vetro azzurro trovato non lontano da Amiens e che ora si trova al British Museum, nel vaso di terra di San Severino, presso Colonia, attribuibili al v secolo. Notiamo che un recipiente di questo genere, raffigurato sopra una lampada di Cartagine, sembra avere degli ornamenti in vetro.

Ma il più bello e il più prezioso esemplare di questa forma, che ci sia pervenuto è il piccolo calice scoperto nel 1845 a Gourdon in un nascondiglio, assieme ad un piatto e ad alcune monete degli imperatori Leone, Zenone, Anastasio e Giustino, dal che si può stabilire la data del seppellimento negli anni di regno di quest'ultimo (518-527). Diamo la descrizione di questo piccolo vaso d'oro di origine bizantina. Misura cm. 7,5 di altezza ed è ornato di pietre rosse, turchesi e d'un grosso filamento d'oro. Il tesoro di Monza possedeva dei calici del medesimo tipo comune; ma di essi non ci restano che delle descrizioni o delle raffigurazioni scolpite o dipinte. Potremo stabilire la loro data intorno al 600. L'arte longobarda ha fatto un'opera meno elegante del piccolo calice bizantino di Gourdon.

Calici con o senza anse? - Numerose monete merovinge portano sul rovescio la figura di un calice, verosimilmente per i ministri, con le anse. Il laboratorio di Banassac, in particolare, aveva adottato questo tipo, e una moneta di Cariberto II (590-604) ci fornisce una data abbastanza precisa. Pare proprio che il calice con le anse, per i ministri o per il sacerdote, abbia prevalso in questa epoca; cosa che del resto concorderebbe abbastanza bene con il testo dell'« *Ordo Romanus primus* », attribuito all'epoca di S. Gregorio Magno (590-604), che esige che ad un certo punto della messa papale l'arcidiacono sollevi il calice davanti a lui tenendolo per le due anse.

Tuttavia in ogni tempo constatiamo che altri calici senza anse erano in uso e saremmo propensi a credere che il passo surriferito riconosca uno stato di fatto abituale, più che stabilire una regola.

Abbiamo visto che il calice più antico che si conosca di questo periodo non aveva le anse, come non le ha un calice d'argento del Vaticano, (altezza cm. 9) che si può attribuire al v secolo. Quest'ultimo è di forma cilindrica con una base leggermente arrotondata, scarso il piede. Sull'orlo superiore si legge questa iscrizione a lettere maiuscole « *Petibi et accepi votum sol(vi)* ». D'ora innanzi troveremo sui vasi di forma analoga un'iscrizione disposta in questo stesso modo

Verso le forme romaniche. - In S. Michele di Pavia si conserva un calice di legno, che si fa risalire all'viii secolo. E' una coppa emisferica, innalzata su di un piede largo e piatto da un gambo leggero, un po' rigonfio sopra il nodo: altezza cm. 11. Questa rimane la forma comune del calice romanico.

Con questa forma e con quella del calice di Zamon, incontriamo per così dire gli antenati dei nostri calici attuali e d'ora innanzi si potrà definire in

questo modo la maggior parte dei calici senza anse: una coppa più o meno emisferica o semi-ovoidale, sostenuta da un gambo, ornato da un nodo su di un piede circolare. Il calice di Zamon, trovato nel 1875 nel territorio di questa parrocchia, nel Tirolo italiano, deve essere stato nascosto almeno tredici secoli prima; è dedicato ai patroni della chiesa di quella località, a S. Pietro e S. Paolo. E' di argento, del peso di 320 grammi e misura 21 cm. di altezza. Sull'orlo della coppa si legge l'iscrizione seguente: «*De donis Dei Ursus Diaconus Sancto Petro et Paulo optulit*».

La Chiesa d'Irlanda ha avuto, nell'alto medioevo, un'arte particolare, sopravvivenza dell'arte celtica, che fa consistere la decorazione soprattutto in disegni lineari, a spirali e intrecciati, niellati o cesellati. Un ricco esemplare è il calice di Ardagh al museo di Dublino.

La cattedrale di Nancy conserva nel suo tesoro un elegante calice d'argento, ricoperto d'oro battuto, e la sua decorazione molto semplice riposa lo sguardo. Dovette appartenere a S. Gozzelino nel secolo x.

Con i calici bizantini, del secolo x e xi, che formano una delle ricchezze del tesoro di S. Marco a Venezia, torniamo ad un'arte raffinatissima. Le coppe emisferiche o a tronco di cono sono principalmente di cristallo o di pietre dure; legate al piede da motivi di oreficeria. Quest'arte ricchissima della rinascita bizantina non avrà il sopravvento, e non si devono cercare qui le forme che stanno per fiorire all'epoca romanica.

In mezzo a tanti ininterrotti disastri dal iv al x secolo, è naturale che le forme e la decorazione dei calici siano molto diverse. I calici ad anse sono stati preferiti per la maggior comodità nella distribuzione della comunione con il cannello, ma i tipi senza ansa non sono mai stati abbandonati. Pare anzi che il loro uso vada crescendo e la loro forma vada avvicinandosi sempre più a quella che dovrà diventare caratteristica. Notiamo ancora qui che le decorazioni dell'oreficeria ricoprono spesso, a quest'epoca, l'orlo estremo della coppa: in tal modo non permettono di bere senza cannello che con molta difficoltà.

§ 3. *Dal periodo romanico al nostro tempo.*

Idea generale. - Con il periodo romanico assistiamo ad una vera rinascita dell'oreficeria religiosa. I calici del secolo xii acquistano con l'equilibrio della loro forma una bellezza che non sarà mai superata. Il calice di Reims, detto di S. Remigio, è il capolavoro del genere. Per questa epoca possediamo una guida preziosa: Teofilo, probabilmente un monaco dei dintorni di Paderbon, ci ha lasciato un manuale ove indica i metodi di fabbricazione dei calici, la maniera di decorarli, i motivi iconografici da imprimere, sbalzare o da niellare sui vasi sacri.

La coppa è larga, quasi emisferica, il piede circolare si allarga e si appiattisce sull'orlo; si sviluppa maggiormente il nodo. Vengono adoperati solo i metalli preziosi, diventano rare le pietre dure o vengono usate come ornamento.

Tale è il calice (della fine del xii secolo) di Saint-Godehard d'Hildesheim, dalla coppa emisferica, riunita al largo piede da un nodo verso la parte superiore. L'orlo della coppa è adorno di una larga striscia di filigrana, costellato di gemme tutto intorno e interrotta in un punto da una incavatura semi-

circolare che permette al celebrante di bere senza essere impacciato dalla decorazione. Il resto della coppa è ornato di medaglioni a soggetti iconografici, accompagnati da ornamenti lavorati con il martello. La stessa ornamentazione molto ricca adorna il piede e il nodo; tuttavia l'insieme è pesante e il rilievo non è piacevole.

Quest'arte della valle del Reno appare forse ancora nel calice d'oro di Reims, detto di San Remigio, ma molto purificata, affinata dal contatto con gli artisti della Champagne. La coppa, molto larga, è adorna di striscie filigranate che incassano le « *electra* », quegli splendori di smalto esaltati dal monaco Teofilo, che mescolati a pietre preziose di diversi colori dànno un'impressione luminosa sorprendente. La decorazione guarnisce tutta la parte convessa del calice e la divide in medaglioni, in cui brilla l'oro lucente, ma le labbra sono molto ben disimpegnate in modo da non impacciare il celebrante. Il piede e il nodo sono ornati nello stesso modo, e l'insieme è sobrio, elegante, armonioso. Sul piede si legge la seguente scritta: « *Quicumque hunc calicem invadiaverit vel ab ecclesia remensi aliquo modo alienaverit, anathema sit. Fiat. Amen* ».

Dal secolo XII Limoges produsse dei calici ornati di smalti incassati. Di essi ce n'erano in Francia ancora a metà del secolo XIII, e su di essi brillavano degli smalti translucidi.

I calici spagnoli della stessa epoca, nonostante la decorazione così particolare di questa regione, hanno subìto una influenza da parte dell'arte francese; il calice dell'Abate Pelagio, ora al Louvre, possiede una bella coppa armoniosamente equilibrata con il piede: il nodo cesellato e traforato è di una schietta tradizione parigina.

Tipi di ornamentazione. - Nei secoli XII e XIII i calici si ornano spesso di soggetti iconografici. Sulla coppa è incisa a volte l'istituzione dell'Eucarestia (Colonia e S. Maurizio di Hildesheim, XIII secolo); altrove in medaglioni collocati ora sulla coppa, ora sul piede, sono incisi diversi episodi della vita di Cristo: la crocefissione, la natività, il battesimo nel Giordano, altri calici sono adorni di angeli, chimere o soggetti simbolici.

Una frase accompagna a volte questa iconografia, testi dell'antico Testamento o del Vangelo, motti o anche versi. A volte si legge il nome dell'orefice: *Hugo me fecit*: *orate pro eo*: *calix ecclesiae Beati Nicolai de Ognies* », troviamo scritto sul calice di Oignies. Il calice n. 279 della collezione Spitzer porta la scritta: « *Swicherus dedit* ». Il donatore doveva esser originario della vallata del Reno, come l'oggetto artistico. Questo bellissimo calice del secolo XII, dalla coppa emisferica liscia, è ornato da foglie di quercie che sporgono dal piede. Il gambo corto porta un nodo grossissimo diviso in lobi, quasi come dei quarti d'arancia, ma diversi a due a due.

Questo tipo di decorazione del nodo ha avuto molto successo. Lo ritroviamo nel calice d'oro detto del Beato Tommaso Hélie a Biville (Manche) del secolo XIII e in un calice funerario del 1223 circa, trovato nella tomba del vescovo di Troyes, Hervé; ma qui il profilo è diversissimo, molto semplice ed estremamente elegante. La coppa emisferica si dilata verso il basso, in una specie di fiore di giglio, i cui petali si stendono sul piede. Questo calice di certo può essere proposto come un modello.

Forme nuove. - In Italia la decorazione in filigrana era molto in voga ma un po' manierata. Ben tosto si manifesta il gusto della novità capricciosa. L'Italia modifica la forma della coppa, che tende a diventare quasi conica con un'apertura ancora molto larga e con il piede diviso in lobi più o meno numerosi. Tale è il ricco calice di Assisi, dono del papa Nicolò IV (1288-1292) dal piede largo, molto diviso, adorno di smalti translucidi. Porta la scritta: « *Guccius Manaie de Senis fecit* ».

Agli inizi del secolo XIV questa forma va ancora accentuandosi. La coppa si restringe a forma di tulipano e diventa quasi conica: la base si copre di scaglie, di foglie, di ornamenti in rilievo che l'appesantiscono; il gambo diventa prismatico.

Il calice di Andrea Ardito, orefice fiorentino (coll. Spitzer n. 288) presenta questo tipo in cui un gambo massiccio sostiene una coppa troppo stretta: il piede diviso in lobi è ricoperto di medaglioni e di smalti ricchissimi. Questa forma si diffonde e si incontra quasi ovunque fino al secolo XVI, con un profilo più o meno pesante.

In Francia, nella vallata del Reno, e nei vasi sacri spagnoli che hanno subìto l'influenza francese, la coppa è spesso liscia, a forma di corolla, quasi conica, ma molto larga. Il gambo diventa prismatico nel secolo XIV e avrà influenza sulla divisione del piede, che diventa lobato o poligonale e sale con grazia lungo il gambo. Si adorna di foglie, di soggetti scolpiti o incisi o smaltati. Il taglio viene decorato nel secolo XIV con piccoli motivi che si ripetono all'infinito, acanto, quadrifoglio, serie di archi, forcelle. Il nodo porta dei piccoli medaglioni, che rappresentano spesso i simboli degli evangeli o di stemmi gentilizi. Questo tipo è giunto nel secolo XV a una forma, di cui abbiamo un esempio nel calice di San Gedeone di Colonia: linea sobria, ma che nell'insieme appare troppo alta.

Decorazione architettonica. - Una tendenza che sarà spinta fino alle estreme conseguenze dall'arte spagnola, è l'imitazione dei motivi architettonici applicati dapprima sulle faccette del gambo; ben presto essi fingono dei piccoli archi rampanti dalla base e infine raggiungono il nodo, dove disegnano delle logge con delle nicchie, contrafforti e pinnacoli, logica deduzione di un principio bizzarro. Tali sono il calice di don Petro Nuñez de Lara e quello di Pedro de Luna a Tortosa. Non c'è un posto dove posare un dito senza urtare contro angoli o punte. Il capolavoro del genere, se così si può chiamare, è un grande calice in argento dorato della cappella di Ajuda (I quarto del secolo XVI, 35 cm. di altezza su 23 di larghezza alla base), nel quale il gambo scompare sotto i piani d'architettura piramidale, posti gli uni sugli altri, mentre ogni arco rampante inquadra una scena della crocefissione e degli angeli che recano strumenti della Passione. La coppa, già coperta per due terzi da una falsa coppa sovraccarica di soggetti, di fogliame e di delfini, secondo la moda italiana, porta ancora incisa un'iscrizione. Per finire, dai contrafforti della falsa coppa pendono, attaccate con delle piccole catene, sei campanelli a fiori di campanula. Questa moda dei « *tintinnabula* », che ci parrebbe assai strana oggi in occidente, si incontrava molto spesso durante il medioevo sui paramenti sacerdotali e sulle croci processionali.

In Francia e in Italia questo tipo di calice fu pure di moda, ma i pinnacoli

sono meno aguzzi, la decorazione architettonica fa corpo con il gambo e il nodo (si ha un esempio nel calice del XVI secolo nel tesoro del Duomo di Milano).

Un nuovo tipo di decorazione si incontra pure molto spesso: consiste in grossi raggi diritti e ondulati alternativamente, che, con più o meno logica, partono dal gambo e si allargano sia sotto la coppa, sia sul nodo o anche sul piede. Il bellissimo calice d'argento di Saint-Marc-Sur-Couesnon ha il nodo ornato in questo modo; delle pietre preziose si alternano con i raggi, e il suo piede è fin troppo frastagliato in lobi aguzzi; la coppa lavorata a sbalzo è larga, quasi emisferica, di belle proporzioni e riposa su di un supporto robusto, elegantemente decorato con nicchie. Questo calice è ancora molto gotico, ma risale già al secolo XVI.

Dal Rinascimento al Romanticismo. - L'influenza del Rinascimento modificherà ben presto in modo essenziale la decorazione e ci darà un'arte senza pietà. Scomparti a lesene e capitelli, nicchie e trabeazioni, statuette, cornucopie e genietti: tutta la decorazione rinascimentale è messa in mostra sul piede polilobato o sul nodo, mentre la coppa scompare a metà sotto una falsa coppa cesellata.

Questa decorazione complicata, ma alla quale il supporto gotico dona ancora una certa snellezza, diventa stucchevole. Il gambo si allunga e la sottigliezza diventa eccessiva.

I vasi sacri seguono allora la moda e spesso nulla differenzia il piede di un calice dalla base di un candeliere della stessa epoca; i richiami religiosi sono rari e gli angioletti paffuti fanno pensare agli amorini profani; l'oreficeria religiosa è in piena decadenza. D'ora innanzi le conchiglie dello stile Luigi XIV si installano dappertutto e sotto Luigi XV la decorazione rococò dilaga senza preoccuparsi della logica.

Di questo tipo segnaliamo i calici di Pierre Germain, nei quali il nodo sparisce, sostituito da un rigonfiamento del supporto, dove si applicano su motivi irregolari delle teste di angioletto, unico richiamo religioso dell'oggetto. La coppa si gonfia verso il basso e si apre verso le labbra.

Il tipo resta lo stesso durante il secolo XVIII e fino al principio del XIX con le decorazioni stile Luigi XVI e stile Impero, mentre la oreficeria religiosa va a cercare l'ispirazione in motivi pagani. L'arte religiosa di quest'epoca è tale che non vale certo la pena di soffermarvisi più a lungo: ed era inevitabile che si dovesse produrre una reazione.

Dal Romanticismo ad oggi. - Come nella cultura e nelle arti, così nel campo dell'oreficeria religiosa il Romanticismo riprese la tradizione medioevale. Specialmente i modelli romanici furono ammirati e imitati, a dire il vero più con amore archeologico che con l'afflato del genio creatore.

Si spiega quindi la reazione, fine Ottocento, del « *modern style* » con la smania dei giovani artisti di creare qualcosa di nuovo. E volendo scartare per principio ogni forma usata in precedenza, si cadde nello strano e nell'esotico.

Una simile arte non poteva certo penetrare profondamente; il suo apporto fu di far sentire la necessità di uno stile appropriato alla nostra epoca e suonò la sveglia per le nuove generazioni di artisti. Oggi l'oreficeria sacra ha osato riprendere le vere tradizioni dell'arte religiosa. Le coppe a forma piena, ben equilibrata

compaiono di nuovo sui nostri altari; una decorazione sobria va a cercare l'ispirazione fino alle radici più profonde del Cristianesimo e nell'arte delle catacombe, i cui motivi si collegano in modo mirabile con le belle proporzioni romaniche. La decorazione cerca di mettere in risalto il materiale nobile, necessariamente bello per oggetti così preziosi. Il metallo è spesso senza ornamenti e si utilizzano i contrasti dovuti sia alle diverse maniere con cui lo si lavora, secondo che esso è sbalzato o liscio, sia alle diverse tinte dell'oro, dell'argento e delle patine.

In testa a questo rinnovamento si sono poste le scuole benedettine di Solesmes, di Beuron; onde si vede come l'oreficeria sacra, uscita dai chiostri nei secoli più splendidi della sua storia, oggi tende a rientrarvi.

In Italia, la Scuola Beato Angelico di Milano ha molto contribuito alla restaurazione di questa arte squisita, ch'era purtroppo caduta in mano dei mestieranti e al piano delle fabbricazioni in serie.

Dopo studi, tentativi e realizzazioni geniali, dobbiamo riconoscere che anche l'oreficeria di chiesa va oggi riconquistando il suo posto e, ritemprandosi sull'antico, ha trovato forme nuove, rispondenti al gusto moderno.

CAPITOLO TERZO - LE PATENE

Le prime patene. - La patena « *patena-patina* » (*discos* in Oriente) era in origine un piatto circolare, poco profondo, analogo alla « pàtera » destinata a contenere le pietanze, e l'etimologia indica la larga apertura. La sua forma era indicatissima, naturalmente, a ricevere il pane dell'Eucarestia.

E' verosimile che la patena fosse usata contemporaneamente al calice fin dalla origine del Cristianesimo. Ne parlano la Liturgia di San Giacomo e l'« *Ordo Romanus primus* ». Il primo testo che ne parla è la notizia del *Liber Pontificalis,* dalla quale sappiamo che il papa Zefirino (199-217) ne stabilì la destinazione; ma il testo non specifica per nulla che egli abbia avuto l'iniziativa per tale impiego, come è stato scritto, e si sa con quanta precauzione si debbano prendere dal *Liber Pontificalis* le notizie di papi così antichi.

Ci furono diverse specie di patene: per esempio patene eucaristiche, ministeriali e personali: le prime servivano ad amministrare il Pane ai fedeli, le altre erano riservate ai sacerdoti. Non bisogna però confonderli con le « *offertoria* », grandi piatti destinati a ricevere le offerte dei fedeli. Si videro pure delle patene cresimali, fatte per contenere il sacro crisma, che serve al battesimo e alla cresima (S. Silvestro 314-355), ne regalò una d'argento, cerchiata d'oro del peso di cinque libbre) e anche delle patene ornamentali, e altre individuali.

Questi piatti in generale erano della stessa materia dei calici ai quali andavano uniti. Quelle di cui parla il papa Zefirino erano di vetro; Urbano I li volle di metallo prezioso; i testi però parlano di patene di rame, di stagno, di legno, di avorio, di onice e di molte altre materie. San Esuperio di Tolosa, nel secolo v, avrebbe adoperato un piccolo canestro di vimini intrecciati, « *canistro vimineo* ».

Forme diverse e dimensioni. - La forma delle patene non è cambiata molto: furono sempre dei piatti circolari, poco profondi con i bordi spianati.

Questo tipo pare che si sia imposto, con rare eccezioni. Leggiamo nel *Liber Pontificalis* che il papa Gregorio IV (827-844) regalò alla chiesa di S. Marco una patena ottagonale.

Infine qualche rara patena ebbe le anse. Il sacerdote poteva tenere questa patena al dito per mezzo di un anello, appoggiandola contro la pisside, in modo che al momento della comunione essa si trovava collocata sotto il mento dei fedeli a ricevere, se ce ne fosse bisogno, i frammenti di pane concracrato, che avrebbero potuto cadere.

Le patene primitive erano a volte molto pesanti e di grandi dimensioni. Il peso medio, secondo gli inventari del *Liber Pontificalis,* era di una quindicina di libbre, press'a poco 6 Kg., ma se ne vedono menzionate di quelle che pesavano 75 libbre. Certo non si potevano usare praticamente i più pesanti di questi piatti; ma essi servivano per la decorazione.

Le dimensioni e la ricchezza delle patene variano secondo i tempi e le circostanze. E' naturale che esse fossero ampie in un'epoca in cui i pani eucaristici, gli stessi della vita quotidiana, occupavano molto posto. Ma quando ai pani rotondi e spessi, quali ci vengono rappresentati da antichi disegni, successero le ostie piatte, occorsero delle patene più piccole. I ferri per le ostie pare si siano diffusi al tempo di Carlo Magno, pur essendo stati inventati anteriormente; in quell'epoca le patene diminuiscono di ampiezza.

Secondo gli inventari del *Liber Pontificalis*, pare che, nei servizi del vasellame liturgico, spesso ci fosse una sola patena, oppure diverse patene di ricambio, nel qual caso una era più bella delle altre. Notiamo pure che le grandi patene di quest'epoca sono sempre ricordate separatamente dai calici e che si trovano a volte le une senza gli altri. Invece gli inventari del basso medioevo fanno quasi sempre menzione di « *calix cum patena* », benchè molti calici di quest'epoca ci siano pervenuti senza la propria patena.

Patene di vetro e fondi di coppa dorati. - A quanto pare, le prime patene furono generalmente di vetro e portavano dei soggetti biblici, preferibilmente scene del Nuovo Testamento, il Buon Pastore, la resurrezione di Lazzaro, Giona, Mosè che percuote la roccia e molte altre rappresentazioni.

A questo genere appartengono dei fondi di coppa trovati in diversi luoghi: a volte sono incisi, a volte ornati di disegni, composti da foglie d'oro tra due spessori di vetro, alcuni di essi furono forse dei vasi mortuari messi accanto ai defunti, ma altri potevano benissimo essere delle patene in quanto corrispondevano alle prescrizioni del papa Zefirino. Tali sono la patena di Hoblières, con il monogramma di Cristo attorniato da personaggi e il piatto di Podgoritza (Dalmazia), molto grossolano nel disegno e nella iscrizione, nel cui centro è rappresentato il sacrificio di Abramo, e all'intorno miracoli diversi che esprimono la idea della liberazione, Daniele tra i leoni, Lazzaro, Susanna.

Molto più notevoli sono i vasi a fondo dorato di Colonia; uno dei più belli rappresenta una decorazione con il soggetto centrale distrutto, e diverse altre scene: i tre ebrei nella fornace, la guarigione del cieco nato, ecc. E' un bel tipo di lavorazione del vetro del III e del IV secolo. Un altro, che proviene da S. Severino di Colonia è disgraziatamente molto frammentario; reca dei soggetti della stessa ispirazione, ma in piccoli medaglioni, che furono inseriti nella pasta al momento della fusione. Altri recano delle figure di santi, dei monogrammi

di Cristo, o dei soggetti diversi. Così pure è possibile che alcuni piatti di terra cotta, che portano dei soggetti cristiani, abbiano servito da patena. Ma per tutte queste categorie di documenti dei primi secoli cristiani dobbiamo limitarci a congetture.

Abbiamo visto che il papa Urbano I (222-230) desiderava che i vasi sacri fossero di metallo (cosa che non fece scomparire tutti quelli di altri materiali usati fino a quel momento) e ne fece fare 25 per le diverse parrocchie di Roma.

Patene bizantine, merovingie e carolingie. - Curiosa è la patena di Gourdon; è un piatto rettangolare ornato al centro da una croce e sugli orli da motivi formati da vetri rossi e turchesi incastrati in cerchietti. Questo piatto risale al 528, press'a poco, e appartiene all'arte bizantina (dimensioni: 0,195 per 0,125 su 0,016 di altezza).

Non possiamo passare sotto silenzio le belle patene d'argento trovate in Siria a Riha (principio del VI secolo) e a Stûma (I metà del VII), che rappresentano la comunione degli Apostoli e sulle quali il Cristo è raffigurato due volte mentre distribuisce il pane contemporaneamente a destra e a sinistra.

Spesso questi piatti hanno la forma di un segmento di sfera, come quello di San Servasio di Maestricht, oggi scomparso. Quello trovato a Lampsaco è dello stesso tipo e risale al VII o all'VIII secolo: al centro un cerchietto racchiude una piccola croce e quattro lettere, e un'altra grande croce si stende fino agli orli.

Nel 1884 fu scoperto nel comune di Germignis (Loiret) uno stampo per patena. E' merovingio, e benchè frammentario è molto interessante: la decorazione grossolana consiste in un medaglione centrale dedicato al Cristo, attorniato da altri otto medaglioni, che rappresentano degli angeli, almeno nella parte che ancora sussiste. Un'altra patena, questa bizantina, d'argento, trovata in Siberia presso l'isola di Beresof, risale al VI secolo e ha fatto parte della collezione Stroganof. Più tardi Carlomagno ne offre una, ricchissima e portante il suo nome, al papa Leone III.

Molte patene di quest'epoca sono ornate di numerose pietre e portano scolpite l'immagine del Salvatore o dei Santi o una croce. Troviamo infatti l'effigie di Cristo nel piatto ottagonale donato dal papa Gregorio IV (827-844) alla chiesa di S. Marco, ed è accompagnata da quella della Vergine e degli Apostoli. La patena pesa sei libbre.

Molto artistica è la patena di San Dionigi che accompagnava il celebre calice o vaso dei Tolomei. La coppa di sardonico antico è legata con un largo orlo di oreficeria probabilmente aggiunto all'epoca carolingia (IX). Il fondo è ornato da otto pesci d'oro fissati nella pietra.

Patene polilobate. - Abbiamo visto che lo stampo per patene di Germigny era composto da medaglioni che circondavano un altro medaglione centrale. Questa disposizione poteva servire ad un raggruppamento di ostie rispondente ad una usanza liturgica. Nel rito mozarabico, per esempio, sette ostie dovevano ad un dato punto del santo sacrificio essere disposte in croce sulla patena, segnata a questo scopo con sette cerchi. Constateremo subito che questi medaglioni sono spesso sostituiti da un disegno polilobato a sbalzo o scavato al centro del piatto; il numero di questi lobi è vario: se ne contano da quattro a tredici; il loro uso è sopravvissuto alla tradizione liturgica, e spesso l'artista che li componeva non faceva che seguire la moda. La patena di San Gozzelino

è fatta in questo modo (risale al x secolo e appartiene al tesoro della cattedrale di Nancy); l'orlo è guarnito di filigrana, che circonda pietre e piccoli smalti, Come per il calice corrispondente, il metallo usato è l'argento ricoperto da una foglia d'oro battuto.

Il tesoro di S. Marco a Venezia ne possiede ugualmente alcune di questo tipo e press'a poco della stessa epoca. Una di esse è un piatto di alabastro (diametro 0,34) tagliato da otto lobi, circondati da una iscrizione e un bordo d'argento dorato carico di perle e di pietre: nel centro è incastrato un bello smalto che rappresenta il busto del Cristo su sfondo d'oro.

La curiosa patena di Imola (diametro 0,26), che si dice essere appartenuta a S. Pietro Crisologo, ma che è soltanto dell'xi secolo, rappresenta l'Agnello pasquale sull'altare e dietro di lui la croce fra le lettere A e Ω, il tutto su di uno sfondo polilobato con un contorno di disegni e di caratteri orientali. Il monaco Teofilo attribuisce 8 lobi anche alla propria patena.

Le patene della vallata del Reno nel sec. xii sono ricche tanto quanto i calici, di cui abbiamo parlato. Quella di Saint-Godehard, per esempio, rappresenta il Cristo senza barba nell'atto di benedire e di tenere un'ostia, in un medaglione circondato da una iscrizione il seguito della quale si legge sulla ugnatura dei lobi. Le pietre angolari portano dei motivi scolpiti, mentre l'orlo largo è decorato da conchiglie incassate nella filigrana. La patena di Ugo di Oignies reca nel centro la Trinità: il Padre seduto tiene la croce, mentre la colomba stende le ali dalla figura del Padre a quella del Figlio.

Patene dell'epoca gotica. - Un gran numero di patene della fine del xii e del xiii e xiv secolo sono semplicissime; questo deriva dalla tendenza d'altronde naturalissima, di usare una decorazione che trattenga il meno possibile il Pane divino. Spesso ancora i polilobi servono di ornamento. I bordi si assottigliano con l'avvento del periodo gotico e permettono di raccogliere le più piccole particelle di ostia.

Citiamo, a parte, la patena bizantina detta di Pulcheria, molto bella, di alabastro, scolpita verso il 1200 e conservata al monte Athos. Vi possiamo notare un soggetto che non abbiamo ancora incontrato sulle patene, ma che d'ora in poi sarà frequente: la Vergine con il Bambino, circondata da Angeli ed Apostoli.

L'Italia offre dei tipi diversi da quelli che si incontrano altrove. La patena di Varoli non ha lobi, parlando con proprietà, ma un medaglione centrale lavorato con il martello ad incavo porta l'effige del Cristo benedicente, motivo assai diffuso; sei altri medaglioni ugualmente cavi sono disposti attorno al fondo e terminano al centro con ampie scanalature a fondo piatto.

Stesso soggetto nella preziosa patena di stile francese, ma di tipo diverso, conservata al Museo di Copenaghen e proveniente da Santa Maria di Elseneur risale al 1333. Un tempo era smaltata, ma resta quasi solo più l'incisione. In un cerchio è seduto il Cristo benedicente e intorno a Lui, su sei lobi, sono disposti S. Pietro e S. Paolo e i quattro Evangelisti. Le pietre d'angolo portano ciascuna delle lettere che formano il nome JHESUS e i bordi sono coperti da una larga iscrizione su due file concentriche.

Le incisioni sono spesso ricoperte da nielli. L'inventario di Carlo V datato del 1380, ne è una testimonianza: « Un calice d'argento dorato, tutto piatto, dove c'è nella patena un Dio che mostra le sue piaghe, smaltato ».

Alcuni di questi oggetti religiosi erano decorati all'interno e all'esterno. Il calice della fine del secolo xv, che faceva parte della collezione Stein sotto il numero 202, possiede una patena d'argento dorato, un tempo smaltato, di cui resta solo l'incisione. Al centro, un medaglione rappresenta dalla parte esterna il Cristo benedicente, attorniato da angeli, e all'interno la Vergine seduta con il bambino. La divisione in lobi, per tanto tempo in auge, non si trova più sul fondo di questo calice, ma è stata riportata, questa volta solo in incisione sull'orlo stesso del piatto, il cui interno soltanto è decorato. Ogni divisione contiene un episodio della vita della Vergine.

Le patene russe recano generalmente una raffigurazione del Bambino Gesù, coricato nel fondo, e da ogni lato un angelo flabellifero ritto in piedi. E' una disposizione molto analoga a quella della patena di Beresof. Alcune avevano un piccolo piede, press'a poco simile a quello dei piatti per frutta dei nostri giorni. La stessa scena orna una curiosa patena di legno dipinto e verniciato, un tempo conservata al convento della Trinità, vicino a Mosca, e che risalirebbe alla prima metà del xiv secolo.

Dal Rinascimento al Romanticismo. - Il secolo xvi stava per deformare, come già abbiamo visto, l'iconografia religiosa e la decorazione in un modo poco razionale. L'arte religiosa cade nel convenzionale e diventa fredda. Alcuni pezzi sono ancora molto ricchi, ma sempre più profani; il simbolismo cristiano è in piena decadenza.

La patena di Saint-Doigt, che ha circa 24 centimetri di diametro, è interamente sbalzata all'interno, meno che al centro, dove è incastrato un piccolo smalto policromo. Nel campo libero, delle cariatidi, le cui estremità inferiori terminano con delfini, inquadrano il medaglione e sostengono una corona di foglie stilizzate che circonda il profilo di un uomo con la barba. Questo complesso è sormontato da foglie da cui escono dei raggi triangolari. L'orlo del piatto è spesso e nella parte di sotto è ornato da un « *Agnus Dei* », modellato con leggiadria, sempre circondato da raggi che formano una stella di 17 punte.

Però queste patene a rilievo erano poco pratiche, e sembrò molto più logico tenere il fondo più liscio possibile. I pochi motivi incisi sono per lo più la crocifissione o il semplice monogramma di Cristo.

Alla fine del secolo xviii o nel xix troviamo i tentativi di ritorno all'antico ispirati dalle idee neoclassiche. La patena è adorna di motivi decorativi presi dai vasi greci e romani: quella della consacrazione di Carlo X è un esempio ricchissimo.

La reazione romantica stava per ricondurre l'iconografia di questi accessori religiosi alle sorgenti del medioevo e per produrre di nuovo degli oggetti degni; ma quest'arte non raggiunse la bella semplicità dei vasi antichi. Essa lascia troppo spesso l'impressione di un pasticcio. Citiamo tuttavia una bella patena dovuta al disegno di Viollet-le-Duc, uscita dal laboratorio di Poussielgue-Rusand, con la coppa senza risalti, ma con i bordi lasciati del tutto lisci che circondano un agnello pasquale, circoscritto da un polilobo inciso, racchiuso anch'esso da un cerchio. Un'altra patena del medesimo orefice, quella del calice con gli uccelli, la cui ispirazione non è medioevale, è ornata da un agnello, da spighe di grano inciso in un ricamo a festoni.

La patena e l'arte religiosa attuale. - Ai nostri giorni, nella decorazione delle patene si cerca piuttosto la valorizzazione del metallo di cui sono fatte, con la varietà delle patine e la diversità del lavoro: qui argento battuto, a fianco argento od oro liscio, brillante, brunito; qua e là qualche rabesco inciso a tratti sommari, un monogramma, o qualche motivo di accentuata semplicità ne richiamano l'uso sacro. Così alcune patene, uscite dal laboratorio di Solesmes, dall'orlo largo e battuto, si disegnano in semplici tratti senza spessore, e il loro fondo lavorato a martello e inciso in modo alternato lascia intravvedere un semplice monogramma, forse un po' troppo confuso con le linee diritte dell'insieme.

Per noi è preferibile una patena liscia, ornata appena con una incisione molto semplice in tratti armoniosi, e con un'iscrizione che guarnisce il bordo.

Queste patene moderne sembrano essere le più rispondenti alla loro destinazione, non avendo nulla che possa trattenere anche la più piccola particella di ostia.

PARTE SECONDA - GLI ALTRI VASI EUCARISTICI

CAPITOLO PRIMO. - LA PISSIDE

La pisside (da pixis, bosso, scatola) fu in uso fin dai primi tempi dell'era cristiana per conservare il pane eucaristico ad uso di devozione privata. A scopo di culto non si ha prima del 1000. Secondo i tempi e gli usi, le forme furono diverse.

In tempi di persecuzione si consegnava ai fedeli il Pane consecrato in piccoli canestri di vimini (*cistae*) o in un cofanetto (*arca*), perchè potessero comunicarsi nelle loro case e farne parte ai fratelli detenuti in carcere. Nel cimitero di Callisto, a Roma, si trova la più antica raffigurazione di simili canestrini, ricolmi di pani segnati da croce con il pesce.

Nelle chiese pure si conservavano piccole porzioni di pane eucaristico per il viatico ai morenti, e venivano custodite in vasi a forma di bossolo, o scatole rotonde, da cui venne il nome di « pisside ».

I più antichi esemplari a noi pervenuti sono d'avorio scolpito, chiusi con un coperchio piatto; ma ce ne furono anche di metallo, di cristallo e di semplice bosso. Queste pissidi servivano a conservare l'Eucarestia, ma nel medioevo furono spesso scatole per ricevere le oblate del pane.

La più bella pisside d'avorio dei primi secoli cristiani a noi conservata è quella del museo di Berlino, proveniente con molta verosimiglianza dai laboratori di Alessandria nel IV secolo. E' adorna di un meraviglioso bassorilievo che rappresenta il Cristo imberbe, ammantato di panneggi armoniosamente disposti, seduto sul trono nell'atto di insegnare agli Apostoli disposti intorno. Dalla parte opposta è raffigurato il sacrificio di Abramo, soggetto molto frequente nell'iconografia sacra dell'epoca.

I musei delle antiche chiese possiedono vari esemplari del genere: ne abbiamo uno a Livorno nel IV secolo, con su rappresentata la moltiplicazione dei pani; una a Firenze del V secolo con l'adorazione dei Magi.

Nessuna regola fissa presiedeva alla fabbricazione di queste custodie, che, secondo il «*Rationale*» di Guglielmo Durand, simboleggiano il corpo della Vergine gloriosa, e, quando sono composte di diverse materie, significano le diverse virtù del corpo di Cristo. Ugo di Flavigny riferisce che nel 1004 l'imperatore Enrico regalò una pisside di onice; altrove se ne trovano di diaspro. Ma dal secolo XII al XIV le più diffuse furono sicuramente quelle meravigliose piccole pissidi, uscite dai laboratori di Limoges, specie di piccole torri, che terminano per lo più con un coperchio conico. Alcune sono adorne di foglie, altre di angeli o di stemmi, e spesso una croce adorna la sommità. Possiamo citare quella conservata a S. Nazaro, Milano, appunto del XII secolo.

I bizantini costruirono delle pissidi bellissime, rettangolari, rotonde, e poligonali, di avorio oppure smaltate e davano loro il nome di «*artophora*» cioè custodie del Pane. Il tesoro di S. Marco ne possiede parecchie. Una è ornata con la figura del Cristo che incorona gli eletti; e un'altra ha la forma di una chiesa.

Ma spesso è difficile sapere a quale uso siano stati utilizzati questi cofanetti o pissidi e precisare se abbiano contenuto delle reliquie oppure le sacre specie. Già abbiamo visto che alcune di queste custodie servivano alle ostie consacrate e altre a ricevere le offerte. Un passo, tra tanti, indica bene questa differenza: «*Duae pyxides, una argentea vel eburnea, vel de opere lemovitico, in qua hostiae conserventur, alia decens et honesta in qua oblatae reponantur*» (Labbe, Coll. Concil. XI col. 576). Ma a volte si resta perplessi nel distinguere a quale categoria ci troviamo di fronte, perchè questi termini sono vaghi. Pare che le pissidi per le oblate fossero di cuoio, di pergamena, di seta ricamata, più che non di materie dure.

Le colombe eucaristiche. - Prima del secolo XI le pissidi col Pane consecrato venivano custodite nel «*sacrarium*» o sacrestia. Con questo secolo, le controversie eucaristiche e le precisazioni dogmatiche contro gli errori di Berengario di Tours, orientarono il culto verso la «reale presenza» di Nostro Signore nel Pane consecrato. Da allora, gradatamente, l'Eucarestia viene portata nella chiesa stessa, per l'adorazione dei fedeli, custodita in un tabernacolo murale oppure in una colomba di metallo sospesa al ciborio dell'altare.

Si citano testimonianze assai antiche sull'uso delle colombe eucaristiche, ma non sono criticamente attendibili, almeno fino a quelle del secolo IX. Per l'Oriente l'uso sembra più antico. Gli esemplari conservati a noi sono dei secoli XII e XIII; uno dei più celebri lo si trova a Milano, nella basilica di S. Nazario. La cittadina di Limoges fu un centro assai noto di fabbricazione di tali oggetti, in argento o in rame smaltato.

La colomba eucaristica, simbolo dello Spirito Santo, in virtù del quale il Verbo di Dio si è incarnato e ancora si trasforma in pane di vita, veniva sospesa al ciborio mediante catenelle o cordicelle di seta, scorrenti su di una carrucola, per poterla montare e scendere con facilità. Al di sopra pendeva un velo che ricopriva la colomba, formando un vero tabernacolo.

L'uso delle colombe si diffuse specialmente in Francia e nell'Inghilterra; in Italia e in Germania si preferì custodire le pissidi in tabernacoli a muro.

Le torri eucaristiche. - Fin dal secolo VI troviamo in Francia l'uso di trasportare l'Eucarestia «*in turri*» sull'altare, all'offertorio della Messa. Si tratta

di vasi eucaristici in forma di bossolo rialzato, a copertura conica, da far pensare ad una piccola torre. L'arte gotica si è poi sbizzarrita nel cesellare di queste torri in tutte le fogge, riproducendo in miniatura i bei pinnacoli che andava costruendo in pietra. Torri anche più grandi furono modellate, nei secoli XII e XIII, per custodire la pisside: specie di tabernacoli portatili che venivano collocati sull'altare durante la celebrazione.

La forma moderna della pisside. - I primi esemplari di pissidi col piede li troviamo a cominciare dal XIII secolo. Sono gli stessi bossoli di uso antico che vengono montati su piede circolare, analogo a quello dei calici. Chiaro indice del trapasso dallo stato di semplice conservazione delle sacre Specie, al culto pubblico.

Caratteristica dell'età gotica sono le forme slanciate e architettoniche. Il vaso, per lo più esagonale, era innestato su d'un alto piede, pure esagonale, o polilobato, e coronato da una copertura a guglia.

Con il Rinascimento e l'età barocca ci si orienta verso la forma tuttora in uso, suggerita dalle esigenze del culto eucaristico e della comunione dei fedeli. Il vaso sagomato a coppa sferica, piuttosto ampia, il piede circolare con nodo di facile impugnatura, il coperchio indipendente, disposto a complemento della sfera del vaso, oppure a rialzo verso la croce.

I moderni artisti, specie in Germania e in Francia, sembrano mal sopportare questa forma quasi standardizzata e tentano forme nuove che richiamano ai cestelli, ai vassoi ad anse, ai bossoli d'un tempo (1).

L'esperienza dirà dell'opportunità di tali tentativi, lodevoli almeno per l'intento di rompere anche in questo la standardizzazione e creare qualche cosa di bello.

Le disposizioni liturgiche lasciano ampia libertà al riguardo, solo è prescritto che la pisside sia « *ex solida et decenti materia* » (Rituale) e « *saltem intus deaurata* » (decret. S. C. R. 3162). Dev'essere *benedetta* con formula speciale del Rituale e, quando contiene le S. Specie, va ricoperta d'un velo bianco.

Non altrettanto legittimo sarebbe invece il voler ritornare alla colomba eucaristica sospesa al ciborio, perchè il Codice del diritto canonico prescrive: « La SS. Eucarestia dev'essere custodita in un tabernacolo inamovibile collocato al centro dell'altare » (C. 1269, 1).

CAPITOLO SECONDO. - L'OSTENSORIO

Il termine *ostensorio* non si incontra che nel secolo XVIII e solo assai tardi fu consacrato dall'uso. Dopo il XVI secolo si diceva « sole », per analogia con le forme allora in uso, o più spesso « raggio ».

Altri nomi furono dati, secondo le forme e i paesi: mostranze, custodie, cibori, gioielli, tabernacoli.

(1) Cfr. Quaderni di « *Arte Cristiana* », Arredi sacri tedeschi di oggi (1955).

Reliquiari usati come ostensori. - L'abitudine di esporre il Santissimo e di portarlo in processione è molto tardiva, e non potè diventare regolare che verso la metà del secolo XIII (dal 1247 se ne sarebbe stabilita l'usanza a Liegi, e più generalmente da quando fu istituita la festa del *Corpus Domini* nel 1264), e soprattutto nel secolo XIV. Prima di questo momento, si richiedevano circostanze eccezionali per offrire l'Ostia Santa alla venerazione dei fedeli, quindi non si aveva allo scopo uno strumento speciale. Fu assai naturale che prima venisse l'idea di usufruire delle custodie o meglio dei reliquari, in cui venivano esposte in modo visibile le reliquie dei Santi, dal momento che non vi è nulla di più venerabile del corpo di Cristo.

I primi ostensori pare fossero usati nella Germania e nei paesi fiamminghi per l'esposizione prolungata del SS. Sacramento (sec. XIV), ma nella forma non differivano sostanzialmente dai reliquiari.

Anche le colombe eucaristiche, che servivano da pisside, hanno servito da ostensori. L'inventario di San Cesario di Arles, del 1473, parla di una colomba nella quale si porta il corpo di Cristo, reso visibile da un vetro inserito sul davanti. Più spesso il reliquiario ha la forma di un angelo, di un santo prete o del Precursore nell'atto di sostenere l'Ostia.

L'Ostensorio gotico. - Non si conoscono ostensori, propriamente detti, prima del secolo XIV, ma da allora per almeno due secoli l'arte gotica ha esaurito la sua inventiva e la sua raffinatezza nel creare le opere più preziose e stupende con le quali l'umano ingegno abbia saputo onorare la reale Presenza di N. Signore.

La forma tipica dell'ostensorio gotico è quella a *torre* o *tempietto*. Su di un piedestallo, analogo a quello dei calici, si elevava una costruzione a traforo di oreficeria, che riproduceva in miniatura e con maggior fantasia quella delle torri e delle guglie che fiorivano sulle cattedrali.

Sulla sommità del piede, ov'era la base della costruzione, s'innestava un cilindro di cristallo per l'esposizione dell'Ostia, retta da un angelo o da una semplice lunetta. Angeli adoranti e statuette di santi disposti sotto piccole nicchie o sui pinnacoli completavano spesso la composizione.

Gli esemplari più ricchi del genere si trovano in Germania e in Francia; ma ne abbiamo pure in Italia, assai belli, a Bari, a Molfetta, a Volterra, ecc...

Gli artisti gotici non posero limiti, anche in questo campo, al loro estro creativo, e fecero degli ostensori complicatissimi, in forma di *tabernacoli* modellati sulla sezione trasversale delle loro chiese, o sulle stesse torri arricchite fino all'inverosimile di nicchie, pinnacoli e statue.

A Tiefenbronn se ne conserva uno che supera il metro di altezza e conta una quarantina di statue. Nella cattedrale di Padova, il celebre ostensorio del *Corpus Domini* è alto 1,45, pesa 25 Kg. e costò 18 anni di lavoro.

Ma nessuno superò in fantasia e in magnificenza gli Spagnoli e i Portoghesi nella costruzione delle loro « custodie », veri tesori di oreficeria. Al mirare queste opere si sente la verità del sogno che J. M. de Heredia loro attribuisce: « Morire mentre si sta cesellando in oro un ostensorio ».

Citiamo, ad esempio, la custodia di Daroca cesellata verso il 1380 da P. Maragne. E' una specie di trittico, montato su piedestallo, con due basso-

rilievi rappresentanti in alto la crocifissione, in basso la Vergine. Sui due lati nicchie e statue; in alto due angeli sorreggono il raggio dell'Ostia.

Una famiglia di artisti, gli Arfè, si è specializzata in queste custodie.

Al padre, Enrico de Arfè, un tedesco stabilitosi in Spagna, si devono quella di Sahagun, quella di Cordova (1513), alta tre metri, e quella di Toledo, la più meravigliosa di tutte. E' alta m. 4,50 e pesa 200 Kg.

L'ostensorio a torre o tempietto durò lungamente, ed è tutt'ora in uso in certi luoghi, come ad esempio nella circoscrizione del rito ambrosiano. Durante il Rinascimento si modellò il tempietto sulle forme della nuova architettura, sostituendo colonne, timpani e cupolette ai pinnacoli gotici. Ma col XV secolo s'introdusse una nuova forma che tosto prenderà il sopravvento, il raggio.

Il raggio. - Da principio fu detto « sole » questo tipo di ostensorio a disco raggiante, fatto per additare nell'Eucarestia il sole delle anime. Se guardiamo nella celebre *Disputa del SS. Sacramento* di Raffaello e nei primi esemplari a noi conservati (Museo di Cluny), ci troviamo di fronte ad un tipo di ostensorio leggero, i cui raggi sono appena accennati. Ma ben tosto si tende ad arricchire di motivi simbolici e decorativi il raggio, specialmente nell'età barocca. Angeli adoranti, corone, viluppi di spighe e di pampini s'intrecciano dal fusto alla raggiera, sempre più ricca e complessa. Il Settecento ci diede modelli ricchi ed eleganti, unitari nella composizione e nello stile. Non è il caso di scendere ad esemplificazioni, giacchè questi tipi sono in uso un po' in ogni chiesa.

L'ostensorio nell'epoca attuale. - Sfogliando le riviste e guardando alle mostre di arredi sacri, si ha netta la sensazione che oggi gli artisti anche in questo campo tentino vie nuove. Fondamentalmente si sta alle forme tradizionali del tempietto, circolare o esagonale, e del raggio; ma lo spirito, il gusto è diverso. In genere si tende ad una semplificazione degli elementi così da rendere l'ostensorio leggero, chiaro, essenziale. In secondo luogo si cerca la variazione dei motivi ispirati alla simbologia liturgica e dalla genialità inventiva. Qui domina la croce gemmata e raggiante, là è la teoria concentrica di serafini adoranti; in uno il disco è un intreccio di spighe e di uva; nell'altro è un fiore che dilata i suoi petali. Figurazioni bibliche, come l'albero della vita o il virgulto di Jesse, che porta il fiore, Cristo, offrono spunti bellissimi. Non c'è che da proseguire su queste vie, guidati dalla cultura liturgica e dal buon gusto.

Le disposizioni rituali lasciano anche qui ampia libertà. E' prescritto che l'ostensorio sia almeno di metallo forte, dorato o argentato; la lunetta dorata. Sull'ostensorio deve dominare la croce (S. C. R. decr. 3162, 2957). Va benedetto con la formula stessa della pisside.

CAPITOLO TERZO. - OGGETTI SECONDARI DELL'OREFICERIA EUCARISTICA

Il cannello. - L'usanza di bere direttamente al calice poteva a volte causare lo spargimento del preziosissimo Sangue. Per evitare questo inconveniente si ricorse al cannello « *sipho, arundo, cannula, pugillaris, fistula* », per mezzo del quale si sorbiva il liquido.

Durante la comunione, il diacono ritto vicino all'altare, teneva il cannello con la mano destra e il calice con la sinistra.

Questo accessorio è menzionato fin dal VI secolo. Il Vescovo Desiderio d'Auxerre appunto in quell'epoca ne regalò undici alla sua chiesa. Suppo, abate di Monte S. Michele, lasciò nel 1040 al suo monastero un cannello, che portava incisa una iscrizione.

Numerosi testi posteriori segnalano il cannello; da questi passi ricaviamo che questi strumenti erano di metallo, soprattutto di metallo prezioso, oro e argento, il più delle volte. Leone da Ostia, tra il 1101 e il 1115, ricorda una « *fistulam auream cum angulo et fistulas argenteas duas* ». L'angolo era una piccola impugnatura che permetteva di afferrare più comodamente il tubo. Il monaco Teofilo indica il modo con cui questo cannello veniva fabbricato: con una placca d'argento o d'oro, arrotolata attorno ad un tubo di ferro, e poi saldata; verso l'alto viene ornata con un nodo e può essere niellata.

Una bolla di Clemente IV (1342-1352) accordava il privilegio del cannello al re di Francia, ma pare che non fosse usato che durante la consacrazione del re e per il suo viatico. L'uso del cannello si perdette press'a poco da quando fu soppressa la comunione sotto le due specie. Si trovano qualche volta tracce del suo uso del tutto eccezionale durante il secolo XIV e XV, nelle messe solenni. Il Concilio di Costanza (1415) ne ridusse l'impiego, conservato soltanto più in alcune abbazie, come quella di Cluny e di Saint-Denis fino al secolo XVIII. D. Doublet nel 1625 si esprime in questi termini: « Il cannello d'oro, consacrato, artisticamente lavorato, con il quale si prende, assorbendo dal calice, il preziosissimo Sangue di Nostro Signore Gesù Cristo, è usato dal prete che celebra la Santa Messa all'altare maggiore, dal diacono e dal suddiacono che si comunicano, tutte le domeniche dell'anno, in tutte le feste annuali e in tutte le feste semi annuali ».

Oggi il cannello serve solo più nella messa papale. Il papa Clemente VII (1523-1534) aveva un cannello d'oro ornato di tre pietre preziose e con il suo nome inciso sopra; quello di Clemente VIII (1592-1605) ugualmente scolpito con il suo nome, poteva essere tenuto in mano per mezzo di due piccole anse riunite in un nodo.

Il cucchiaio. - Non daremo la definizione del cucchiaio liturgico, che è simile a quello usato nella vita quotidiana e il cui uso risale alla più remota antichità. Secondo le varie regioni, il cucchiaio liturgico ha servito ad usi molto diversi.

Gli Orientali, che non si servivano del cannello, hanno usato fin dai tempi più antichi questo accessorio (làbis) per amministrare la comunione sotto le specie del pane inzuppato nel vino, e del vino solo.

In Occidente questo uso, se pure esistette, fu molto ristretto. Bisogna tuttavia ricordare le usanze di Citeaux, che sembrano esprimere chiaramente l'impiego del cucchiaio per deporre l'ostia sulla patena. D'altra parte, patena e *siphus* sono spesso nei testi strettamente associati al cucchiaio; ma senza dubbio si tratta di casi di oblazione. Invece il cucchiaio serviva a versare nel vino del calice le poche goccie d'acqua. Tra tanti altri testi, l'inventario di Carlo VI del 1399, indica chiaramente: « C'è un piccolo cucchiaio d'oro per amministrare e per versare l'acqua nel calice ».

I cucchiai liturgici servivano pure per prendere l'incenso. E in un inventario di S. Donaziano di Bourges, citato da Victor Gay, si parla di un cucchiaio d'argento, con lo stemma della chiesa, per amministrare l'estrema unzione.

E' quasi sempre impossibile distinguere un cucchiaio liturgico da un altro destinato ad usi normali. Molti di questi accessori che risalgono ai primi secoli, al medioevo o ad epoche più recenti, recano dei soggetti religiosi. Possono essere, come tutti gli altri vasi liturgici, d'oro, d'argento o di diversi altri metalli, ornati di pietre preziose, sbalzati, smaltati o decorati con tutti i procedimenti in uso nelle varie epoche.

Il colatoio. - Un altro utensile liturgico il colatoio, « *colus, colatorium* », di forma analoga al cucchiaio eucaristico, ma più grande, ebbe una funzione molto più importante. Era un vaso di metallo, col fondo tutto fori, destinato a filtrare il vino del santo sacrificio. La Chiesa adottò molto presto questo accessorio. Fin dal secolo v ne troviamo notizia nei testi. *L'Ordo Romanus Ius* precisa il suo uso: « *Archidiaconus... sumit amulam Pontificis cum vino de subdiacono et refundit super colum in calicem* ». Leone III (795-816) ne offrì uno d'argento dorato che pesava quattro libbre e tre oncie alla basilica di Santa Susanna; questo strumento era allora di dimensioni abbastanza grandi.

Il monaco Teofilo ci descrive la maniera di fabbricare il colatoio e nel tempo stesso la sua struttura: Esso era di oro o di argento, un po' più grande del palmo della mano, munito di un manico lungo un braccio e largo un pollice; alle due estremità questo manico terminava con una testa di leone, una teneva in bocca un recipiente e l'altra un anello, in cui si poteva infilare il dito per portare lo strumento. Sul manico verranno niellati e incisi versi appropriati. La coppa invece sarà bucherellata da fori molto piccoli.

Il Bona descrive due colatoi da lui visti, verso il 1670, nel museo Barberini: uno aveva l'aspetto di un cucchiaio dal manico lungo e l'altro quello di una scodella con il fondo fittamente bucherellato.

L'uso del colatoio è rimasto in alcuni monasteri fino al secolo XVIII.

L'asterisco. - Nei riti bizantini copto e siriaco, la disposizione liturgica delle particelle dell'ostia sulla patena assume una grande importanza simbolica, e per evitare che la stoffa del velo tocchi il pane e ne sconvolga la sistemazione, si colloca sulla patena un piccolo supporto che sostiene questo velo sopra le sacre specie.

In generale è un cavalletto, chiamato *asterisco*, e formato da due làmine di metallo, per lo più prezioso, piegato ad arco od ad angolo retto e saldate assieme alla sommità dell'arco, a volta decorato da una croce, e, presso i Russi, da una piccola stella sospesa al di sopra, Il velo è disposto così a cupola. La liturgia vede in esso il simbolo della stella dei Re Magi « *Et veniens stella adstitit ubi erat puer* ».

Si trova menzione dell'asterisco nei riti greci, soltanto nel secolo XI, nell'inventario di un convento fondato a Costantinopoli nel 1074 da Michele Attaleiates, e in seguito assai di frequente in molti altri inventari e nelle liturgie. Si credeva che fosse stato inventato da S. Giovanni Crisostomo.

La lancia. - Per non dimenticare nulla tra gli accessori eucaristici, faremo menzione della lancia liturgica, una specie di coltello a due tagli, la cui forma è indicata dal nome.

Il rito greco se ne serve per tagliare dal pane la parte che verrà consacrata. La liturgia di S. Giovanni Crisostomo dà i particolari del suo uso e della maniera colla quale deve essere staccata l'ostia, mentre vengono pronunciate le bellissime parole del rituale... Il sacerdote poi trapassa la particella di pane dalla parte destra dicendo: « E uno dei soldati aprì il suo fianco con la lancia, e tosto ne uscì sangue ed acqua ».

Se ne ricordano esemplari con il manico a croce, e sui mosaici di Kiew ce ne sono rappresentati alcuni.

In Occidente fin dal secolo XI il coltello eucaristico servì a tagliare il pane destinato alla consacrazione.

La cattedrale dell'Assunta, a Mosca, custodiva prima della Rivoluzione, nel suo tesoro una lancia d'oro della fine del XVII secolo, il cui manico era smaltato e ornato di pietre preziose in posizione alternata.

PARTE TERZA - I VASI LITURGICI NON SACRI

CAPITOLO PRIMO. - AMPOLLINE, BROCCHE ACQUAMANILE E GEMELLONI

Le antiche « amae ». - In ogni tempo, fu necessario usare dei recipienti per contenere il vino destinato per la celebrazione della messa, e anche per permettere al celebrante di purificarsi quando aveva finito di ricevere le grandi quantità di offerte dalle mani dei fedeli, al momento del santo sacrificio. Assai presto furono destinati a questo scopo dei vasi speciali. In origine c'erano le « *amae* » od « *amulae* », recipienti a pancia arrotondata, destinate soprattutto per il vino; poi le brocche, gli « *acquamanili* » le ampolline e le boccette. Questi utensili erano assai grandi quando i fedeli usavano portare delle offerte considerevoli e quando era di uso corrente la comunione sotto le due specie. Alla grandezza del calice corrispondeva naturalmente quella del recipiente che conteneva il vino da versare nel calice. Poi quando la Chiesa fornì il vino e fu soppressa la comunione sotto le due specie, bastò una piccola quantità di questo liquido e le abluzioni del Lavabo non furono conservate che per il loro valore simbolico. Naturalmente quindi doveva diminuire la capacità di questi vasi.

Fin dal 303 sono menzionate a Cirta sei ampolline d'argento; e il *Liber Pontificalis* cita frequentemente le *amae* e le *amulae*. Sotto il papa Silvestro (314-335), Costantino donò alle diverse Basiliche delle *amae* (d'oro o d'argento del peso da 3 a 50 libbre, che contenevano fino tre medimne (155 litri). L'*Ordo Romanus I*us indica che il vino veniva versato dal suddiacono dalle ampolline nei calici ministeriali o *xiphi*.

Alcune « *amae* » furono cesellate ed ornate con pietre preziose. Lo storico di Ravenna, Agnello, (IX secolo) ne ricorda una « *bene sculpta* ». Poi, come abbiamo già notato per i calici, la ricchezza diminuisce. Sotto Gregorio III il *Liber Pontificalis* ne segnala un paio semplicemente dorate; ma senza dubbio ce ne furono di quelle assai meno ricche, di legno, di terra cotta, mentre altre erano di ambra e di pietre dure.

Ampolline di metallo o di pietre dure. - Pare che durante questi primi secoli non ci fosse una forma determinata per le ampolline. Il Bianchini ne ha pubblicate due molto interessanti di argento cesellato; una di esse è ornata da colombe, medaglioni e agnelli, munita di un'ansa graziosa e di un coperchio. La seconda è della stessa forma, ma senza queste due appendici, e rappresenta il miracolo di Cana, con degli agnelli in una fascia superiore.

Gli inventari segnalano spesso simili vasi sia per l'acqua, che per il vino, sotto il nome di «*urceolus*» o di «*aquamanus*»; nell'abbazia di Fontanelle nel 787 si citano «*urceos Alexandrinos, cum aquamanibus duos*». Altrove viene indicato anche il metallo di cui sono composte: argento o bronzo.

Il monaco Teofilo così descrive la maniera di fabbricare le ampolline per il vino: «Si batte l'argento nel modo con cui viene battuto il nodo di un calice, solo che il rigonfiamento dell'ampollina deve essere fatto molto più ampio, e il collo deve essere ristretto su di un'incudine lunga e affilata». E più avanti indica come «forgiare con il martello delle immagini, animali e fiori» e la maniera di niellarli.

Queste ampolle erano evidentemente molto ornate. La «*Chronicon Fontanellense*» cita «*aquamanile et urceum argenteum mirabili opere*». Ma non bisogna credere che le ampolline fossero tutte di metallo; ne troviamo di pietre dure, e specialmente di cristallo di roccia. Il più delle volte sono vasi di origine orientale, venuti probabilmente con le crociate e le rapine in regioni lontane. Tali sono certamente alcune brocche di cristallo del tesoro di S. Marco a Venezia. Una di esse scolpita al Cairo alla fine del secolo x porta il nome del califfo El-Azif-Billah.

Ma l'Oriente non fu il solo a saper incidere le pietre dure; l'Occidente si mise alla sua scuola, come ci testimonia la bella brocca di quarzo del Museo del Louvre, ornata da disegni molto vicini alle decorazioni arabe; però il suo incisore ignorava il valore dei segni cufici, che egli copiava al punto da renderli illeggibili.

Ampolline gemelle. - Nel secolo XIII dovettero essere frequenti le ampolline gemelle: le usanze liturgiche si sono stabilizzate, la comunione sotto le due specie è scomparsa. Il dizionario di Giovanni di Garlande, verso il 1225 nota infatti: «*In ecclesia debent esse... phiala, un cum vino, alia cum aqua*».

Nel secolo XIV questi recipienti sono per lo più in metallo, e per distinguere quella dell'acqua da quella del vino, si pone sull'ampollina le iniziali *A*(*qua*), *V*(*inum*). L'inventario di Luigi d'Angiò del 1360 segnala a più riprese questa usanza.

Alcune brocche erano cerchiate. Altre erano a sei facciate (stesso inventario). La collegiata di Maubeuge ne possedeva alcune appartenenti al XIV secolo, che sembrano illustrare gli inventari del duca d'Angiò: «Due ampolline da chiesa, rotonde, senza anse, perfettamente simili, con un piccolo bottone sul coperchio di ciascuna di esse». Il collo ha un piccolo becco, e il coperchio, al di sopra della cerniera, ha una piccola leva, che permette di sollevarlo.

Lo smalto fu usato con molta frequenza. Un bellissimo tipo di questo genere, un tempo intieramente niellato, è quello di Santa Maria di Elsenuer, attualmente al museo di Copenaghen. Questa superba brocca, uscita dai labo-

ratori parigini del secolo xiv, ha sei lati, su di un piede basso, che quasi fa corpo con essa, e i cui contorni sono formati da archi concavi, il becco da una cannuccia; un manico e il coperchio con un bottone ornato di foglie, completano l'insieme un po' pesante, ma decorato in modo molto ricco da scene diverse in riquadri architettonici.

Il piede tagliato in questo modo a poligono circolare concavo è frequente nei secoli xiv e xv. Sostiene dei vasi di metallo o di cristallo, con anse e coperchi, a volte munito di una piccola leva che rende più facile l'apertura. Queste ampolle hanno da 14 a 20 centimetri di altezza in media.

Acquamanile e gemelloni. - Consideriamo a parte un gruppo di ampolline o di brocche che hanno la forma di persone o di animali. Sono state spesso chiamate col nome di « acquamanile ». Servivano per lo più per la lavanda delle mani nelle sacrestie; ma alcune erano anche impiegate per il santo sacrificio e sono menzionate assai di frequente negli inventari delle chiese. Questi recipienti, dei quali ci resta un grandissimo numero di esemplari nei musei e in diverse collezioni, sono generalmente di rame o di bronzo; e formavano le cosidette batterie di utensili di ottone. Furono molto di moda nel secolo xiv e xv. Raffigurano i soggetti più vari, leoni, grifoni, cavalli. Il Museo di Cluny ne possiede parecchi.

Allacciamo a questo gruppo i graziosi piccoli angioli-ampolline del secolo xiv del tesoro di Aquisgrana. Così pure nell'inventario della Saint-Chapelle troviamo notate: « due ampolline d'argento dorato, a forma di un gallo o di una gallina, che hanno sotto i loro piedi un terrazzino a forma di fiore pure d'argento dorato ».

Questi vasi erano, è ovvio, collocati su piattelli, originariamente rotondi, che servivano come sostegno e per raccogliere le abluzioni. Ma a volte due piattelli sostituivano la stessa ampollina per le abluzioni. Si trovano infatti dei piccoli bacini a coppie, o gemelloni (*pelves, ciminalia*), di cui uno forato tutto attorno da piccoli buchi e terminante con un becco a forma di testa di leone o di dragone serviva a versare l'acqua, mentre l'altro, senza la minima soluzione di continuità, doveva riceverla.

Le forme moderne. - Nel secolo xvi il collo delle ampolline si apre e si allarga e sono chiuse da un ampio coperchio, munito di una maniglia e di una piccola leva vicino all'ansa. Il materiale usato è quasi sempre il metallo, spesso decorato, lavorato a sbalzo o inciso. Per lo più, nemmeno un segno esterno indica il loro uso sacro, e gli ornamenti sono tutti profani, come per esempio le ampolline stile Luigi xv, d'argento dorato della cattedrale di Nancy. Sono contenute in un lungo piatto d'argento, che è molto frastagliato, mentre altri sono molto più semplici. Al secolo xvii appartengono quelle che portano il numero 116 della collezione Stein; esse sono di cristallo, e di cristallo saranno pure quelle che verranno rimesse in onore durante il secolo xix. Esse hanno il vantaggio di permettere la distinzione dell'acqua e del vino, ed evidentemente sono più pratiche di quelle opache.

I piatti allungati hanno a volte tre cerchi, con quello centrale riservato al campanello, cosa assai poco logica, come il piatto ovale ornato da orecchie e finemente inciso, opera di Cahier, sotto la Restaurazione. Altrove, due piccole

dita, partendo dal fondo del piatto servono ad incastrare la base dell'ampollina per darle maggiore stabilità.

Attualmente se ci si attiene ai testi (rubriche del messale), le ampolline per il santo sacrificio devono essere di vetro; quelle di metallo prezioso sono solo tollerate. Ma le ampolline di cristallo possono avere degli ornamenti di metallo; è pure raccomandabile un coperchio che le protegga (in mancanza, almeno un tappo di vetro). Se le ampolline sono opache, un segno distintivo deve indicare quella del vino.

CAPITOLO SECONDO. - I VASI PER GLI OLII SANTI

Abbiamo visto in precedenza che esistevano delle patene per il Crisma e che a volte si usarono dei calici per preparare gli olii santi. Pure a simile uso furono adoperate delle ampolline. Si deve concludere che in origine non ci fossero vasi speciali per gli olii santi. Pare però che soltanto le patene, come indica con molta frequenza il *Liber Pontificalis*, abbiano avuto questa destinazione particolare. A volte invece ci si servì di piccole fiale o ampolle analoghe a quelle di Monza, molto conosciute, ma che furono destinate a contenere l'olio delle lampade, che bruciavano sulle tombe dei martiri.

Sotto Innocenzo I (401-417) il *Liber Pontificalis* menziona due vasi, uno per il sacro crisma, l'altro « *ad oleum exorcizatum* », tutti e due del peso di 5 libbre, e due patene crismali del peso di 4 libbre.

Nel secolo XII e XIII troviamo menzione di « cresimali » di legno: « *Pixidem ligneam cum balsamo* » a Nîmes nel 1218, e un cresimale d'argento il cui interno era di legno a S. Paolo di Londra nel 1295.

Pare che verso la seconda metà del secolo XIII si sia presa l'abitudine di riunire in un solo astuccio tutti e tre i recipienti contenenti i tre olii santi. L'inventario della Saint-Chapelle, del 1295, cita in modo poco esplicito, « tre ampolle d'argento con il crisma e l'olio ». Quello del tesoro della Cattedrale di Laon segnala pure, ma molto più tardi, nel 1523, tre grandi vasi d'argento per gli olii santi. La sommità del coperchio di ognuno di essi era munita di un tappo dorato e una iscrizione indicava il contenuto. Il piede era ornato di stemmi, e una larga spatola d'argento si immergeva nell'olio. Questi vasi erano custoditi nell'armadio contiguo al sacrario.

Nell'epoca del gotico fiorito, per lo più si riunirono i tre recipienti in una custodia a forma di castello con tre torri addossate, che terminano con tre cappucci.

Nel 1401, l'inventario di Cambrai, descrive un « vaso d'argento a forma di campanile, che contiene delle fialette » e un cucchiaio d'argento per prendere l'olio. Da allora diventano di moda durante tutto il secolo XV i « cresimali a tre torrette ». Anzi alcuni, come l'ultimo che abbiamo citato, contenevano anche « una scatola per il pane da consacrare ». Un bel vaso per gli olii santi, d'argento dorato, che rappresenta molto bene questo tipo, è quello conservato a Santa Maria dei gigli a Colonia. Ma questi non furono i soli tipi, e ci fu varietà di modelli e di materiali: avorio, argento, metallo smaltato.

Un cresimale d'argento della Cattedrale di Avignone del 1511 era smaltato e ornato da tre leoni.

Un bell'astuccio della collezione V. Gay, del principio del secolo XVI è formato da tre cilindri addossati, che hanno ciascuno il proprio coperchio, e sono ricoperti da cuoio stampato e inciso. L'inventario della Sainte-Chapelle del 1575 descrive un'altra scatola per gli olii santi « un vaso quasi rotondo, intarsiato e cesellato, che si chiude dall'esterno con una chiave, per i sacri olii, con tre ampolle e tubi d'argento, rivestiti d'oro ».

La forma della scatola si è imposta in seguito e nei secoli XVII e XVIII si incontrano dei piccoli cofanetti oblunghi che contengono due o tre vasetti. Il coperchio è ricurvo e termina spesso con una piccola croce. I vasetti sono chiusi da una spatola che pesca nell'olio. In seguito, piccoli modelli portatili sono formati da una specie di tubo chiuso da un piccolo coperchio sormontato da una croce.

PARTE QUARTA - REGOLE CANONICHE E LITURGICHE

Regole generali. - Un titolo del Codice di diritto canonico, can. 1296-1306, concerne la sacra suppellettile. A queste disposizioni positive bisogna attenersi per le regole generali e particolari riguardanti i vasi sacri. Alcune sono comuni con la mobilia sacra in genere e basterà qui richiamarle brevemente, altre sono del tutto particolari. Gioverà pure tenere presente il *Rituale* Tit. IX, Benedizioni riservate.

Come tutti gli oggetti dedicati al culto divino, i vasi sacri devono essere conservati con precauzione nella sacrestia, o in altro luogo decente, e non devono servire ad usi profani. Bisogna redigere l'*inventario* e tenerlo aggiornato. Regole precise assicurano la trasmissione di oggetti che appartennero ad un cardinale, ad un vescovo, ad un parroco. Bisogna che il possessore abbia regolato per testamento o con altro atto, seguendo le forme prescritte dalla legge civile, la destinazione di questi oggetti dopo la sua morte, secondo le norme canoniche. L'obbligo di conservarli, e all'evenienza di rinnovarli, si impone gravemente ai vescovi e ai rettori di chiese, così da non restare sprovvisti.

La benedizione e la consecrazione. - Alcuni oggetti sacri non possono servire se non dopo aver ricevuto una benedizione. Questa può essere data da qualsiasi cardinale o vescovo; dagli ordinari del luogo (quindi vicario, prefetto, amministratore apostolico, prelato *nullius*, vicario generale, vicario capitolare), ma solo per il loro territorio nel caso in cui non sono rivestiti della dignità episcopale; i parroci per le chiese ed oratori della propria parrocchia; i rettori di chiese, per la propria chiesa; i sacerdoti delegati allo scopo, nei limiti della giurisdizione avuta; i superiori religiosi e i sacerdoti da essi delegati, ma solo per i loro oratori e per quelli delle religiose loro attinenti.

Alcuni vasi sacri esigono, non una semplice benedizione, ma una consecrazione. Questa non può essere data se non da un vescovo, oppure da un cardinale anche se non ha il carattere episcopale. I vicari e i prefetti apostolici, che non fossero consecrati vescovi, possono nel loro territorio consecrare i vasi da altare, ma solo usando del sacro crisma benedetto da un vescovo.

L'oggetto consecrato o benedetto perde la consecrazione o la benedizione

se viene spezzato o deformato in modo da non poter più servire allo scopo cui fu destinato; così pure se viene impiegato ad usi sconvenienti od esposto a pubblica vendita.

I vasi sacri, quando non contengono le sacre Specie, e i vasetti degli Olii santi non possono essere toccati che da chierici, o da laici che ne abbiano avuto espressa licenza per il loro incarico di sacrestani. I preti e i diaconi soltanto, con la stola, possono toccare i vasi che contengono il SS. Sacramento.

Il calice e la patena. - La destinazione propria del calice è quella di contenere il preziosissimo Sangue di Nostro Signore per la celebrazione della messa. Le rubriche del messale prevedono che si possa mettere in un calice le piccole ostie per la comunione dei fedeli, e così nel Giovedì Santo l'ostia grande prima della riforma della settimana santa (1955) doveva portarsi allo Scurolo (detto pure S. Sepolcro) per l'ufficio dell'indomani, dentro un calice. Con la riforma si usa la pisside.

Rimangono nella liturgia attuale alcune sopravvivenze di usi antichi. Ad esempio, nella messa delle ordinazioni, i nuovi preti tornando dalla SS. Comunione bevono alcuni sorsi di vino non consecrato da un calice, che loro porge uno dei ministri. Così si depongono in un calice le schede di voto dei cardinali ad un conclave.

Nella disciplina attuale il calice dev'essere di metallo prezioso, o almeno d'argento, nella coppa; dorato all'interno; il piede può essere di altra materia solida e decente, bronzo o rame. La S. Sede può autorizzare in casi di necessità, povertà eccessiva di una chiesa, paesi di missione, periodi di persecuzione, ad usare dei calici che non hanno la coppa di metallo prezioso.

I calici devono essere regolarmente provvisti di un nodo, tra la coppa e il piede; le rubriche della messa ne fanno più volte menzione.

Ma un obbligo, per cui non si dànno dispense, è che il calice sia consecrato. Le preghiere che accompagnano questa funzione episcopale, fatta con l'unzione del sacro crisma, richiamano al sacrificio di Melchisedec, figura del sacrificio eucaristico, e alla sepoltura di Cristo.

La *patena* è consecrata insieme al calice, di cui costituisce l'accessorio indispensabile; viene unta essa pure col sacro crisma dal vescovo, il quale richiama nelle preghiere la passione e la sepoltura di N. Signore. La patena dev'essere dello stesso metallo prezioso con cui è fatta la coppa del calice, e dorata almeno all'interno. Il suo uso è quello di portare il pane, nell'oblazione, e di ricevere le sacre Specie al momento della frazione, fino alla comunione. All'infuori di questi tempi, la si depone sotto il corporale, nelle messe semplici; nelle messe solenni il suddiacono la tiene sollevata con onore, sotto il velo omerale. Non è certo che questo rito, come riteneva Mons. Batiffol, abbia per origine gli onori resi al «*sancta*» o particella d'ostia consecrata, che veniva conservata dalla messa precedente quale *fermentum* per significare l'unità del sacrificio. Qualunque sia la ragion d'essere di questo gesto del suddiacono, esso attesta la venerazione che la Chiesa attribuisce ad un vaso sacro, anche se attualmente vuoto. La patena serve pure a versare il sacro crisma in certe consecrazioni.

Se l'interno del calice o della patena perde la doratura, non può più essere usato per il santo sacrificio prima di averlo fatto indorare. Non si può dire per questo che perda la consecrazione, poichè secondo il nuovo codice di diritto

canonico (che deroga su questo punto dalla disciplina anteriore), un calice può essere usato dopo aver ricevuto una nuova doratura. Il calice con il piede legato alla coppa in un solo corpo, perde la consecrazione se il piede e la coppa vengono ad essere separati; se invece le due parti sono appena vitate, non perdono la consecrazione qualora si separino.

La copertura e i lini del calice. - Come l'altare e il tabernacolo, il calice in certi momenti dev'essere ricoperto: quando lo si trasporta dalla sacrestia all'altare, per la messa, viene ricoperto d'un velo dello stesso colore dei paramenti, segnato da una croce, che lo ricopre completamente, o almeno nella parte anteriore.

Oltre il velo, è prescritto il *corporale* per deporvi sull'altare le sacre Specie e i vasi che le contengono.

In altri tempi, quando si offrivano e si conservavano dei pani d'un volume più considerevole, il corporale doveva essere grande quanto l'altare. Lo suppone l'*Ordo romanus I* e lo dice espressamente l'*Ordo VI*. Oggi le dimensioni sono più ristrette, sui 50 cm. quadrati circa. Può essere adorno di un pizzo o dentello, ma all'infuori di una piccola croce sul davanti, non deve portare altro ricamo, che sarebbe molesto allo scopo cui è destinato.

Il corporale si piega in nove quadrati uguali; si suole inamidarlo (ma non troppo!) perchè conservi facilmente la piegatura. E' raccomandabile di avere dei corporali distinti da quelli della messa, per l'esposizione del SS. Sacramento, per il tabernacolo, per la comunione fuori della messa. Ma soprattutto è doveroso che il corporale della messa sia sempre pulito e candido. Fuori dell'uso, il corporale viene piegato e riposto in una *borsa* del colore liturgico.

La *palla*, che serve a ricoprire il calice per preservarlo dalla caduta di polvere o d'insetti, non si distingueva un tempo dal corporale; era un lembo di questo che si levava sul calice, donde l'espressione *corporalis palla*. Oggi la palla è indipendente dal corporale; forma una pezzuola quadrata di 12-15 cm. di lato, in tela inamidata, segnata al centro da una croce e generalmente ornata da un dentello. L'uso francese d'introdurre un cartone entro la doppia tela, per darle maggiore consistenza, non è accettato da Roma, dove la palla non ha altra consistenza all'infuori di quella che le conferisce l'amido. Non è vietato di ornare con ricami la parte superiore della palla, nè che sia di seta o di altre stoffe preziose, ma allora occorre poter separare la parte inferiore, di lino o di canapa, che tocca il calice per poterla lavare ogni tanto.

La palla, come il corporale, dev'essere benedetta. Quando il sacerdote, o il diacono nella messa solenne, deve scoprire il calice, posa la palla all'estremità del corporale oppure sul velo ripiegato del calice. Non ci sono rubriche precise al riguardo.

Il *purificatoio* è un lino destinato ad asciugare il calice. E' piegato per lungo e ricade ai lati del calice, il che fa supporre che sia più lungo che largo. Lo si può ornare all'estremità d'un bordo o d'un dentello. Non è benedetto.

Per parare il calice si segue questo ordine. Prima si dispone sul calice il purificatoio, ricadente dai due lati; sopra si mette la patena con l'ostia da consecrare e si ricopre con la palla; da ultimo si stende sopra il velo, ricoperto dalla borsa con dentro il corporale.

I corporali, le palle, i purificatoi che hanno servito per il santo sacrificio,

non devono essere toccati se non dai chierici o dal laico che ne ha ricevuto l'autorizzazione. Non devono essere lavati da laici, fossero pure religiosi, se non dopo essere stati purificati da un chierico in sacris. Il Pontificale, all'ordinazione dei suddiaconi, prescrive come devono essere lavati. L'acqua dell'abluzione viene gettata nel sacrario o sul fuoco.

La pisside e l'ostensorio. - La pisside, destinata a contenere le ostie consecrate, deve avere, come il calice, la coppa d'oro o d'argento dorato all'interno. Il piede non è necessario sia di metallo prezioso, ma è previsto dalle rubriche sia munito d'un nodo a metà altezza. Il coperchio dev'essere mobile, pratico, sormontato da una croce. E' raccomandabile che tenga bene la chiusura e non sgusci via quando si ripone o si prende la pisside dal tabernacolo. E' bene avere una pisside più piccola per la comunione agli ammalati e che sia ben curata nella forma, quando si riduce alle dimensioni d'una scatoletta tonda.

La pisside dev'essere benedetta. Quando la si ripone nel tabernacolo, con le sacre Specie, va ricoperta d'un velo di seta bianco e posata su di un corporale spiegato. Coperchio e velo, nel fare la santa comunione, si depongono fuori del corporale. Quando una pisside è vuota, non la si porta in sacrestia nè vi si depongono nuove ostie se non dopo averla purificata con cura dai frammenti.

Si può dare la benedizione del SS. Sacramento con la pisside. Si apre la porticina e si lascia esposta la pisside ricoperta dal velo, senza metterla sull'altare e tanto meno su d'un trono. Il sacerdote la prende nel tabernacolo e la pone sull'altare solo al momento della benedizione.

Circa l'*ostensorio* per l'esposizione e la benedizione solenne, notiamo che propriamente viene considerato come vaso sacro soltanto la lunetta che porta l'Ostia. Tale lunetta dev'essere d'oro o di argento e va benedetta; quantunque il Rituale comporti in appendice anche una benedizione per l'ostensorio. Non ci sono prescrizioni liturgiche per le altre parti dell'ostensorio, quindi può assumere grande varietà di forme, come si può vedere dalla storia. Per la riposizione dell'Ostia santa nel tabernacolo, dopo l'esposizione, si può svitare la teca di vetro portante la lunetta, oppure trasportare la lunetta in una teca di metallo dorato, ma non riporre in blocco l'ostensorio nel tabernacolo.

I vasi degli olii santi. - Possono essere di argento, di stagno o di metallo lucido. Devono portare una sigla che distingua bene le tre specie diverse e non è vietato riunirli in una scatola comune, per maggiore comodità purchè si eviti ogni rischio di confonderli. Ad evitare di rovesciarli, nel trasporto, si suole mettere un po' di cotone che s'imbeva di olio e dia al ministro la piccola quantità necessaria alle unzioni.

I vasi contenenti i sacri Olii devono essere riposti in un luogo decente e onorevole, in sacrestia, nel battistero, o in un armadio presso l'altare. In questo caso non devono essere ricoperti di alcun velo che sembri ad un conopeo. Per toccare i vasi che contengono gli Olii sacri valgono le stesse regole riguardanti i vasi sacri vuoti.

BIBLIOGRAFIA. — Rimandiamo alle voci *Calice, Pisside, Ostensorio,* ecc. delle Encicl. e Dizionari citati nella bibliografia generale. - M. Righetti, *Storia liturgica,* I, pp. 461-487, 1950. *Quaderni di arte sacra* editi dalla Scuola Beato Angelico, Milano. *Arredi sacri tedeschi; Moderna oreficeria tedesca. L'art sacré,* 9-10, 1955, *L'orfévrerie sacré.*

X
LE VESTI LITURGICHE

Per celebrare la messa il sacerdote indossa sopra la propria veste talare un abito speciale, composto dall'amitto, camice, cingolo, manipolo, stola, e pianeta. Nelle messe solenni i vescovi (e i prelati e gli abati che abbiano il privilegio dei pontificali) aggiungono a questi paramenti i calzari, i sandali, i guanti, la tunicella, la dalmatica e la mitra; in alcuni casi gli arcivescovi aggiungono il pallio. Nelle messe solenni il diacono porta sul camice il manipolo, la stola e la dalmatica, e il suddiacono soltanto il manipolo e la tunicella; nelle messe pontificali solenni il prete-assistente porta il piviale.

Questi diversi paramenti sono pure indossati, secondo regole precise, nelle altre funzioni liturgiche, dall'officiante e dai suoi ministri. D'altro canto alla messa e nelle diverse funzioni, gli altri membri del clero indossano la cotta e il rocchetto (con la cappa magna o la mozzetta o la mantelletta) e si coprono con la berretta.

Dei singoli abiti liturgici tratteremo brevemente la storia, l'uso e ne descriveremo la forma attuale.

CAPITOLO PRIMO. - L'ABITO LITURGICO IN GENERALE

§ 1. *L'abito liturgico fino al* IX *secolo.*

« I paramenti sacerdotali, scriveva Walafrido Strabone, poco prima dell'850, hanno acquistato per successivi sviluppi la bellezza che essi ora posseggono: nei primi tempi infatti si celebrava la Messa con l'abito ordinario ». Con lui anche i liturgisti carolingi enumerano come parti dell'abito liturgico: l'amitto, il camice, il cingolo, il manipolo, la stola, la tunicella, la dalmatica, la pianeta, i sandali con le calze e il pallio, tutte parti che derivano in grado diverso, dall'abito portato dalle persone di alta società negli ultimi tempi dell'impero romano (dal III al V secolo). Da un lento adattamento di questo abito alle usanze del culto e nel tempo stesso dal suo abbandono da parte dei laici, sono nati i paramenti liturgici.

Uso di vestiti speciali per il clero. - Al principio del III secolo, Tertulliano condanna e Clemente d'Alessandria consiglia un abito speciale per la preghiera: l'idea di Clemente prevarrà almeno per quanto riguarda il clero. Alla fine del IV secolo, S. Gerolamo si appoggia sull'Antico Testamento per raccomandare l'uso di vestiti speciali per celebrare i misteri sacri. Durante lo stesso secolo, la nuova onorifica situazione del clero si accentua qua e là con l'uso di vestiti di lusso, e in Oriente con l'adozione di insegne speciali: « l'*omophorion* » per i vescovi e « l'*orarium* » per i diaconi.

Anche a Roma, dove non si vuole nessuna singolarità nel vestito, e dove Celestino I scrive che « i vescovi devono distinguersi dal popolo per la dottrina e non per i vestiti », dove il Sacramentario Leoniano (consacrazione dei vescovi) non conosce nessun vestito liturgico e volge in allegoria i precetti, riguardanti i vestiti dell'Antico Testamento, e dove l'identità dell'abito ecclesiastico e dell'abito civile durerà ancora fino al sec. VIII, si crea a poco a poco un abito liturgico. Il pallio, la dalmatica, la « *mappula* », i « *campagi* » sono considerati e rivendicati come insegne proprie del papa e del suo clero; ed un decreto, riportato dal *Liber Pontificalis* sotto il nome di Stefano I, ci informa che al principio del VI *secolo* « i sacerdoti non devono servirsi dei vestiti sacri che in chiesa ». Quindi a Roma c'erano al principio del VI secolo dei vestiti esclusivamente riservati alle solennità liturgiche; ciò che li distingueva dai vestiti usuali non era il loro taglio, ma la loro destinazione esclusivamente cultuale.

Estensione e determinazione di questo uso. - L'evoluzione era ancora più marcata presso le altre chiese d'Occidente. Fin dal 563 l'*orarium* è considerato in Spagna come l'insegna dei diaconi; il concilio di Toledo del 633 ci informa che le insegne dei vescovi (*orarium*, anello e pastorale) dei sacerdoti (*orarium* e pianeta) e dei diaconi (*orarium* e casula) venivano loro consegnate in forma solenne davanti all'altare nel corso della loro ordinazione. In Gallia la seconda lettera attribuita a S. Germano di Parigi (VI-VIII secolo) considera come strettamente liturgici i paramenti da essa citati (pallio episcopale, pianeta e manipolo, stola e camici diaconali), dando a tutti un significato mistico.

La riforma carolingia non solo estese l'usanza dell'abito liturgico romano, ma ne modificò anche il carattere. Le usanze gallicane trasformano la concezione puramente romana dei paramenti, e anche il loro impiego; inoltre questi paramenti, di cui non si conosce più la vera origine, ricevono da Amalario e da Rabano Mauro un significato mistico e spirituale; infine, lungo il sec. IX, diventa obbligatorio farli benedire prima di servirsene. D'ora innanzi i paramenti liturgici saranno dei vestiti « sacri ».

§ 2. *L'abito liturgico dal* IX *secolo in poi.*

Creazioni dal IX al XII secolo. - Ma il periodo creativo della storia dei paramenti non è ancora chiuso, e si prolunga ancora. Nel corso del IX secolo appare il piviale, e il rocchetto comincia già a distinguersi dal camice, come farà la cotta due secoli più tardi. Ma il fatto notevole è questo: che tutti gli altri nuovi paramenti sono paramenti episcopali; in questo vediamo il riflesso

dell'accresciuto potere dei vescovi e del posto d'onore che essi occupano nella gerarchia feudale. Nel secolo x i calzari e i sandali sono ad essi riservati, e poi ecco apparire i guanti, il succintorio, il razionale ed infine la mitra.

Nel secolo xii incontriamo le prime regole sui colori, ultima creazione che arricchisce il vestiario liturgico.

Bisogna inoltre notare che, salvo la mitra e il rocchetto, questi paramenti non hanno la loro origine a Roma: ciò è dovuto al fatto che la fioritura liturgica nel medioevo avviene piuttosto nelle grandi cattedrali e nei monasteri che non a Roma, dove il soggiorno del papa è intermittente e la sua autorità non è sempre rispettata.

Trasformazioni. Uso della seta. - Se il secolo xii segna la fine del periodo creativo del vestito liturgico, esso però non segna la fine della sua storia: perchè da allora comincia, e dura fino ai nostri giorni, una serie di trasformazioni (nelle quali si nota spesso una divergenza tra l'Italia e il resto della Chiesa latina), delle quali bisogna dare un'idea generale, dopo qualche indicazione sulla materia e la decorazione dei paramenti.

Per le sottovesti liturgiche (amitto, camice, rocchetto e cotta) la tela di lino è sempre stata la materia usuale. Per le altre vesti, l'uso della seta, forse già conosciuto prima del secolo viii, ai tempi carolingi è così diffuso che il Vescovo di Soissons, Ricolfo, esige che i suoi sacerdoti abbiano « una pianeta di seta ». Queste stoffe sontuose, che prima provenivano dal medio o dall'estremo Oriente, poi dalla Spagna e dalla Sicilia musulmana, nel secolo xiii vengono fabbricate in Italia, e poi in Francia ed in Germania. Il raso appare verso il secolo x; i damaschi sono comuni nel secolo xiii e i velluti nel xiv e soprattutto nel xv.

I motivi ornamentali di questi tessuti non avevano alcun significato religioso, oppure si riallacciavano ai miti e ai culti orientali; i tessuti ad emblemi cristiani, originari di Lucca, non furono mai diffusi. Si utilizzarono sempre delle sete di uso corrente.

Pizzi e ricami. - L'arte del pizzo, apparsa nel secolo xvi, fu ben presto usata per ornare camici e rocchetti... Disgraziatamente, nel secolo xviii e soprattutto nel xix, i pizzi (spesso pizzi di cotone) hanno ridotto troppo spesso i camici e i rocchetti a delle piccole casacche senza grazia, nelle quali l'ornamento supera l'essenziale.

Per ornare le sopravvesti, specie la cappa e la pianeta, si è fatto ricorso a diversi procedimenti: dapprima all'uso di galloni stretti, e, a partire dal secolo xiv, di galloni larghi ad imitazione dei ricami. Il Medioevo usava anche la pittura, sola o associata al ricamo, ma soprattutto usò, e spesso con un gusto squisito e una ricchezza sorprendente, quest'ultimo procedimento: ricami in oro liscio, ricami a fogliami, a storie, a personaggi isolati, ecc.... A partire dal secolo xvi i motivi e la tecnica sono press'a poco gli stessi usati per abiti non religiosi.

Evoluzione delle forme. - L'evoluzione dell'abito liturgico a partire dal sec. xiii si può riassumere in poche parole: a causa, spesso, della pesantezza delle stoffe ricche (broccati e velluti) e dell'importanza data alla decorazione, e per la ricerca di una maggiore comodità, si abbandonarono, prima lentamente, poi più rapidamente, a partire dal secolo xvi, le forme ampie per ricorrere a

forme corte e strette. Bisogna fare delle eccezioni, che denotano la influenza dei gusti decorativi di ogni epoca: si sono avute delle mitre alte come torri, dei cappucci di piviali che si rovesciavano sulle spalle in modo ampio, dei manipoli e delle stole a forma di palette unite da nastri.

Il periodo dal 1700 al 1850 segna la completa decadenza del costume liturgico.

Ma da alcuni anni assistiamo ad un vasto rifiorire di studi e di realizzazioni nel campo dei sacri paramenti. Si vuol ridonare all'abito liturgico quella forma che meglio esprima il suo carattere di « veste » e di « veste sacra ». E pertanto, nella confezione di nuovi abiti liturgici, si suggerisce che vengano rispettate cinque doti, secondo una gerarchia di valori che si esprime in quest'ordine: funzionalità, buon gusto, resistenza, ricchezza, effetto. In questo senso lavorano in Italia l'*Apostolato liturgico* di Genova, la Scuola Beato Angelico di Milano, *Presbiterium* di Padova e le Pie Discepole del Divin Maestro di Alba e altri istituti religiosi, aperti al rinnovamento liturgico.

Abbandonate le forme troppo stilizzate, la pianeta torna ad acquistare l'ampia linea della casula antica; lo stesso dicasi della dalmatica e della tunicella. Il piviale ritrova la forma di ampio mantello processionale col cappuccio rimesso al suo posto. E così dicasi delle altre vesti e sottovesti liturgiche.

Senza giungere a forme troppo ardite, anche se eleganti e di fine gusto — quali si possono vedere nel volume di Suor M. Augustina Fluerer, - *Paramente,* Zurigo —, ci pare che le suddette scuole italiane, come del resto parecchie altre scuole all'estero, quando non indulgono a ragioni commerciali, riescono a confezionare dei lavori veramente apprezzabili e degni della nostra migliore tradizione artistica e liturgica.

Si tratta di educare anche il gusto dei committenti.

§ 3. *I colori liturgici.*

Uso attuale. - L'uso romano, dopo il XVI secolo, prescrive l'impiego esclusivo di cinque colori: bianco, rosso, verde, violetto e nero. Il colore rosa è facoltativo, il bleu è permesso in qualche chiesa per le feste della Madonna. Non si può usare un colore al posto di un altro, ed ogni stoffa deve avere un colore dominante che ne fissi l'impiego, mentre non sono prescritti nè proibiti toni o sfumature; qualunque colore può essere usato dal punto di vista liturgico, se non dal punto di vista estetico, per la decorazione dei paramenti stessi. La regola dei colori riguarda soltanto la stola, il piviale, la dalmatica, la tunicella, la pianeta, il manipolo, come pure i guanti, le calze e le scarpe del vescovo. I paramenti in stoffa d'oro o d'argento sono permessi soltanto « per la loro ricchezza »; la stoffa d'oro può supplire il bianco, il rosso e il verde, quella d'argento solo il bianco.

Il colore *bianco* è usato nelle feste di Nostro Signore (salvo quelle riguardanti circostanze o strumenti della Passione), in tutte le feste della Madonna, degli Angeli, dei Confessori, delle Vergini, delle vedove, della Dedicazione della chiesa, per la festa di Ognissanti, per la messa degli sposi...

Ci si serve del *rosso*: a Pentecoste, nelle feste del Preziosissimo Sangue degli strumenti della Passione, degli apostoli e dei martiri...; il *verde* viene usato nell'officiatura domenicale e feriale del tempo dopo Pentecoste e dopo l'Epifania; il *violaceo*, durante l'Avvento e la Quaresima, nelle vigilie con digiuno, nella

festa dei Santi Innocenti e in numerose messe votive di penitenza o di supplica. Il *nero* serve il Venerdì Santo, negli uffici e nelle messe per i defunti. Il *rosa* può sostituire il violetto nella III domenica d'Avvento e nella IV di Quaresima.

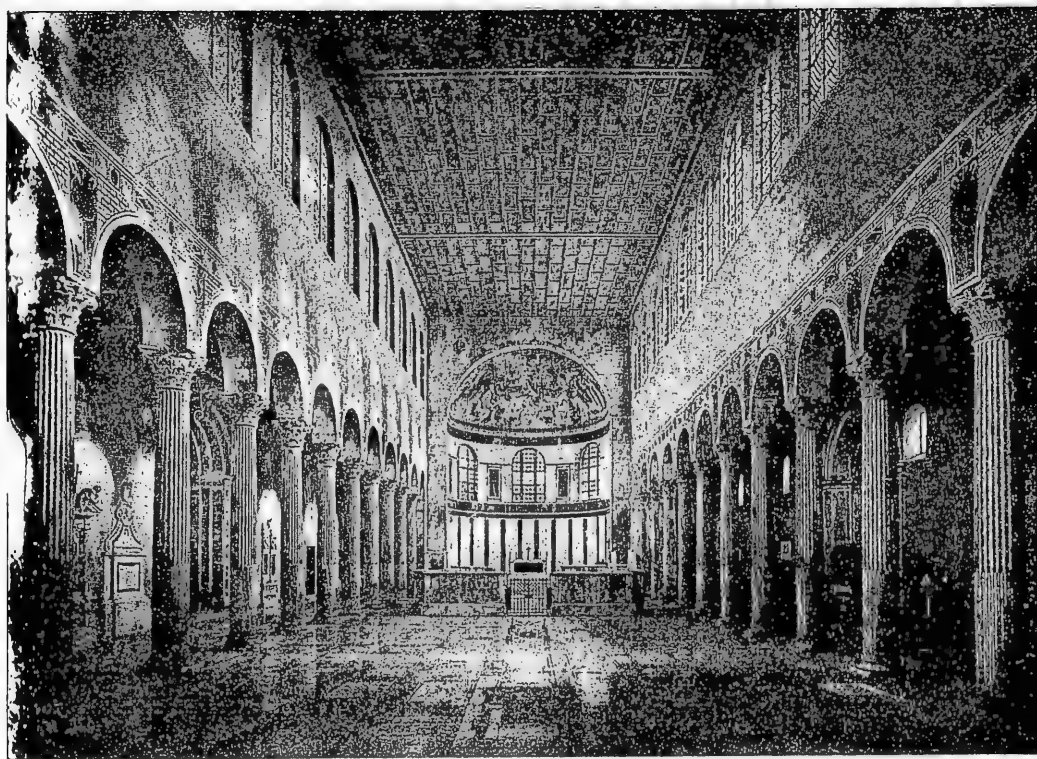
Note archeologiche. Le prime regole sui colori. - Soltanto nel secolo IX appare qualche germe di una futura regolamentazione dei colori, e bisogna attendere fino al secolo XII per constatare l'esistenza di regole, che fissino l'uso liturgico dei diversi colori.

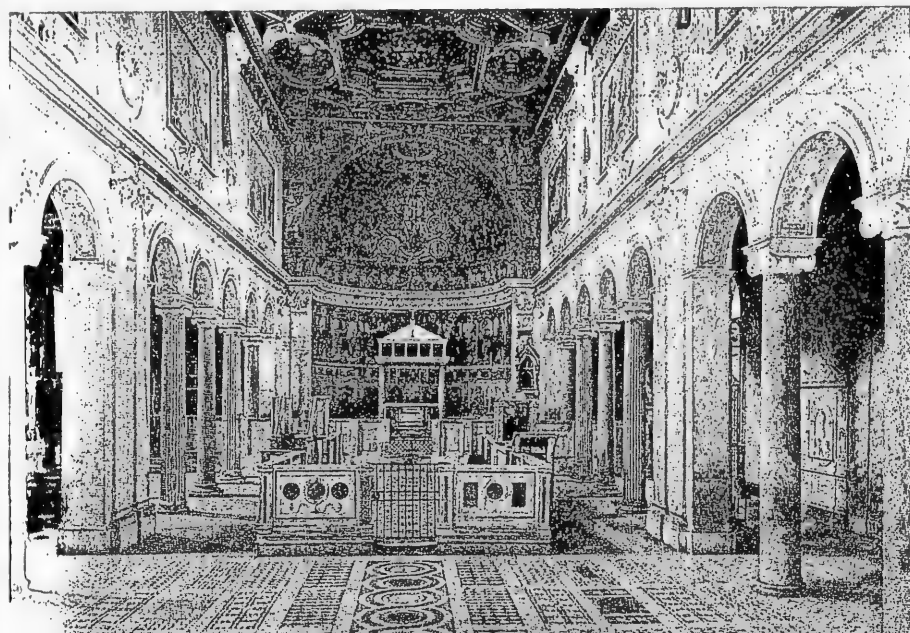
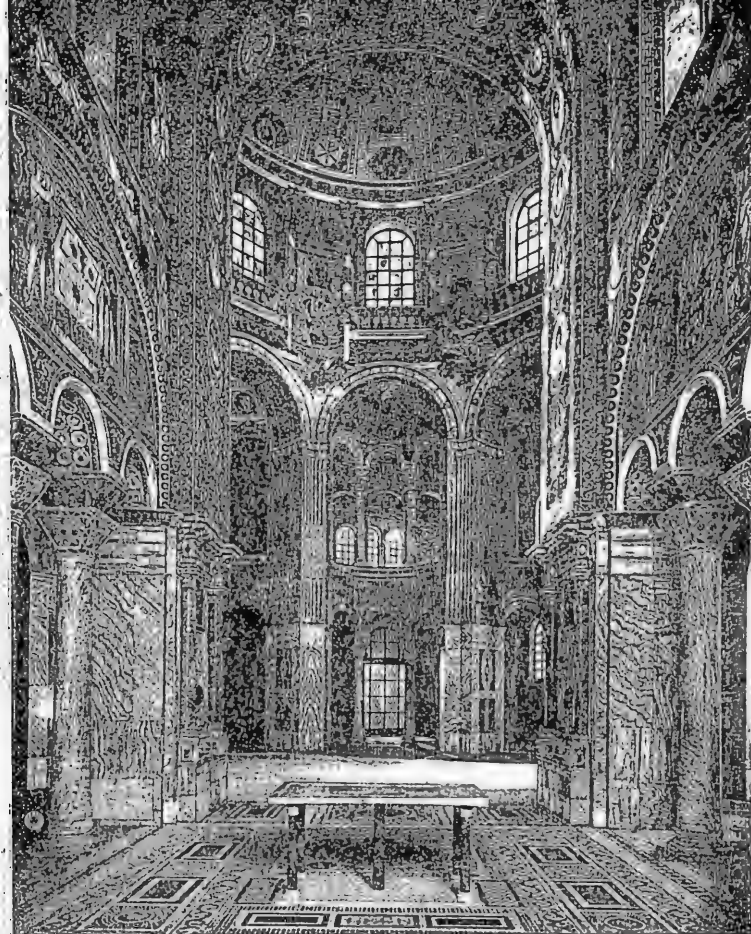
La più antica regola è quella dei Canonici di Sant'Agostino, che espletavano il servizio nella chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme, anteriore senza dubbio al 1187. Ma ben più importante è quella riportata dal trattato sulla messa (*De sacro altaris Misterio*) di Innocenzo III, poichè essa è alla base delle attuali usanze. I termini stessi, di cui si serve il grande liturgista, dimostrano che non c'è nulla di inventato, e che egli non fa che descrivere l'uso corrente di Roma, benchè non sempre esso concordi con il suo gusto personale. « Ci sono, scrive, quattro colori principali, con i quali secondo il carattere proprio del giorno, la Chiesa romana distingue i paramenti: bianco, rosso, nero e verde ». Cita poi i giorni e il motivo del loro uso, in questo modo: all'Epifania ci si serve del bianco « a causa dello splendore della stella », alla Purificazione « a causa della purezza di Maria »; si adopera il rosso per gli Apostoli e i Martiri « a causa del sangue della loro passione », e a Pentecoste « per le lingue di fuoco ».

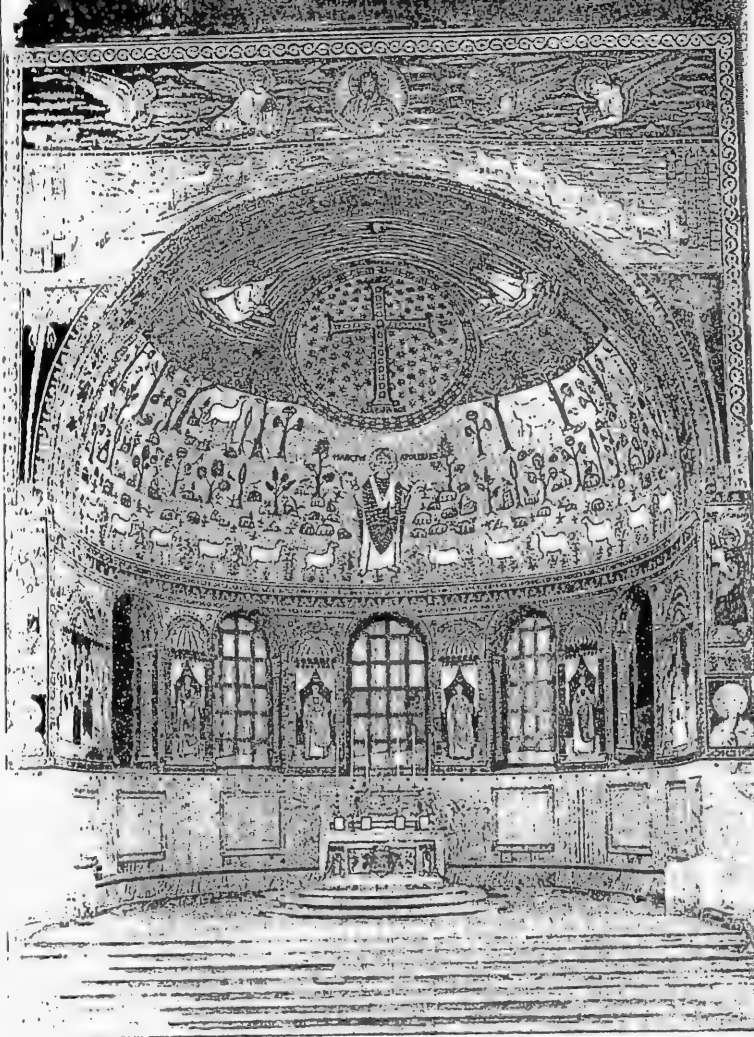
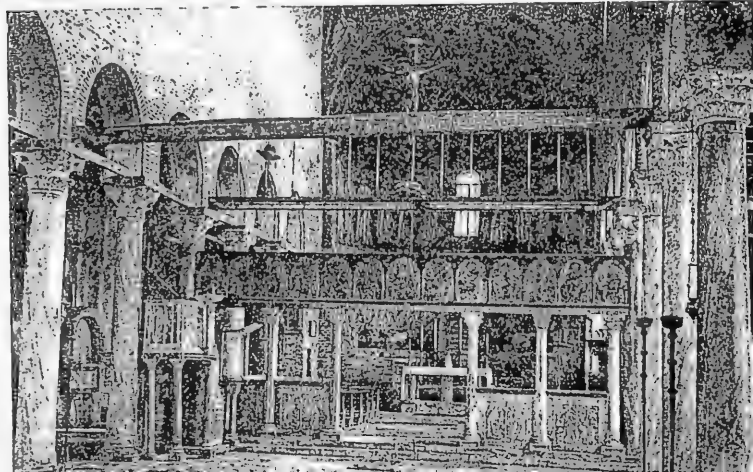
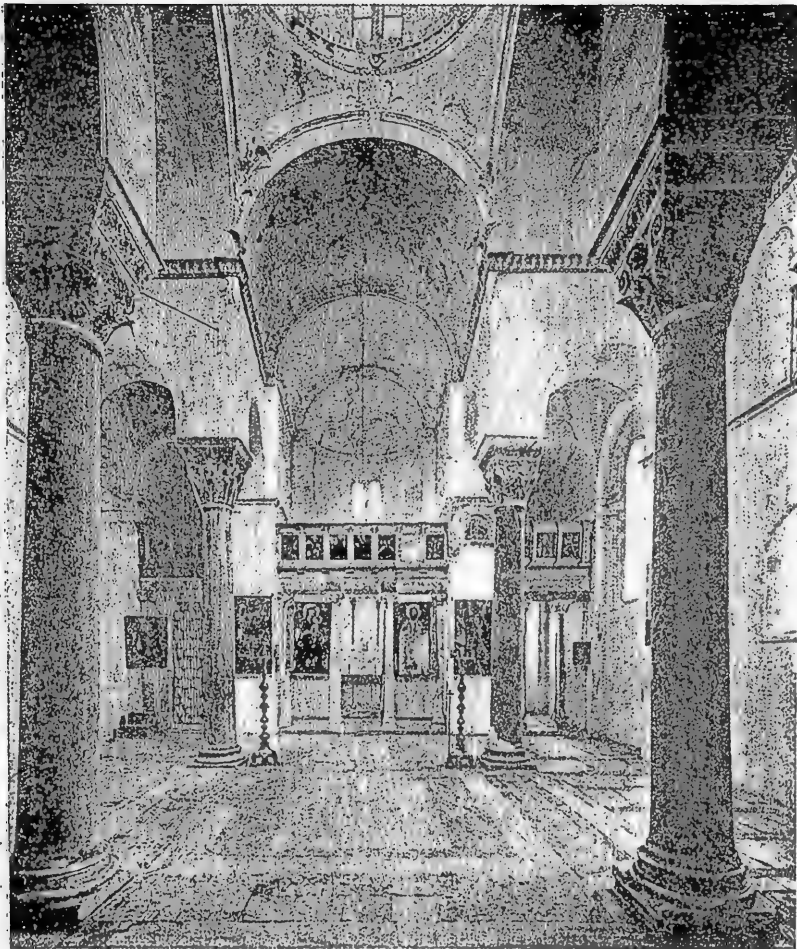
E' il simbolismo che ha creato la regola, o meglio le regole dei colori: poichè, avendo ogni festa dei caratteri molteplici, era inevitabile che non venisse adottato dappertutto lo stesso senso e quindi il medesimo colore. Notiamo anche che per Innocenzo III non ci sono che tre colori che abbiano un significato diretto: il bianco; il rosso; il nero; il viola non è che una varietà del nero e il verde è un colore intermedio senza significato speciale.

Durando di Mende riporta le indicazioni del papa con qualche modifica: egli indica il verde per le domeniche dopo l'Epifania e dopo Pentecoste, facendo riferimento per questo colore al Cantico dei Cantici (4, 14). Per quanto riguarda il viola, esso è più usato che non cinquant'anni prima, e Durando vede in esso un ricordo delle lividure di Cristo.

Variazioni nell'uso. - Esisteva dunque alla fine del secolo XII un canone romano dei colori, quasi conforme a quello del Messale di S. Pio V, al quale si avvicinano sempre più il *Rationale* di Durando e gli ultimi Ordini Romani. La sua esistenza però non ha impedito la comparsa di usi diversi che si conservarono fino a S. Pio V e anche fino ai nostri giorni.

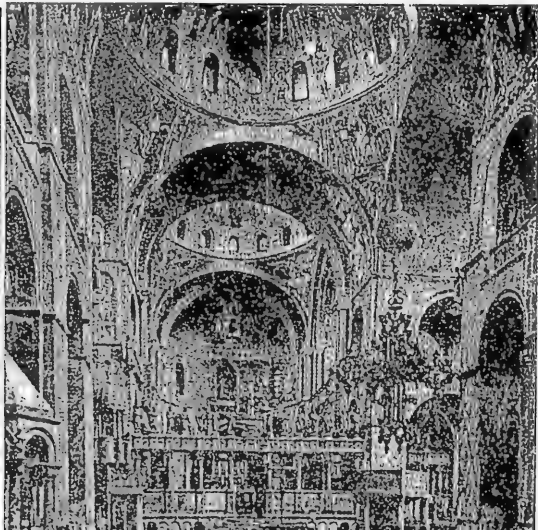
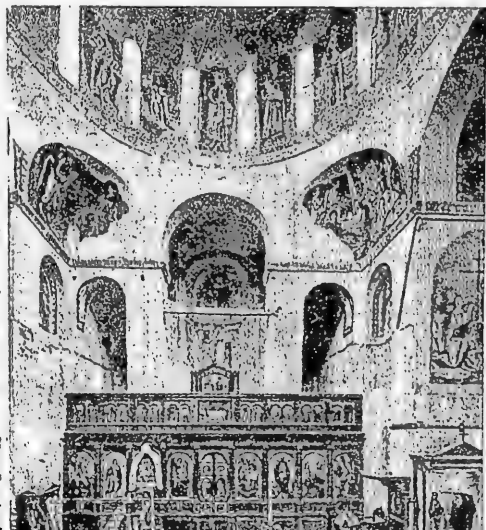
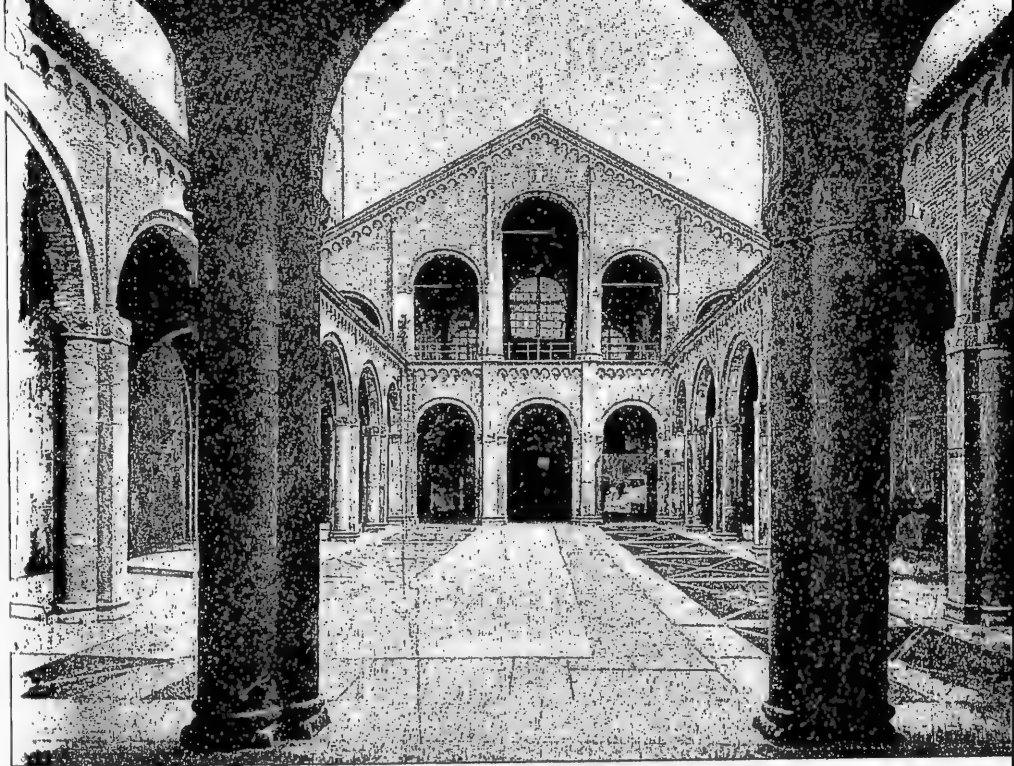
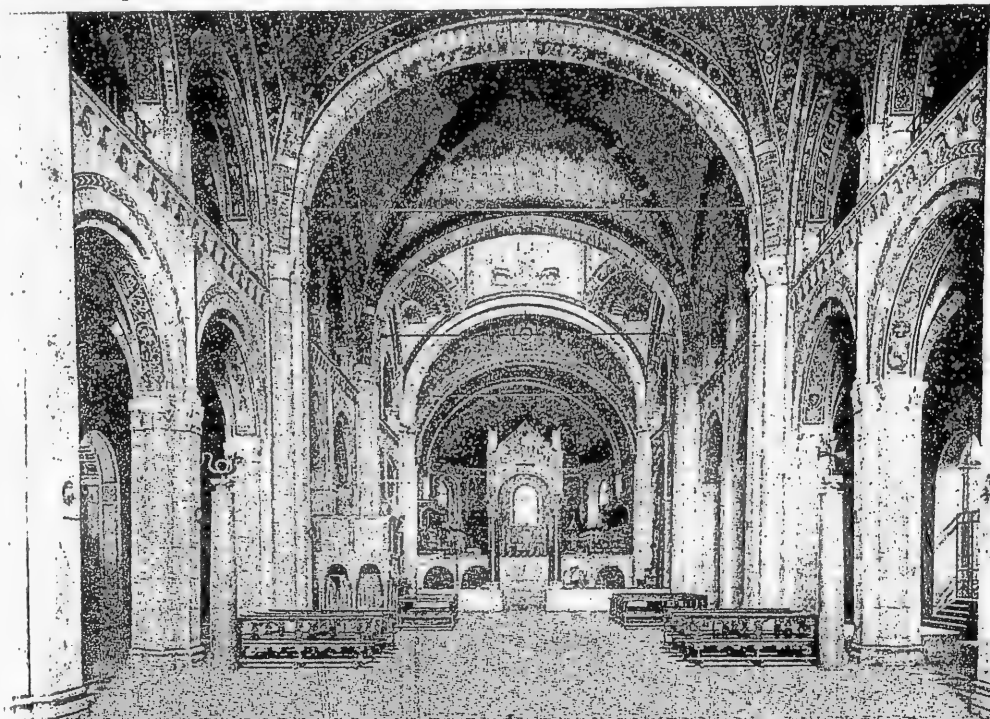
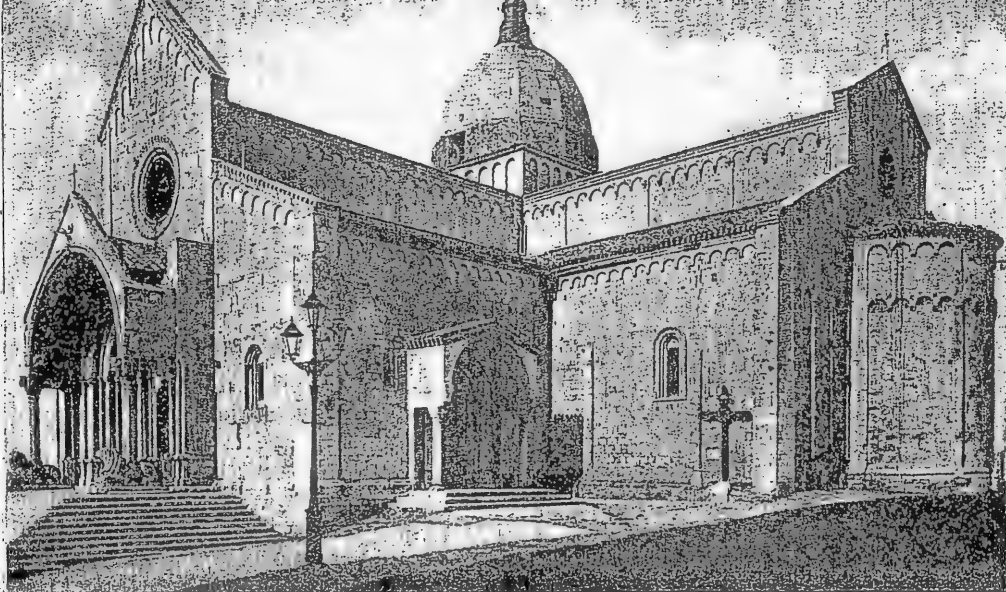
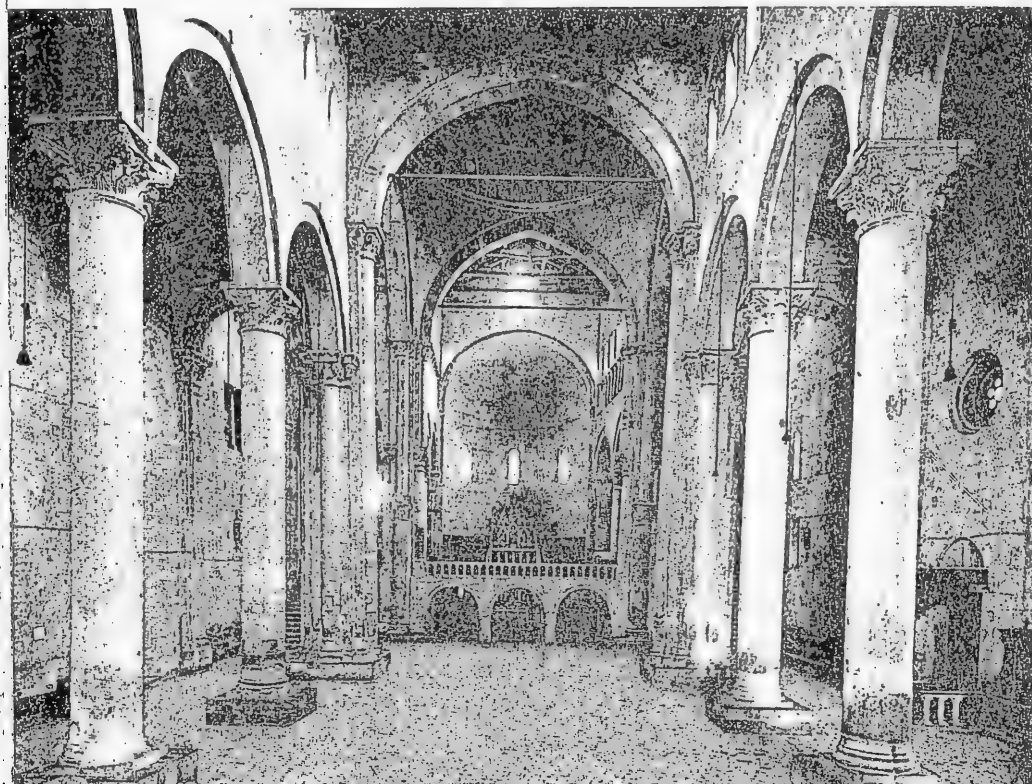
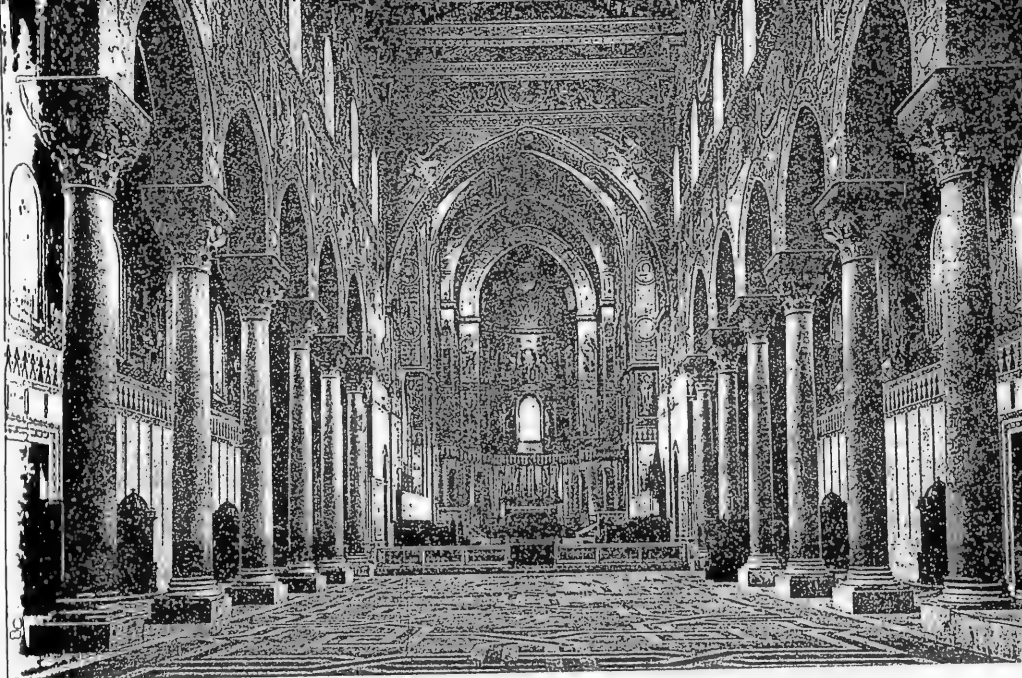
D'altronde l'accettazione comune dei canoni dei colori non risale che al secolo XIV, e molto tempo ancora dopo quest'epoca le piccole chiese usavano i paramenti più secondo le loro ricchezze e il loro buon gusto che non secondo il loro colore. Se la scelta dei colori si fece in un primo tempo per le grandi solennità secondo un simbolismo preciso, la varietà dei colori è più marcata per le feste secondarie. Bisogna infine notare che l'uniformità dei colori non si estese sempre alle diocesi, perchè le cattedrali e le collegiate si distinguevano spesso dalle altre chiese. Per esempio a Parigi, il Cerimoniale del Cardinale di Noailles (1703) prescrive, per l'ottavario dell'Epifania, il giallo a Notre-Dame e il bianco altrove.

S. Sabina - Roma: v sec.: Conserva la purezza strutturale dell'antica basilica latina.

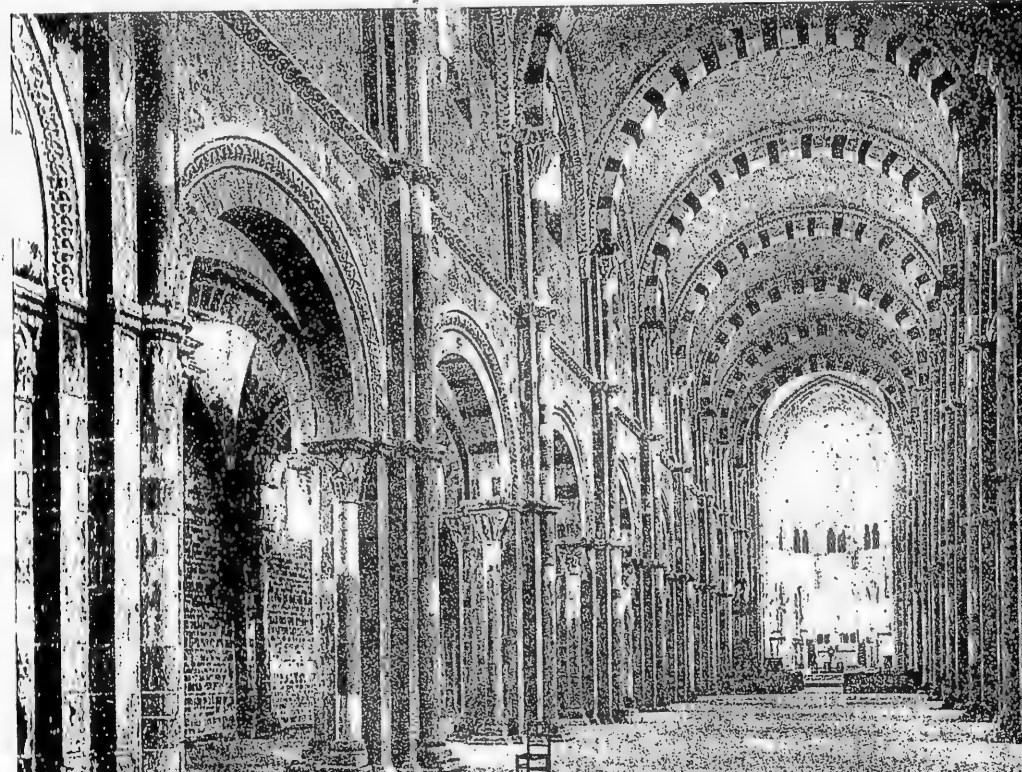
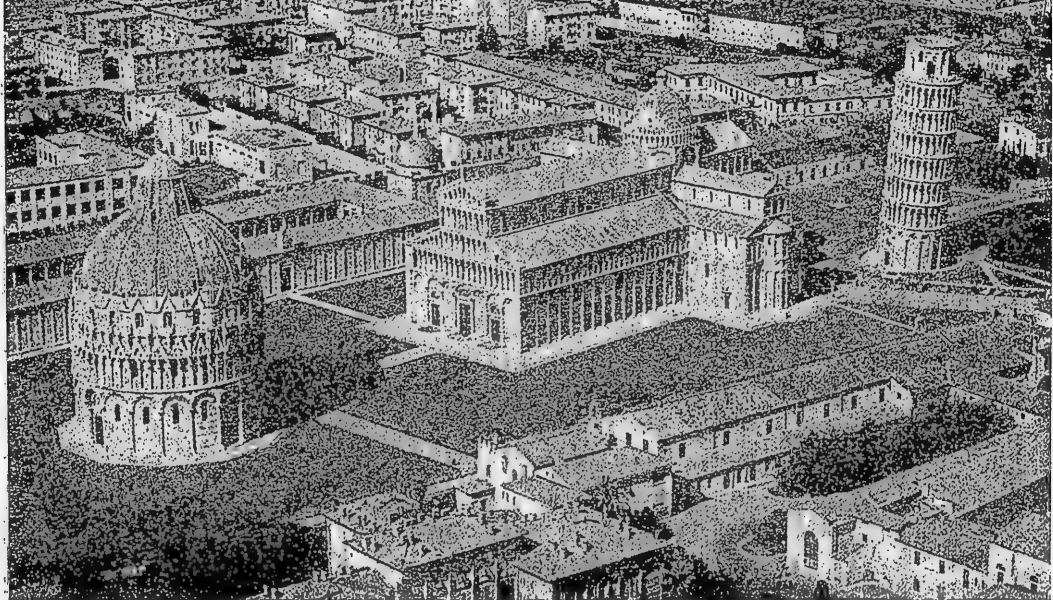
S. Clemente - Roma XII sec.: Conserva l'antico complesso del servizio liturgico: l'altare sulla confessione del Martire, la cattedra coi seggi dei presbiteri nel catino absidale, i due amboni e il recinto della schola cantorum.

San Vitale - Roma, VI sec. Struttura bizantina in gioco di archi e fulgore di mosaici.

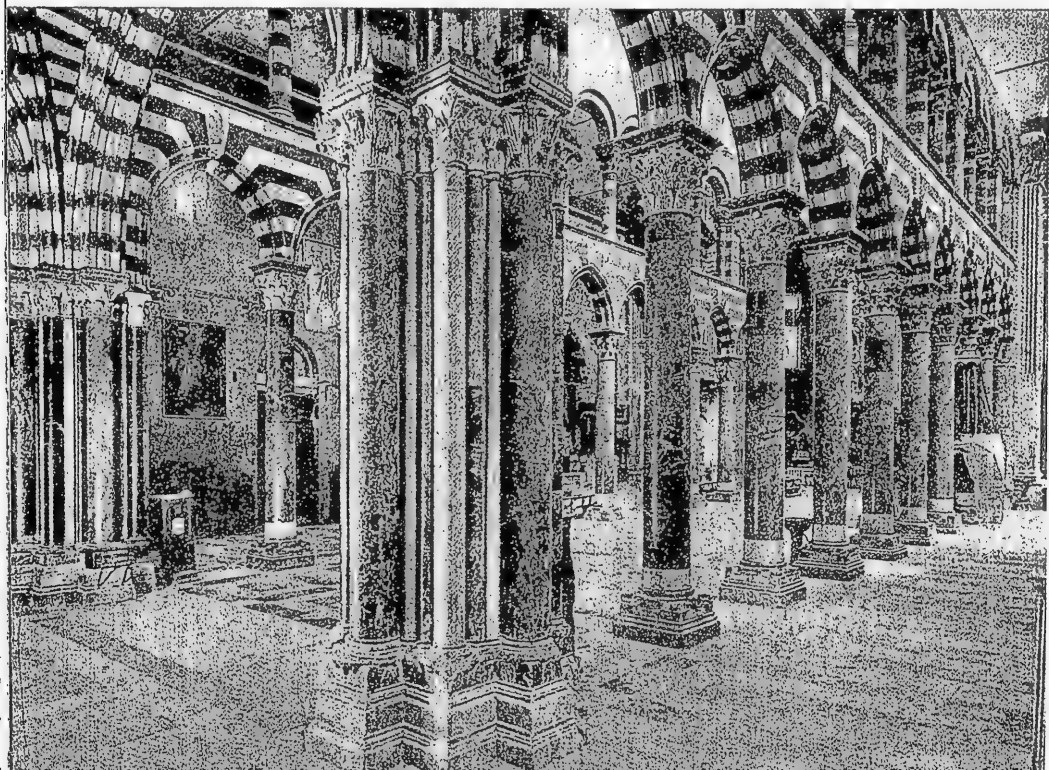
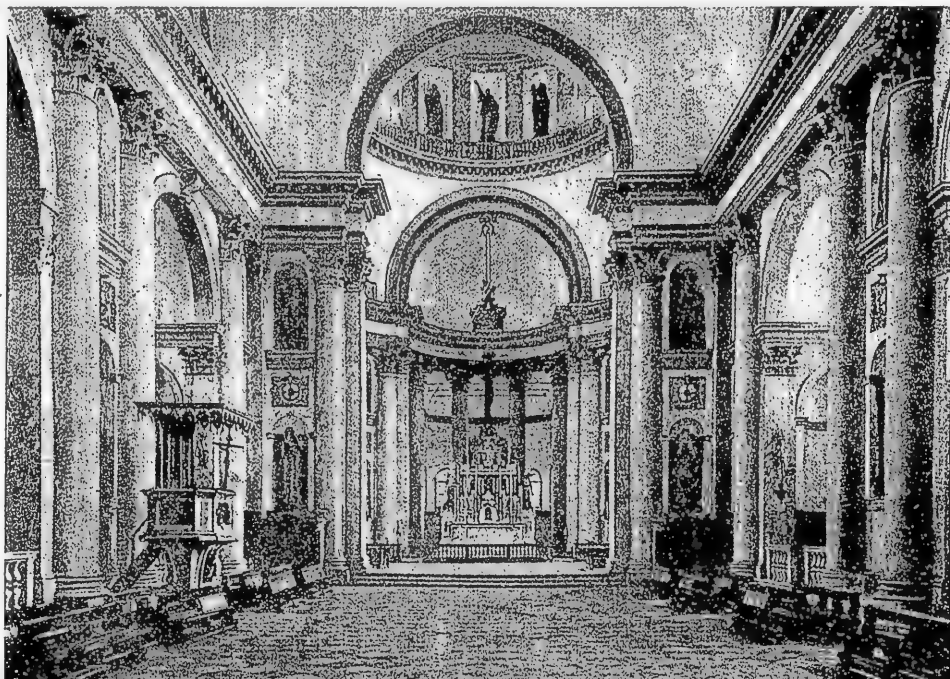
S. Costanza - Roma V sec. Tipo di piccolo tempio a impianto circolare.

S. Apollinare in classe -
venna - VI sec. Si noti l'
postazione absidale:
Cristo glorioso e dalla
croce la grazia fluisce
anime mediante la Chi

Torcello - Chiesa a impi
to basicale del VII sec. r
novata nel IX. Osservare
la semplicità dell'altare
l'iconòstasi d'uso bizanti

in alto: Monastero di S. Luca Chiesa della Theotokos (sec. XI).

sotto a sinistra: Monastero di Dafni (sec. XI).

a destra: S. Marco di Venezia (sec. XI-XII).

Nel ritmo curvilineo delle strutture levitate dai colori dei mosaici la chiesa bizantina è tutta magnificente spiritualità come le sue icone preziose e ieratiche.

S. Ambrogio - Milano. Sull'antica basilica ambrosiana fu costruita l'attuale tra il IX e l'XI sec.

San Ciriaco - Ancona, XII-XIII sec. Armonie di masse, sull'impianto a croce greca.
S. Maria di *Arezzo,* XII-XIII sec. Saggio di pieve romanica

in alto: Duomo di Monreale (sec. XII).

sotto: Chiesa della Maddalena di Vezelay (Borgogna) sec. XII.

in alto: Veduta aerea del Duomo di Pisa (sec. XI-XII). Tipico esempio di cittadella sacra quale troviamo frequentemente nell'Italia dell'età comunale. Attorno alla Cattedrale, la Torre campanaria, il Battistero, il Camposanto.

sotto: Duomo di Genova, interno. (sec. XIII). Transizione romanico-gotico.

L'universalità della Chiesa di Roma espressa mirabilmente nella Basilica di S. Pietro con la cupola librata nel cielo quale immensa tiara. - Chiesa del Redentore di Palladio - Venezia (sec. xv

in alto: Chiesa del Gesù del Vignola e G. Della Porta - Roma (sec. XVI), prototipo di chiesa della riforma cattolica: la chiesa barocca.

sotto: La Sapienza del Borromini - Roma (sec. XVII), fantasia e ardimento a servizio della Chiesa.

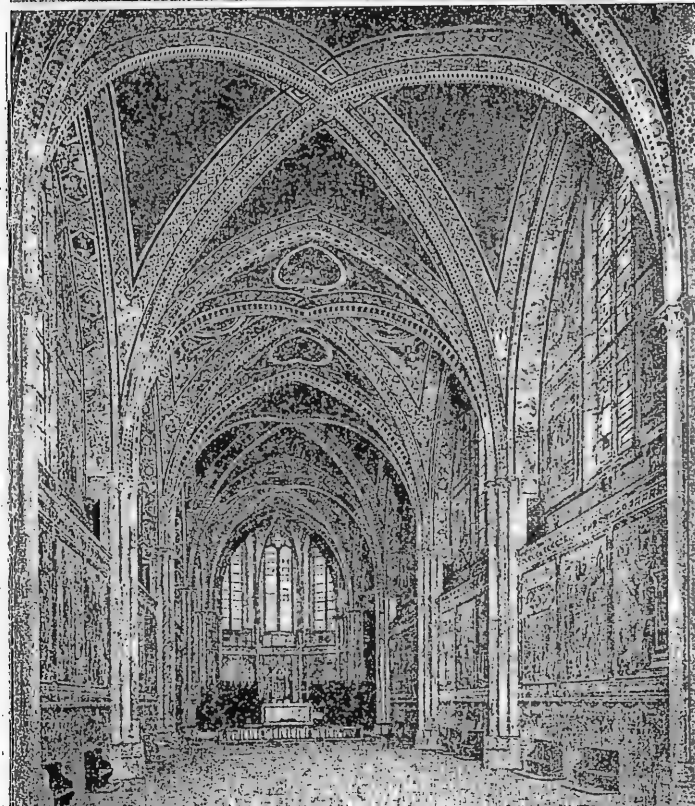
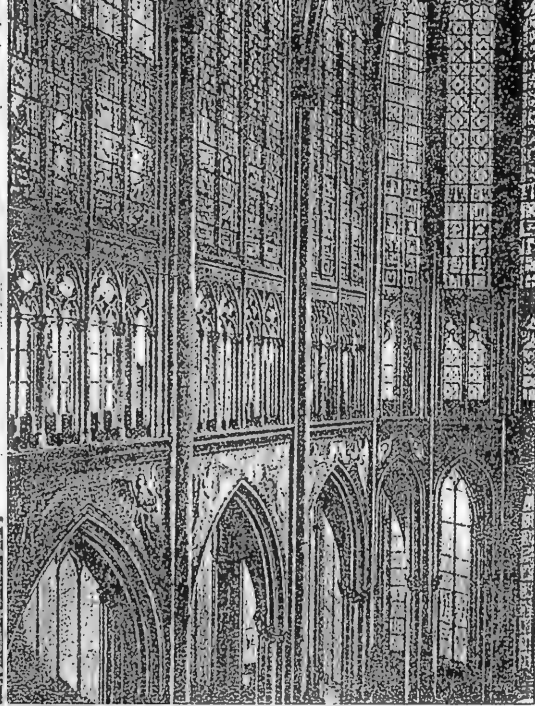
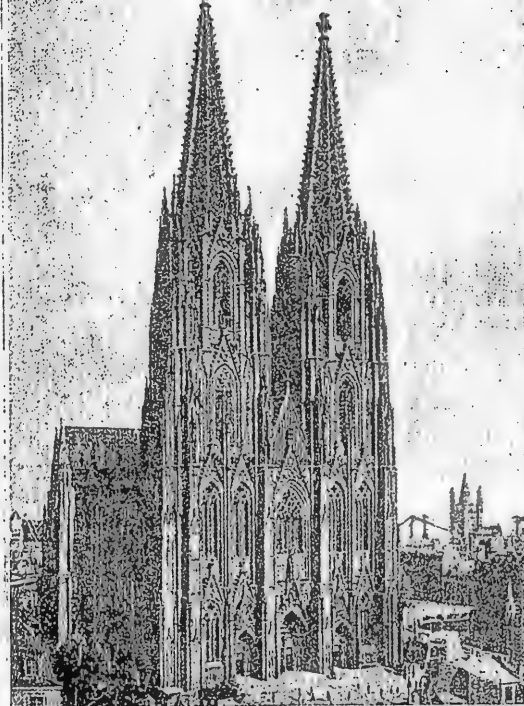
in alto: S. Francesco da Paola, P. Bianchi - Napoli (inizio s xix). Neoclassico: archeologis elegante, monumentale, freddo.

sotto: Basilica di Fourviere, L ne, di P. Bossan e Cattedrale Marsiglia di Vaudoyer, fine sec. xix, tentativi di creare nuovo con la fusione di stili.

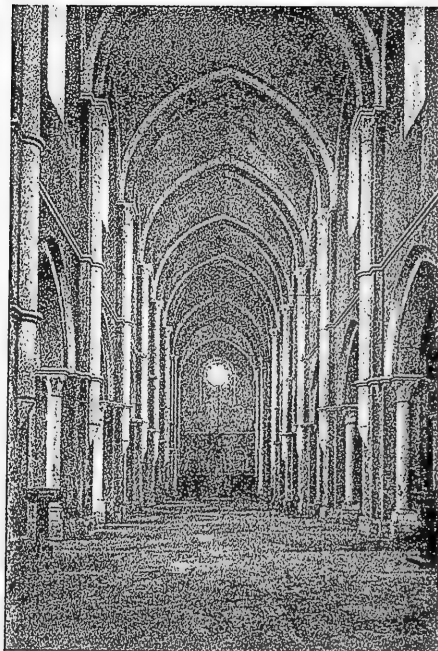
in alto: Cappella de' Pazzi del Brunelleschi - Firenze (sec. xv).

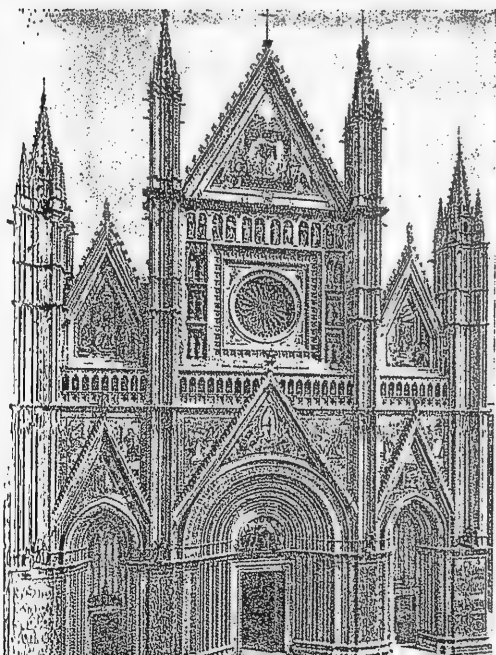
sotto: S. Andrea di Mantova di L. B. Alberti (sec. xv).

Dilatazione di spazi, armonia di ritmi, signorilità di ambiente: tale la chiesa del Rinascimento.

in alto: Notre Dame di Parigi (sec. XII-XIII).
sotto a sinistra: interno di Notre Dame; *a destra*: fronte della Cattedrale di Rouen (sec. XIII-XV).
Slancio ascendente di pure linee, come di braccia e di anime levate in preghiera.

in alto: Cattedrale di Colonia (sec. XIII-XIV) (esterno e interno)

sotto: Chiesa di S. Francesco - Assisi (sec. XIII).

Vertigini di altezze e pareti di luce esprimono il misticismo dell'anima nordica; spazialità ed equilibrio l'apertura e la serenità dell'anima francescana.

in alto a sinistra: Abbazia di Fossanova (inizio sec. XII) esempio di gotico monastico dalla nuda architettura senza ornamenti.

sotto: Cattedrale di Orvieto (inizio sec. XIV) splendido esempio di gotico italiano equilibrato e ricco di colore e di sculture.

S. Francesco di Bologna: veduta absidale (sec. XIII).

in alto: Chiesa di Frielingsdorf (Germania) di Domenico Böhm.

a sinistra: Notre Dame di Rancy (Parigi) 1923. Arch. A. e G. Perret.

La tecnica del cemento armato è giunta a costruire la chiesa Nove-

in alto: S. Carlo di Lucerna, 1933. Arch. F. Metzger. - *sotto*: S. Felice di Zurigo e S. Michele a Bâle (Svizzera). Arch. H. Baur. L'altare del Sacrificio e la cattedra di Verità centro convergente della chiesa.

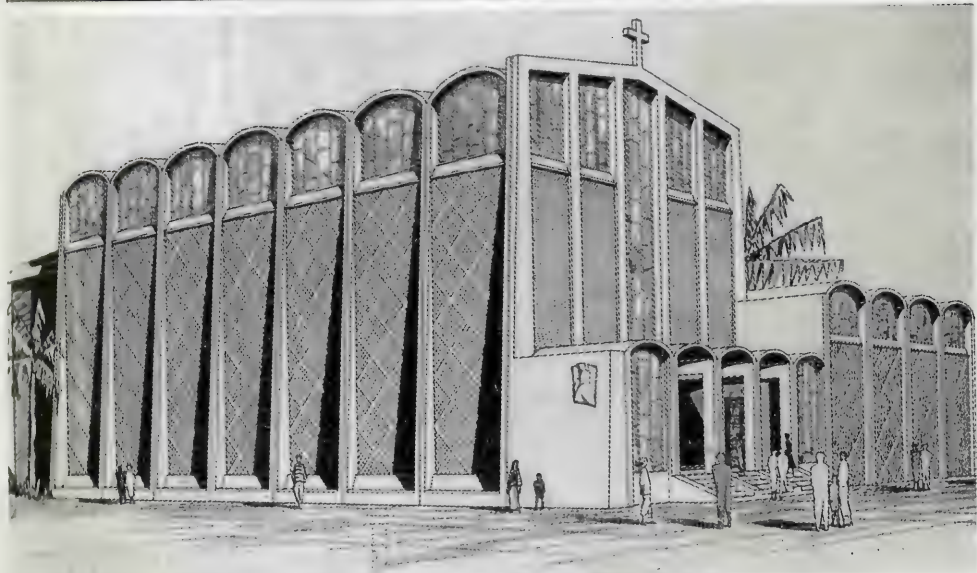
in alto: Chiesa di Cristo Re - Roma, 1933. Arch. M. Piacentini. Una delle prime chiese in stile schiettamente moderno costruite in Italia.

sotto: S. Maria Mediatrice - Roma, 1948. Arch. G. Muzio. Un originale ciborio ad arco trionfale corona l'altare. Sulle pareti, fino alla sommità della volta ottagonale, si svolge un poema mariano in sculture e mosaici.

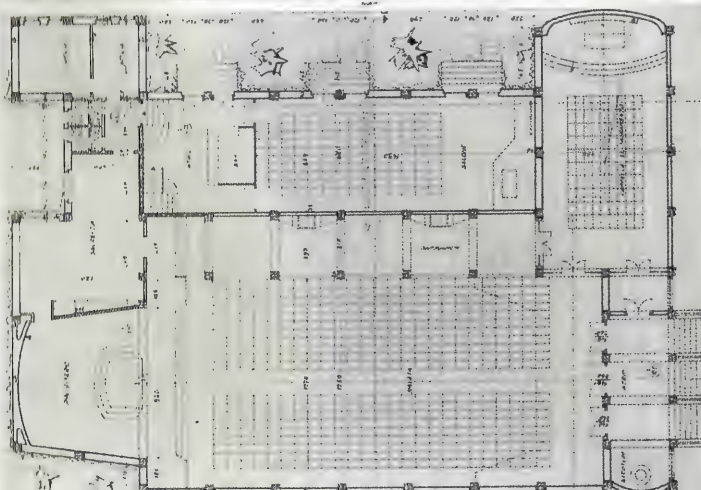
Chiesa di Thayngen (Svizzera). Arch. J. Schütz esterno e interno. - Chiarezza e logica strutturale in stretta funzionalità liturgica.

a sinistra: Chiesa dei SS. Martiri Canadesi, Roma 1953. Arch. B. Apolloni - Ghetti.
in alto a destra: Chiesa del monastero delle Suore Domenicane, Alba. Arch. G. Dellapiana, 1955.

sotto: Chiesa parrocchiale di Monte S. Pietro in Urbania. Arch. M. Pallottini.

La tecnica nuova consente varietà impensate di soluzioni architettoniche, di economia e di funzionalità liturgica.

in alto: Chiesa del Reden-tore - Sesto S. Giovann Arch. Carlo Villa - 195 Impianto circolare con pro nao, atrio interno e il bat tistero visibile a sinistr dell'atrio.

sotto: Chiesa di S. Mari del Soccorso - Reggio Ca (Scuola B. Angelico) in co struzione.

in pianta:
Notare il complesso dell Chiesa ad unica grande au la, la cappella sussidiari l'ufficio e il salone parro-chiale.

in alto: *chiesa di Audincourt* (Francia). Arch. Novarina; vetrate a simbologia astrattista di F. Leger. Altare, pura mensa e tabernacolo del SS. sulla parete destra: soluzione non ammessa.

- *a destra*: la *cappella di N. Signora del Rosario a Vence*, di H. Matisse. Candore di pareti efflorescenza di colori delle vetrate, iconografia scarnita all'eccesso. -

a sinistra: chiesa di Fontaine-les-Grés (Aube) 1956. Arch. M. Mard.

Battistero di Ravenna (sec. IV) - Il « bel S. Giovanni » di Firenze (sec. XI-XII).

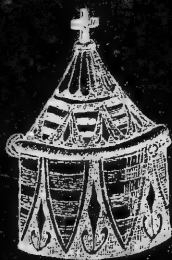
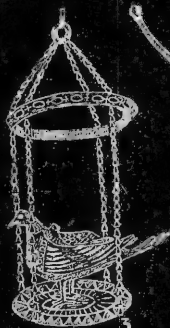
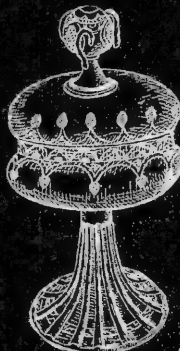
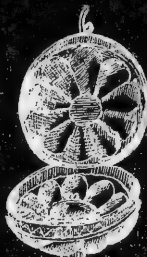
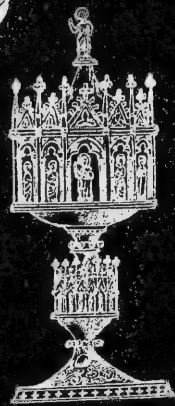
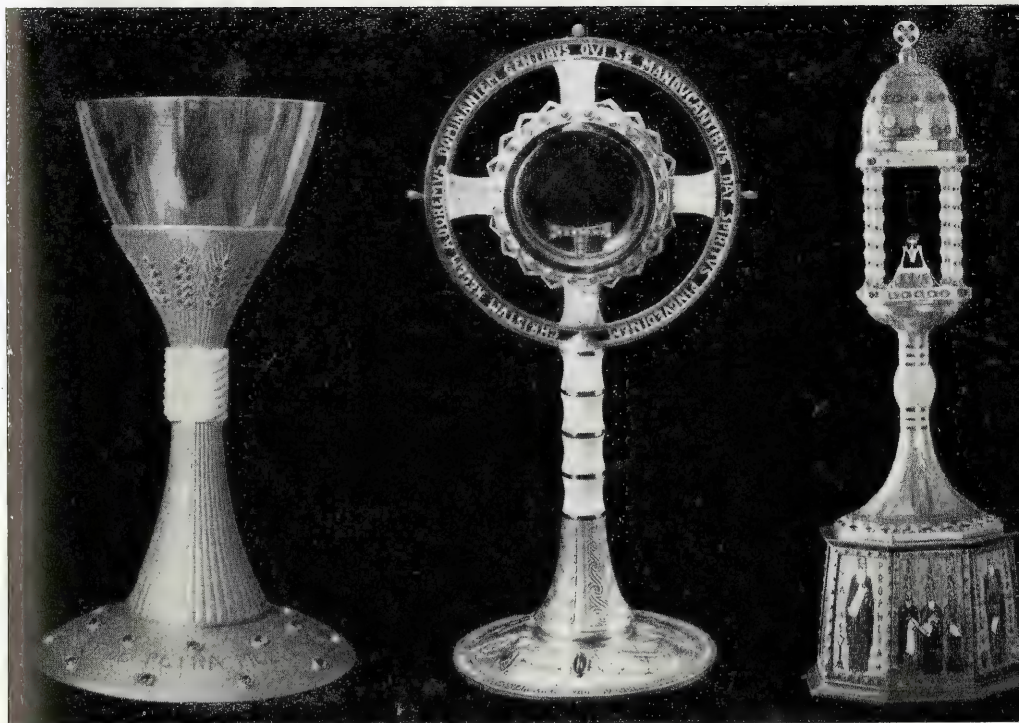
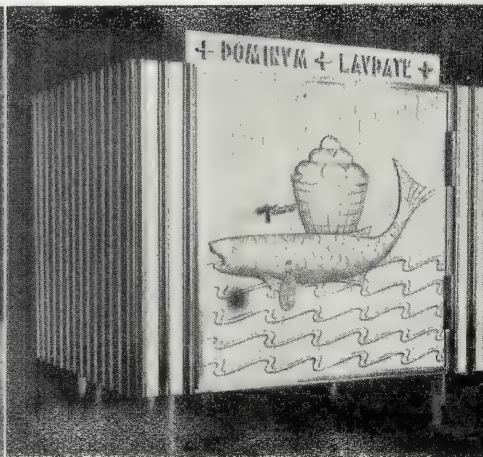
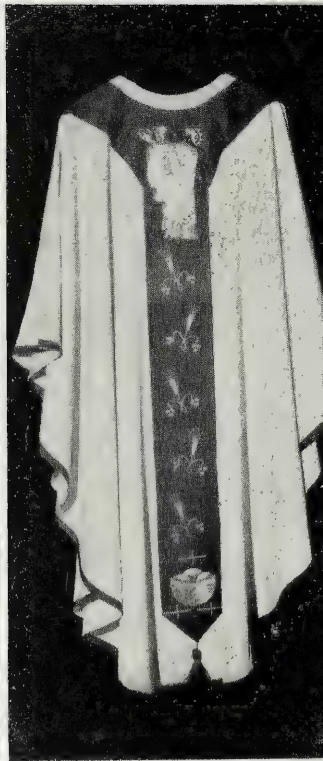
a destra: Battistero di S. Michele a Bâle-Hirzbrunnen: semplicità di linee, nitore di ambiente.

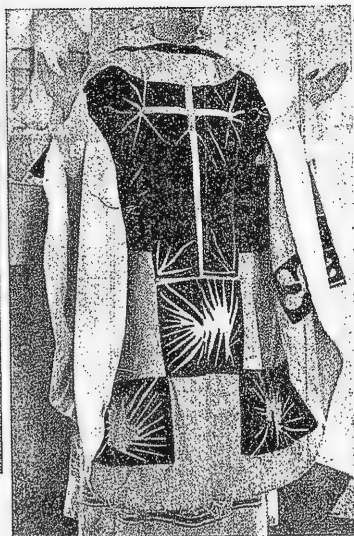
a sinistra: Battistero di S. Bartolomeo in Silice (Lucca): soluzione dignitosa per un modesto ambiente.

1. Altare e ciborio della Basilica di Parenzo (sec. IV); 2. Altare di S. Felicola - Ravenna, a S. Apollinare in Classe (sec. IX); 3. Fronte dell'altare d'oro di S. Ambrogio - Milano (sec. IX).

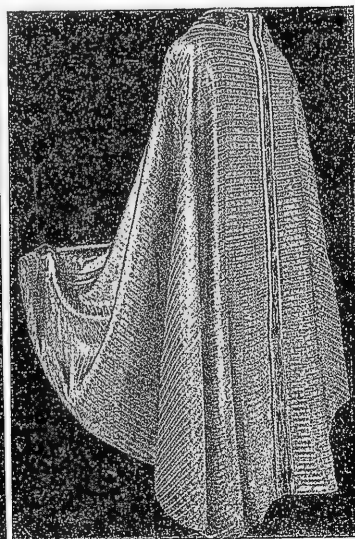
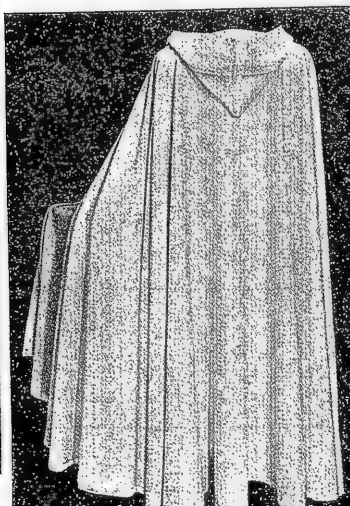
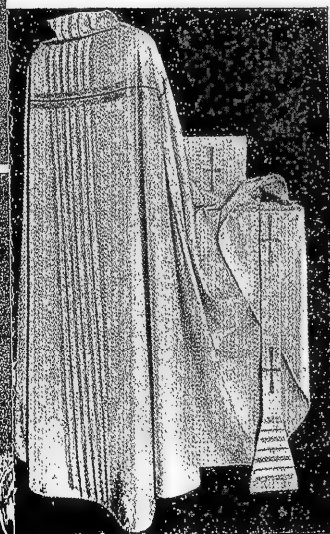
Altari di: S. Maria in Cosmedin - Roma (basilicale) - Orsanmichele - Firenze (gotico) - San Lorenzo, - Firenze (rinascimento) - S. Ignazio - Roma (barocco).

a sinistra: altare di S. Andrea - Milano. Scuola B. Angelico. - *a destra*: altare della chiesa di Vence (Francia) di Matisse. Mirabile la semplicità; discutibile l'impostazione e più ancora la suppellettile. - *sotto*: cripta della Regina degli Apostoli - Roma. Altare centrale e monumentale.

Calici: 1. Vaso della « Fractio panis » da un affresco del II sec.; 2. Cannuccia eucaristica (sec. XIII); 3. Calice di S. Servasio; 4-5. Calici di Monza (600 circa); 6. Calice di Chelles, ora distrutto (sec. VII); 7. Calice di Gourdon (sec. VI); 8. Calice di Kremsmunster (sec. VIII); 9. Calice di Lamone (sec. VII); 10. Calice bizantino del tesoro di S. Marco (sec. X); Calice ministeriale di Silos (Spagna, sec. XI); 12. Calice di S. Gozzelino (Francia, sec. X); 13. Calice di S. Remigio (Reims, sec. XII); 14. Calice rinvenuto nella tomba di un vescovo francese (sec. XIII); 15. Calice bavarese (sec. XIV); 16. Calice spagnolo (sec. XVI); 17. Calice tedesco (sec. XV); 18. Calice di Ginevra (sec. XVIII).

Cibori: - 1. Pisside in avorio (sec. VI); 2-3. Colombe eucaristiche sec. (XIII); 4-5-6. Pissidi (sec. XIII); 7. Pisside (sec. XII); 8. Ciborio (sec. XIII); 9-10. Ciborio chiuso e aperto (sec. XIV); 11. Ciborio a torre (sec. XIII) 12. Ciborio portoghese (sec. XIV); 13. Ciborio del periodo della rivoluzione francese (sec. XVIII); 14. Ciborio a torre dell'età gotica (sec. XIV).

Scuola B. Angelico di Milano: calici, ostensori, pisside e tabernacolo. Tradizione, modernità e semplicità di linee.

1. Calice su modello di Dom Le Corre, Francia; - 2. Calice, pisside, ostensori e incensiere di Burch-Korrodi, Zurigo. Notare nei calici la ripresa dell'antica forma a coppa larga; ostensori a raggio; eleganza e delicatezza.

Nuove forme di paramenti ispirate ai modelli antichi, con la sobrietà e l'eleganza suggerite dal gusto moderno.

in alto: 1-2: Scuola B. Angelico, Milano 3: Suore Domenicane; Alba.
sotto: Pie Discepole del Divin Maestro, Alba-Roma.

Casule del P. Avril, del P. Coutourier, di Matisse

sotto: paramenti di Sr. Augustina Fluenler - Stans - (Svizzera).

Tentativi di novità nel vestiario liturgico: eleganza ed originalità, ma non è tutto...

Basterà portare qualche esempio di queste numerose particolarità. A Natale le tre messe offrivano un ricco simbolismo: a mezzanotte si usò il bianco, il rosso, il violetto, e anche il nero; all'aurora il bianco o il rosso; alla messa del giorno il bianco, il rosso, il violetto e il nero; il rosso significa senza dubbio la carità del Signore, il viola e il nero l'umiliazione dell'Incarnazione. All'Epifania si possono incontrare dei paramenti bianchi, rossi, violetti (colore reale di Francia), verdi, gialli o coperti di stelle. Il Venerdì Santo troviamo il nero, e il nero con tessuti dorati rossi, oppure il violetto o il rosso o anche il giallo. I sacerdoti che portano la croce a Parigi erano vestiti di rosso, ma a Vienne, nel Delfinato, erano vestiti di verde (« l'albero della vita »). Per la festa del *Corpus Domini* si usava il bianco o il rosso o il verde; a Exeter « per analogia con il pane e il vino, il Corpo e il Sangue di Cristo, che è bianco e rosso » si usavano contemporaneamente i paramenti bianchi e rossi. Le feste dei Confessori presentavano un'estrema varietà: bianco, giallo, verde, viola e anche nero; e vi si potevano a volte distinguere delle diverse classi: così a Rouen i santi vescovi e sacerdoti avevano il bianco, i dottori il verde, gli altri il viola.

CAPITOLO SECONDO. - LE SOTTOVESTI LITURGICHE

§ 1. *L'amitto.*

Uso attuale. - 1) L'amitto è un pezzo di tela rettangolare (80-90 centimetri di lunghezza per 60-70 di larghezza) provvisto di lunghi nastri alle estremità dei suoi lati maggiori. Nel centro deve essere ornato di una croce ben visibile; se si deve portare a forma di cappuccio può essere adorno di una striscia ricamata o di un altro ornamento.

2) Si porta sempre con il camice e sotto di esso; ma in alcuni casi, sul rocchetto o sulla cotta. In questo secondo modo viene portato per esempio dai preti assistenti al trono del Vescovo nelle funzioni Pontificali. Per indossarlo, lo si fa scivolare dalla testa sulle spalle, poi con uno degli orli si copre il colletto della sottana; viene poi nascosto dal camice. Tuttavia i religiosi che, secondo la loro regola, portano il cappuccio, indossano l'amitto su questo cappuccio, che poi lasciano cadere sulla pianeta, facendolo servire come berretta. Pure in forma di cappuccio il Vescovo impone l'amitto al suddiacono nella sua ordinazione.

3) Il simbolismo dell'amitto è doppio: il Messale vede in esso « l'elmo della salvezza » (dal sec. XI; cfr. Efes., VI-17) e il Pontificale (con Amalario) la prudenza e la riservatezza nelle parole.

Note archeologiche. - 1) L'*Ordo Romanus I*^us^ è il primo testimonio dell'amitto, che chiama « *anagolagium* » (altri nomi: « *amictus, fano, humerale, super-humerale* »). Il Papa lo indossava dopo essersi cinto con il cingolo la tunicella di lino, e prima di indossare la dalmatica. In Francia fin dai tempi carolingi veniva portato sotto il camice, uso adottato pure a Roma nel secolo XI; solo il Papa continuò a portarlo sul camice col nome di *fanone*. Questo fanone in principio non era altro che un pezzo di seta o di tela, ornato di screziature; dopo il Rinascimento ha preso la forma di un doppio colletto. Attualmente è

costituito da un drappo rotondo di seta bianca aperto al centro per passarvi il capo, solcato da striscie perpendicolari di colore rosso-oro, simile ad un ampio collare. Dal secolo xv il Papa porta pure l'amitto ordinario.

2) Amalario nota espressamente che l'amitto cinge il collo, ma la menzione di amitti guarniti d'oro, dopo il sec. x, e ancor più il simbolismo dell'elmo dimostrano che era invalsa l'abitudine di ricoprire con esso la testa a guisa di cappuccio: rimane però oscura la ragione di questo cambiamento. A Roma l'uso dell'amitto-cappuccio era già in disuso per il clero secolare fin dal secolo xv; in Francia si conservò in numerose chiese fino al 1789.

3) L'amitto non è l'imitazione dell'*ephod* del Sommo Sacerdote ebreo e neppure, almeno in origine, un copricapo; e non pare che fosse una imitazione delle striscie di lana, con le quali i monaci stringevano la tunica sul dorso; deriva forse dal pezzo chiamato «*amictus, focale, palliolum*», che gli antichi portavano, sotto la «*poenula*» o dalmatica, sul collo e le spalle per ripararsi dal freddo e dal sudore.

§ 2. *Il camice.*

Uso attuale. - 1) Il camice è una tunica (ordinariamente a forma di sacco) con maniche strette e abbastanza lunga da coprire la sottana, e larga da permettere di camminare e di inginocchiarsi. Deve essere di lino o canapa e non di cotone: può essere ornata di pizzo sia in fondo che alle maniche.

2) In pratica, il camice è un vestito riservato al clero maggiore ed è un vestito per le solennità. Viene indossato per la messa, per le processioni e le benedizioni solenni (sotto la pianeta, il piviale, la dalmatica o la tunicella).

3) Secondo il Messale, il camice simboleggia la purezza del cuore (cfr. Apoc., VI, 11 e VII, 13-14).

Note archeologiche. - 1) Il camice o tunica di lino è il primo indumento che il papa indossa al «*secretarium*» secondo il primo «*Ordo*»; in Gallia lo si indossava dopo l'amitto sotto il nome di «*camisia*» o anche di «*alba*» (a motivo del suo colore bianco).

2) Il camice è una derivazione della lunga tunica romana «*talaris et manicata*» fatta di tela di lino, che era l'indumento intimo abituale del vi secolo. Già dal vi secolo, in Africa e a Roma si indossavano delle tuniche speciali, ma fino al x secolo, fu necessario ricordare che non si doveva «offrire il sacrificio con la tunica con cui si dormiva». Fino a quando non comparvero il rocchetto e la cotta, il camice era comune a tutto il clero.

3) Fatto di lino, il camice scendeva fino al tallone (*talaris*); stretto sino alla vita, esso si apriva verso il basso, a motivo di alcuni pezzi tagliati a forma di angoli o di cunei, che venivano inseriti tra le parti rettangolari del davanti o della parte di dietro, sia sotto le braccia sia ai reni. Le maniche molto ampie all'imboccatura, erano strette sul polso. Il camice a forma di sacco, di larghezza sempre uguale, e con numerose pieghe, non appare che alla fine del secolo xv.

4) I camici già nel secolo x erano adorni di galloni di seta e di oro, applicati al fondo, all'incollatura e alle maniche. La moda degli ornamenti, fatti di stoffe preziose e ricamate, spesso messe in risalto con lavori di seta e

di oro, appare nel secolo XII; ad essi vengono sostituiti i pizzi a partire dal secolo XVI.

Appendice: La cotta e il rocchetto. - 1) La cotta e il rocchetto sono delle tuniche che si fermano a mezza gamba; ma la cotta ha le maniche larghe, mentre il rocchetto è contraddistinto dalle maniche più strette. C'è poi una forma ridotta di cotta che si ferma a metà corpo e le sue maniche al gomito. Rocchetto e cotta sono ordinariamente ornati di pizzi. La cotta è il vestito comune dei chierici, ai quali il vescovo l'affida il giorno della prima tonsura. Tutti coloro che sono rivestiti di un ordine sacro devono portarla ogni volta che non sia prescritto l'uso del camice. Il rocchetto è un semplice abito da coro che non può sostituire la cotta per l'amministrazione dei santi sacramenti. E' riservato di diritto ai cardinali e ai vescovi, e viene portato, per concessione e tradizione, anche da numerosi prelati e canonici. Il rocchetto senza maniche non è portato che da alcuni beneficiati sotto la cappa, e la cotta senza maniche e con le ali non è ammessa dal rito romano.

2) Rocchetto (diminutivo di *roccus*. Rock = vestito, abito) è il nome dato nel secolo XIII, in Inghilterra e in Germania, ad un vestito che a Roma, fino al secolo XV, fu chiamato «*camisia romana*», e che, secondo il catalogo di San Gallo, era portato dal papa e dai suoi diaconi sotto il camice. Mentre, fuori Roma, veniva portato da tutti i chierici, a Roma il camice era considerato come un'insegna di dignità, e il IV Concilio Laterano ordinò ai vescovi secolari di portarlo, e nel sec. XIV il papa l'offriva loro in concistoro. Il rocchetto, in origine era simile al camice, solo che non veniva cinto col cingolo; nel secolo XV cadeva ancora fin sotto le ginocchia.

3) La cotta appare fuori Roma nel secolo XII: «era chiamata "*superpelliceum*", dice Durando di Mende, perchè anticamente era portato su pelliccie fatte con pelli di animali, cosa che ancora si fa in alcune chiese». Per portare il camice sopra queste pelliccie, indispensabili d'inverno nei paesi del Nord, fu necessario ampliare le maniche del camice e nel tempo stesso fu necessario non cingerlo più. Semplice abito per il coro dapprima, a partire dal secolo XII, si sostituì al camice stesso per l'amministrazione dei sacramenti. La sua lunghezza diminuì, come quella del rocchetto; nel secolo XV le sue larghe maniche divennero dei semplici ornamenti, ben presto trasformati in ali svolazzanti o anche soppresse; nei secoli XVI e XVII si usarono anche delle cotte completamente rotonde, senza aperture per le braccia ed analoghe alle pianete a campana.

§ 3. *Il Cingolo.*

Uso attuale. - Il cingolo, necessario complemento del camice, può essere di seta, di filo o di lana, sempre bianco o del colore dei paramenti. Deve essere un vero cordone (e non una cinghia), e deve terminare con un fiocco o ghiande. Secondo Amalario è simbolo della continenza.

Note archeologiche. - 1) Il cingolo, a partire dal secolo IX è il complemento del camice. Parte indispensabile per l'abbigliamento degli uomini e delle donne in epoca classica (tanto che il termine «*discintus*» implica quasi sempre un'idea di rilassamento di costumi), nel secolo quarto esso era solo più adoperato dagli uscieri e dai lavoratori, e il papa Celestino rimprovera egualmente

i vescovi della Gallia sia perchè portano una cintura sia perchè indossano il pallio. Senza dubbio fu l'esempio dei monaci, appoggiato da alcuni passi del Vecchio Testamento, a introdurre di nuovo fra il clero l'uso liturgico del cingolo.

2) Presso gli antichi, il cingolo era una cintura di cuoio o di stoffa, provvista di fermaglio, oppure una semplice striscia di stoffa, di cui si legavano le estremità. I cingoli del medioevo sono generalmente delle striscie di stoffa preziosa o dei galloni spessi, a volte guarniti di fettuccie, che servivano per legarli: ma si usavano pure dei cordoni, come chiaramente dimostra l'inventario di Saint-Liège del 1295.

3) Quando il papa celebra solennemente la messa, si applica al suo cordone un ornamento di forma speciale, il « *subscintorium* » che ha la forma di un manipolo, ornato a una delle estremità di un agnello, e all'altra di una croce, in ricamo dorato. Questo ornamento, menzionato nel secolo x e riservato ai vescovi, dopo il secolo xv, è solo più portato dal papa.

CAPITOLO TERZO - LE SOPRAVVESTI LITURGICHE

§ 1. *La Pianeta.*

Uso attuale e forma. - 1) La pianeta è generalmente un mantello a forma di scapolare, che cade sul petto e sulla schiena, che non copre le braccia ed ha una apertura per il passaggio della testa. Di questa forma se ne distinguono quattro tipi secondari. La pianeta *romana* (m. 1,30 di lunghezza; m. 0,75 di larghezza sul dorso e m. 0,55 sul davanti) leggermente incavata sul petto, e generalmente flessibile, è ornata sulla schiena di una larga striscia o fascia e sul davanti da una finta croce e da un gallone alla incollatura. La pianeta *francese,* meno lunga e meno larga, e così stretta sul petto che tra le aperture delle braccia e quella molto lunga della testa non resta che una striscia di 10-15 centimetri; spesso essa è resa rigida da un traliccio, ed è sempre ornata da una croce sul dorso e da una fascia sul davanti. La pianeta *tedesca* è un po' più lunga ed ha una incollatura rotonda ed elittica. La pianeta *spagnola,* la più stretta di tutte, si allarga dalle spalle verso il basso, e ha una fascia su tutte e due le parti.

Dopo la metà del secolo xix, sono state rimesse in uso delle forme più ampie, in concordanza con il loro simbolismo e anche con la rubrica del cerimoniale dei vescovi che prescrive di rialzare e adattare la pianeta sulle braccia del celebrante (Lib. II, C. VIII, n. 19). D'altronde soltanto queste grandi pianete possono essere, nelle messe di penitenza, rialzate sul davanti o arrotondate a guisa di sciarpa secondo le indicazioni del Messale e dello stesso Cerimoniale (pianete plicate).

2) La pianeta deve essere confezionata con tessuto di pura seta, mentre la seta mista con cotone o con lana è tollerata soltanto per le chiese povere. La decorazione deve essere fatta, secondo uno dei tipi ricordati; per le pianete ampie si preferisce la croce forcuta al posto della croce ordinaria, perchè il braccio trasversale di quest'ultima rompe il drappeggio.

Uso e simbolismo. - 3) La pianeta è sempre indossata da chi celebra la messa; viene portata anche in qualche altra circostanza, sia perchè essa è il vestito proprio della dignità sacerdotale, sia perchè le cerimonie hanno qualche connessione o analogia con la messa. Tuttavia essa non è un abito esclusivamente sacerdotale; nelle messe del tempo di penitenza e in altre occasioni simili, il diacono e il suddiacono devono servirsi di pianete, piegate però sul petto (*planeta plicata*). Il suddiacono toglie la pianeta piegata per leggere l'Epistola e il diacono pure da prima del vangelo fino alla comunione: quest'ultimo la dovrebbe portare piegata sulla spalla a guisa di sciarpa, ma oggi si usa sostituirla con una larga stola o stolone (*stola latior*).

4) La liturgia romana dà alla pianeta tre significati simbolici: essa significa: 1) la carità (Rabano Mauro); 2) il giogo dolce e leggero di Cristo (sec. IX); 3) la veste dell'innocenza (sec. XII).

Note archeologiche. Variazioni della forma. - 1) Portata in Gallia alla messa, nel sec. IV, (sotto il nome di «*amphibolus*»; altri nomi: «*planeta*» (Cassiano), «*casula*» (S. Agostino), «*infula*» (X secolo), la pianeta era nel sec. VII, in Gallia, come in Spagna, il vestito sacerdotale «che il popolo non osa portare». In Italia, benchè fosse parte essenziale del vestito liturgico nel IV secolo, essa era ancora portata dai laici nel IX secolo come abito di cerimonia.

2) La pianeta deriva dall'antica «*paenula*», mantello invernale o da viaggio, diventato tra il I e il III secolo un vestito elegante, che sostituì poco a poco la toga. Nei mosaici cristiani appare come un gran mantello rotondo, ordinariamente di colore scuro, che cade molto in basso, con un'apertura per la testa: essa nasconde le braccia e appare rialzata sul solo braccio sinistro, ed è sprovvista di qualsiasi decorazione.

3) Essa conservò questa forma di campana (medesima lunghezza di un metro e 60 sul davanti, sul dietro e sulle braccia) fino al secolo XIII (e in Italia anche fino al secolo XIV). In quest'epoca le forme e le dimensioni della pianeta cominciano a modificarsi, soprattutto per esigenza di comodità. L'evoluzione fu molto rapida, se alla fine del secolo XVI si erano già raggiunte le forme attuali; la pianeta venne diminuita soprattutto ai lati per disimpegnare le braccia: tutte le altre modifiche, raccorciamento sul davanti e sul retro e anche il cambiamento di taglio fatto verso la fine del medioevo, sono d'ordine secondario in rapporto a questa diminuzione. Tuttavia nei secoli XIV e XV, la pianeta conserva ancora una tale ampiezza e delle linee così belle che il suo valore artistico è superiore a quello delle pianete a campana. Questa trasformazione non andò esente da opposizione, e, fino al 1789, alcune pianete di forma antica venivano portate ancora in diverse chiese, in certi giorni.

Variazioni della stoffa e della decorazione. - 4) Le pianete di seta erano comuni nel secolo IX e abbiamo visto che Ricolfo di Soissons le prescriveva ai suoi sacerdoti; tuttavia, negli inventari dei secoli XIV e XV, sono menzionate pianete di lana o di tela, di cui alcune sono pervenute fino a noi.

Per quanto concerne l'ornamentazione, assai varia in principio, a partire dal secolo XIII essa va uniformandosi: un primo tipo (settentrionale) orna ogni faccia con una croce biforcuta a due o tre denti; questa croce, dal secolo XV, viene ordinariamente sostituita sulla parte posteriore da una croce orizzontale e sul davanti da una semplice fascia; un secondo tipo (l'italiano) adorna le

due faccie con una striscia-colonna, sormontata sulla parte davanti da una corta fascia trasversale, mentre la incollatura è sormontata da una striscia meno larga.

Variazioni nell'uso. - 5) Se in Gallia e in Spagna, la pianeta, nel VII secolo, era un vestito esclusivamente sacerdotale, a Roma era invece comune a tutti i chierici. I diaconi la portavano fino all'ingresso nel presbitero e nei giorni di penitenza essa sostituiva la dalmatica, che, per il suo colore bianco, era un abito festivo. Ma nessuno dei chierici la portava come i sacerdoti; i chierici minori se la toglievano nell'atto di salire sull'ambone; i suddiaconi la rialzavano sulle spalle e la lasciavano cadere a punta sul petto, e così pure i diaconi quando la conservavano durante il sacrificio della messa. Amalario segnala che i diaconi portavano la pianeta a mo' di bandoliera, e S. Dunstano dice che i suddiaconi se la toglievano al momento dell'epistola: queste due regole potrebbero anche essere delle « novità carolingie », adottate in seguito a Roma.

Tuttavia, i diaconi cessarono ben presto di portare la pianeta sulla dalmatica; dal secolo IX, i suddiaconi portavano la tunicella, tuttavia qua e là gli accoliti come pure tutti i chierici conservarono l'uso della pianeta fino al secolo XI. Il rito della consegna delle insegne doveva far considerare la pianeta, nel rito gallicano, come l'abito sacerdotale, anche se la formula che la designa come « *vestis sacerdotalis* » non compare che nel secolo XII.

§ 2. *Il piviale.*

Uso attuale. - 1) Il piviale, quando è disteso, ha la forma di un semicerchio con un raggio che va da un metro e 40 a un metro e 60 cm. Esso è ornato con un cappuccio, fissato all'orlo superiore presso la nuca oppure più sotto sui ricami che ornano il lato rettilineo. Il piviale non deve essere attaccato sul petto con un fermaglio di metallo, ma con una striscia di stoffa, munita di fibbie, sulla quale solo i vescovi possono acconciare una placca di metallo, detto fermaglio (*formale o pectorale*).

2) Il piviale è un vestito da solennità. Viene portato principalmente ai Vespri e alle Lodi solenni (il numero dei sacerdoti con il piviale varia secondo la solennità), nelle processioni, nelle benedizioni solenni (del SS., delle candele, palme, ceneri, acqua battesimale), nell'assoluzione dei defunti, nell'amministrazione solenne della cresima, e, nelle funzioni pontificali, dal Prete assistente.

3) Il piviale, che è portato dai semplici chierici come dai vescovi, non viene consegnato in forma solenne e non ha avuto in modo ufficiale alcun significato simbolico.

Note archeologiche. - 1) I grandi liturgisti carolingi della prima età del secolo IX non parlano del piviale (« *cappa* » nome di un copricapo, applicato al mantello, nel secolo VIII; « *pluviale* »: l'etimologia di mantello per la pioggia era scomparsa, quando, a metà del secolo X, questa parola passò nella terminologia liturgica); appare tuttavia negli inventari fin dall'851 e verso la stessa epoca in qualche scena liturgica (miniature in avorio del Sacramentario di Drogon, avorio di Francoforte), in cui esso non si distingue dalla pianeta se non per l'apertura sul davanti e soprattutto per il cappuccio sulla nuca.

2) Il piviale non è che l'adattamento al servizio liturgico di un mantello, analogo all'antica « *lacerna* », che faceva parte dell'abito quotidiano dei monaci e dei chierici. Secondo altri, non è che la trasformazione della *poenula* o pianeta, provvista di cappuccio per la pioggia e poi aperta davanti per maggior comodità. Fin dal principio del secolo IX, nei grandi monasteri per l'assistenza all'officiatura dei giorni festivi si usavano dei mantelli preziosi. Altrove soltanto i membri più distinti del coro, i cantori, ebbero il privilegio di questi ricchi mantelli: questo nuovo abito li dispensava dall'indossare la pianeta e dal doversela togliere all'atto di salire sull'ambone. Nel secolo X troviamo già frequentemente i piviali negli inventari delle cattedrali e dei monasteri. Tuttavia, a Roma, l'uso di essi fu tardivo e limitato, e bisogna attendere il secolo XII perchè il piviale sia elencato nel numero dei paramenti strettamente liturgici.

3) La forma del piviale ha variato poco, mentre ha variato molto quella del cappuccio: in principio era un vero cappuccio, che poi fu diminuito nelle sue dimensioni fino a diventare nel secolo XIII un piccolissimo triangolo di stoffa. Ma nel secolo XIV comincia un movimento inverso di ingrandimento: dopo aver avuto la forma di uno scudo, ebbe quello di un rettangolo, che girava quasi ad abbracciare il collo e poi quella di un semicerchio; infine, nel secolo XVIII, ricopre la schiena, si allarga sulle spalle e discende fino a metà corpo.

Alla loro comparsa i piviali erano fatti con le stoffe più preziose, guarniti sul cappuccio e ai bordi con frangie; nel medioevo furono decorati con ricami sul cappuccio e sui bordi dorati, e qualche volta anche sul corpo intero. Erano tenuti a posto sul petto, da striscie di stoffa o da fibbie di metallo o anche da fermagli.

4) « Il piviale, dice Onorio d'Autun, è il vestito proprio dei cantori, benchè esso sia portato da chierici di tutti gli ordini ». Nel secolo XIII veniva portato nelle stesse circostanze in cui si porta oggi.

Appendice: Mantum, cappa magna, mozzetta, mantellina. - 1) Il « *mantum* (*pluviale rubrum, cappa rubra* ») era nel medioevo il simbolo della dignità papale. Ebbe sempre la forma di una cappa molto lunga, che bisogna sollevare perchè il papa possa incedere. Viene usata come il piviale, ma non ha che due colori, il bianco e il rosso; quest'ultimo colore, come colore proprio del papa, è usato ogni volta che non è richiesto il bianco ed anche per i servizi funebri.

2) La cappa (o *cappa magna*), di cui si trova la prima menzione nel secolo XV, è un mantello che copre tutto il corpo interamente chiuso e con una lunga coda; essa ha un cappuccio di ermellino per l'inverno, di seta rosso cremisi per i vescovi e rosso scarlatto per i cardinali per l'estate ed ha pure un risvolto sul dorso. La cappa cardinalizia è di moerro generalmente rosso e, nei giorni di penitenza, violetto; quella dei vescovi è di lana e sempre di colore violaceo. La cappa, considerata come un segno di giurisdizione, è un vestito meno solenne del piviale; il vescovo la indossa nel recarsi alla cattedrale per le funzioni pontificali e nel tornare; la può portare anche sul trono; ma non per amministrare i sacramenti, e con essa non può prendere nè la mitra nè il pastorale.

I canonici delle basiliche maggiori e minori hanno il diritto di portar la cappa, ma con la coda o strascico arrotolato; per diritto comune non la possono indossare che nei mesi invernali.

La cappa deriva dalla « *cappa choralis* » o mantello da coro, che era di lana

con un cappuccio doppio di ermellino. Essa serviva per l'ufficiatura corale e verso il secolo XVI subì le modificazioni che la ridussero alla forma attuale.

3) La *mozzetta* deriva probabilmente dalla cappa magna accorciata (mozzata, donde il suo nome). Come veste ad uso dei vescovi, compare in Italia soltanto nel secolo XVI.

4) La *mantelletta* è un piccolo mantello provvisto di un cappuccio in miniatura; essa è rossa, violacea e nera secondo la dignità di chi la porta e anche secondo i tempi liturgici. Essa indica per i prelati l'esercizio del potere di giurisdizione e per conseguenza è portata secondo regole precise. La *mantellina* è un soprabito senza maniche, aperto sul davanti, di colore rosso, violaceo o nero, portata dai cardinali e dai vescovi al posto della mozzetta o sotto questa, come dai protonotari e dai domestici del papa.

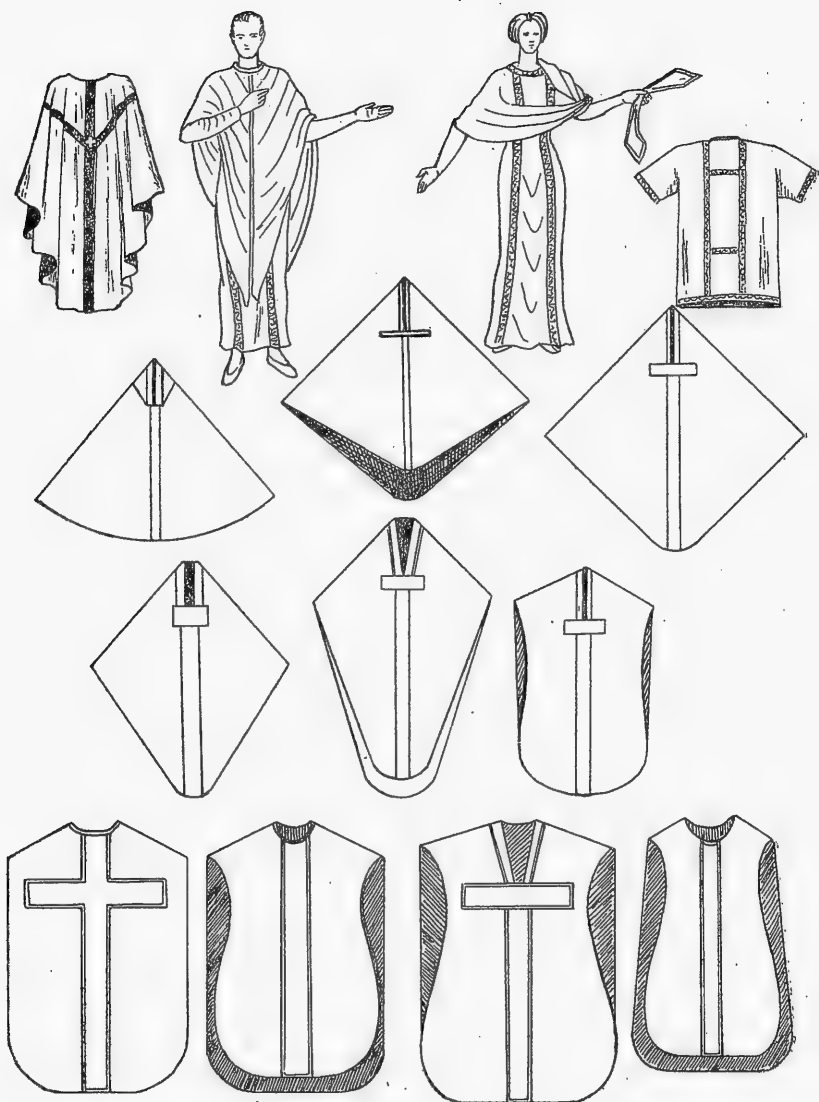
§ 3. *La dalmatica e la tunicella.*

Uso attuale. - 1) La dalmatica e la tunicella sono attualmente perfettamente simili. Fuori Roma esse hanno la forma di uno scapolare con una apertura per la testa e due alucce che ricadono sulle braccia. A Roma questi paramenti sono ancora delle vere tuniche a maniche chiuse. Le tunicelle episcopali hanno dappertutto questa forma di tunica con le maniche, più strette per la tunica che non per la dalmatica. La disposizione e la decorazione (di ricami e di galloni) variano secondo i paesi. E' conveniente, e d'altronde è cosa abituale, che questi due paramenti siano della stessa stoffa e con la stessa decorazione della pianeta che accompagnano.

2) La dalmatica e la tunicella vengono portate (in una confezione molto leggera) sotto la pianeta, alla messa solenne, dai vescovi e dai cardinali, come pure da tutti i prelati e abati che abbiano il privilegio dei pontificali. Il diacono e il suddiacono vestono rispettivamente la dalmatica o la tunicella nelle messe solenni (eccetto che nei giorni di penitenza), come pure nelle benedizioni e processioni solenni.

3) La tunicella è considerata come un vestito di giocondità e di letizia e la dalmatica come un simbolo di gioia, di salvezza e di giustizia.

Note archeologiche. Variazioni nell'uso. - 1) Il vestito da città nel sec. III comportava per le persone di alto rango, tra la tunica di lino e l'abito esteriore, una seconda tunica di lusso, detta dalmatica (« dalmatica », nome che con verosimiglianza indicava la sua origine). La dalmatica, indossata dai vescovi nel secolo III, era portata nel sec. IV anche dai diaconi romani, e, secondo la concezione primitiva della Chiesa romana, soltanto il papa e i suoi diaconi avevano il diritto di indossare questo abito d'onore. Infatti antichi mosaici ci dicono che essa era portata a Milano durante il V secolo, a Ravenna dal vescovo e dai suoi diaconi, senza che ci sia traccia di un permesso di Roma, come invece si constata per altri casi. Nel sec. IX la dalmatica era portata da tutti i vescovi (salvo i suburbicari), da tutti i diaconi, e anche da qualche prete; ma i cardinali-preti di Roma non la portarono che nel secolo X.

2) San Gregorio Magno, restauratore di antiche usanze, aveva tolto ai suddiaconi il diritto, conferito da un suo predecessore, di portare una tunica speciale all'altare. Questo vestito ricomparve nel secolo IX, fuori Roma. Ma in questa

EVOLUZIONE DELLA PIANETA

Le due figure disegnate in alto (ricavate da una pittura del secolo IV-V) dànno l'idea dell'abito romano usato in quel tempo, abito da cui derivò la **casula** o **pianeta** (figura a sinistra) e la **dalmatica** (figura a destra).

Nelle tre serie di disegni sottostanti è indicata l'evoluzione della pianeta:

1.a serie: pianeta a campana, dal sec. XII-XIII al sec. XV.

2.a serie: successive evoluzioni, dal sec. XV al sec. XVII.

3.a serie: forme di pianete moderne. Le prime due a sinistra: tipo tedesco; la terza, tipo romano; la quarta, tipo spagnolo.

città il papa, da qualche tempo portava sotto la grande dalmatica e sopra il camice, una dalmatica di lino, ossia la nostra tunica, mentre i vescovi suburbicari e i preti non avevano sotto la pianeta che questa sola tunica di II grado. D'altronde solo lentamente e soltanto verso il mille, la tunica diventò il vestito proprio dei suddiaconi, e soltanto nel secolo XII essa ebbe un posto regolare, sotto la dalmatica, nell'abito pontificale.

Variazioni nella forma e nel colore. - 3) Sui monumenti dei tempi precarolingi, la dalmatica appare come una bianca tunica, che ricade fino alle caviglie ed ha delle larghe maniche; due fascie (*clavi*) di colore porpora o rosse cadono sul davanti e di dietro dalle spalle fino al fondo; e due striscie simili ornano le maniche vicino al polso. Spesso il lato sinistro era ornato da frangie, che a partire dal secolo VIII furono adattate sulle fascie. Le dalmatiche di seta, in uso a Roma nel secolo IX, erano comuni ancora nel secolo XIII; il bianco, colore abituale fino al secolo XII, fu poco alla volta limitato dall'influenza del canone dei colori.

La dalmatica comincia a perdere le dimensioni originali soltanto nel sec. XII; spesso, a partire dal sec. XVI, le maniche sono aperte, e vengono legate con fettuccie. In seguito diventano delle semplici alette. Quando scomparvero i rossi clavi, l'ornamentazione delle dalmatiche non ebbe più regole fisse.

4) La tunicella non è mai stata molto diversa dalla dalmatica, ma aveva le maniche più strette ed era senza *clavi*; a partire dal sec. XII è completamente simile alla dalmatica, salvo che per le maniche.

5) Il colore bianco della dalmatica e il colore rosso dei suoi clavi davano a questo paramento un tono gioioso; perciò i diaconi non la portavano, almeno nel secolo VIII, nei giorni di penitenza. La stessa regola fu seguita per la tunicella. Tuttavia dopo il secolo IX, i vescovi portavano la dalmatica o la tunicella (oppure dalmatica e tunicella) sotto la pianeta, a tutte le messe.

CAPITOLO QUARTO. - LE INSEGNE LITURGICHE

§ 1. *Il manipolo.*

Uso attuale. - 1) Il manipolo è una striscia di stoffa, generalmente allargata alle estremità, lunga un metro e larga 10 centimetri: è ornato da croci, di cui una obbligatoria nel mezzo, e le altre due alle estremità.

2) Portare il manipolo, che è l'insegna del suddiacono, è privilegio degli ordini maggiori; ma lo si indossa soltanto con la pianeta, la tunicella o la dalmatica, e solo per la messa.

3) Il manipolo significa il frutto delle buone opere compiute spesso nel pianto e nel dolore (cfr. Sal., 125, 7-8).

Note archeologiche. - 1) Parte integrante del vestito liturgico, il manipolo (*manipulus* [VIII secolo], *mappula* [fino al X secolo], *manuale, brachiale, sestace, sudarium* ed anche *fano,* dal tedesco Fahne = panno) era portato nel sec. IX dai preti, dai diaconi e dai suddiaconi, ed anche da tutto il clero. Il velo di lino, con il quale i diaconi romani dovevano nel VI secolo nascondere la loro

mano sinistra, era senza dubbio un'antica forma di manipolo, come pure la « *mappula* » che era portata al tempo di S. Gregorio dal clero romano.

2) La « *mappula* » era dapprima: *a*) un tovagliolo da cerimonia, usato per ricevere e per offrire; *b*) un tovagliolo da servizio, proprio dei diaconi e analogo a quelli dei « camilli » o dei « delicati » (1); *c*) o (e questa ipotesi pare la più verosimile) una imitazione della « *mappa* » o tovagliolo da etichetta, diventato nel secolo IV un oggetto di lusso e quasi un'insegna consolare.

3) Nel secolo XII, il manipolo era portato, nei monasteri, oltrechè dall'abate, da tutti i monaci. Ma questo, e senza dubbio in seguito ad una lettura sbagliata di un passo ispirato dai Pontificali agli « *Statuta Ecclesiae antiqua* » (invece di « *accipiat urceolum cum aquamanili et manutergium* », si leggeva « *ac. u. cum aqua, mantile et manutergium* »), si introdusse l'uso di consegnarlo ai suddiaconi nel giorno della loro ordinazione, e questo rito divenne così comune che nel secolo XIII il manipolo era considerato dappertutto come l'insegna del suddiaconato.

4) Portato dapprima sulla mano sinistra (e qualche volta sulla destra) il manipolo passò a metà dell'avambraccio sinistro a partire dal secolo XI.

5) Sempre fatte con stoffe preziose, le « *mappulae* » erano, forse ancora nel secolo IX, dei tovaglioli piegati a forma di striscie. La trasformazione di questi tovaglioli in semplici striscie, specie quella del manipolo dei suddiaconi, pare sia stata molto lenta; tuttavia il manipolo di S. Cutberto (sec. X) è già una striscia ricamata, guarnita di frangie. Dal secolo XII al XIII le estremità si allargano a forma di trapezio; questa moda ricomparve nel secolo XVI, e alla fine del sec. XVII il manipolo non è più che una striscia corta e stretta, con delle appendici molto larghe a forma trapeziale.

6) L'ornamentazione della croce piuttosto rara nel Medio Evo, non venne prescritta prima della rubrica del messale piano.

§ 2. *La stola.*

Uso attuale. - 1) La stola è una striscia di stoffa lunga circa due metri e sessanta e larga 10-12 centimetri: è generalmente ornata da tre croci, come pure da frangie.

2) Essa è riservata ai diaconi, ai sacerdoti, ai vescovi. La stola diaconale si porta a modo di sciarpa, posandola sulla spalla sinistra. Con il camice i sacerdoti portano la stola incrociata sul petto; con la cotta ne lasciano cadere le estremità; in questo secondo modo la portano sempre i vescovi. Nella liturgia romana la stola è un'insegna di funzione, e non di giurisdizione. Si deve quindi solo portare quando la cerimonia lo richiede. La si indossa sul camice e sulla cotta, o sul rocchetto con l'amitto; si porta alla messa, alla benedizione solenne e anche all'officiatura per i defunti.

3) Un triplice significato simbolico viene dato alla stola: essa rappresenta: 1) il dolce e leggero giogo del Signore (Amalario, cfr. Matt. 11, 30); 2) la veste bianca data da Dio (cfr. Apoc. 6, 70); 3) il vestito dell'immortalità (IX secolo - Apoc. 7, 9).

(1) I *camilli* erano gli assistenti dei sacerdoti pagani, soprattutto dei flamini di Giove, nei sacrifici.

Note archeologiche. - 1) La stola compare in Oriente nel secolo IV, sotto il nome primitivo di « *orarium* » (« stola » non risale che all'epoca carolingia) e come insegna dei diaconi. In Occidente, l'« *orarium* » compare come insegna dei diaconi nel 553 in Spagna e come insegna dei vescovi e dei sacerdoti, nel 633. Non si sa chi abbia introdotto a Roma l'*orarium*; pare che esso fosse comune a tutto il clero e che solo per l'influenza di usi non romani i diaconi abbiano cominciato a darvi importanza. Secondo la testimonianza delle fonti più sicure, il papa, che portava il pallio, non indossava l'*orarium;* l'uso congiunto del pallio e della stola fu dapprima un miglioramento avvenuto ai tempi di Carlomagno, e fu accettato in Italia non prima del secolo XII.

2) Donde deriva questa insegna? Non è nè una derivazione dell'antica *stola* femminile (specie di sciarpa con cui si avvolgeva il collo) o del suo fregio, nè un sostituto del mantello da preghiera usato dagli ebrei, ma probabilmente è una derivazione dell'antico *orarium*: *orarium*-fazzoletto, ed *orarium*-tovagliolo, ma sicuramente *orarium* di lusso, diventato un emblema dapprima in Oriente e poi, in circostanze diverse, in Occidente. Il Wilpert, nella sua opera « Un capitolo di storia del vestiario » distingue due tipi di stola: quella usata dai diaconi e quella dei preti e dei vescovi. L'*orarium* dei diaconi deriverebbe dalla *mappa* o *mantile*, usato appunto da questi ministri nel prestare servizio alla mensa eucaristica ed agàpita. Era una specie di tovagliolo appeso sulle spalle o sull'avambraccio per averlo sempre a portata di mano, come usano tutt'ora i camerieri. Quando poi venne a cessare il servizio materiale, che passò in parte ai suddiaconi, il mantile divenne solo più un oggetto di lusso o di parata, che si trasformò in una fascia. L'orario invece dei sacerdoti e dei vescovi fu alle origini un fazzoletto o una sciarpa da collo, che serviva a proteggere dal freddo, d'inverno, e dal sudore, d'estate. Attraverso a successive trasformazioni prese la forma di sciarpa finchè, divenuto una semplice insegna, fu sostituito per i servizi sopra accennati, dall'amitto.

3) A partire dal secolo IX, i vescovi, i sacerdoti, i diaconi portano tutti la stola, non però nello stesso modo. La prescrizione di incrociare la stola sul petto per i sacerdoti non prevalse che lentamente (dal VII al XIV secolo), ma i diaconi la portavano sulla spalla sinistra, e, nel rito romano, sotto la dalmatica.

4) La stola si indossava per la celebrazione della messa, per amministrare i sacramenti e per predicare. Fuori Roma, dal secolo IX all'XI, era considerata come insegna dei sacerdoti e dei vescovi, che la portavano anche nei viaggi.

5) Fin dalla sua comparsa in Occidente la stola non era più che una semplice fascia, che cadeva fino almeno alle ginocchia. Essa fu sempre e dappertutto assimilata al manipolo, salvo che nella lunghezza. Nel Medio Evo era molto più lunga, come risulta dai monumenti del tempo; giungeva quasi ai piedi e, come il manipolo, era spesso ornata alle estremità con frangie e campanelli e arricchita di pietre preziose e di ricami.

§ 3. *Il pallium.*

Uso attuale. - 1) Il pallio ha la forma di un anello (a doppio spessore dalla parte sinistra) dal quale pendono due corte striscie, appesantite all'estremità da alcune piccole placche di piombo, ricoperte di seta nera. Il pallio, largo tre

dita e di colore bianco, porta sei croci nere: quattro sull'anello e due all'estremità delle striscie. Tre di queste croci (sul petto, sulla schiena e sulla spalla sinistra) sono guernite da occhielli di seta nera attraverso i quali si fa passare, quando si indossa il pallio, tre spille dorate, con la testa di pietre preziose, senza forare il pallio o la pianeta.

La lana di cui sono fatti i pallii proviene (in parte) dalla tosatura di agnelli benedetti solennemente il 21 gennaio in Sant'Agnese fuori le mura. I pallii stessi vengono benedetti dal papa o da un cardinale delegato sulla Confessione di S. Pietro, la sera del 28 giugno, dopo i primi vespri della festa del primo Papa.

2) Il pallio viene portato di diritto dal papa, dai patriarchi e dagli arcivescovi come insegna di giurisdizione; lo portano pure alcuni vescovi per privilegio legato alla persona o alla sede. I titolari del pallio non possono portarlo che durante la celebrazione della messa, e, soltanto nei giorni indicati dal Pontificale. Il papa invece, possedendo la pienezza del potere pontificale su tutta la chiesa, può usare del pallio alla messa solenne, sempre e dovunque la celebri.

3) Il pallio è il simbolo della pienezza del potere pontificale esercitato in comunione con la Sede Apostolica. Poichè esso viene collocato vicino alle reliquie di S. Pietro, nel giorno della sua consacrazione, il pallio fu sempre giustamente considerato come segno della trasmissione di un potere superiore, quasi partecipazione al « *Pasce oves meas* », detto da Gesù a Pietro, e, come bene si esprime Benedetto XIV, « *un simbolo della unità della Chiesa e una tessera della perfetta comunione con la Santa Sede* ».

Note archeologiche. Usi antichi e forme varie. - 1) Del pallio (chiamato qualche volta *orarium*) troviamo una prima rappresentazione monumentale nel famoso avorio di Treviri. Alla fine del VI secolo compare poi in parecchi mosaici di Ravenna e di Roma e nei documenti scritti, i quali ultimi lasciano supporre che il suo impiego risalga ad un'epoca molto anteriore. A Roma esso è l'insegna del papa, che tuttavia lo concede qualche volta (su domanda dei principi secolari o con l'autorizzazione dell'imperatore) a diversi vescovi: vicari della Santa Sede, metropoliti, (come quelli di Milano, Ravenna, Cantorbery, Arles, Siviglia, e quelli di Corinto e di Nicopoli nell'*Illirico*) o semplici vescovi. All'epoca carolingia diventò l'emblema dei metropoliti, che dovettero richiederlo al papa; la professione di fede, che accompagnava questa richiesta, fu trasformata all'epoca della lotta per le Investiture, in giuramento di fedeltà.

2) Il pallio appare nei mosaici più antichi, come una sciarpa molto lunga, di colore bianco, larga 8-9 cm., ornata alle estremità da una croce e da frange. Questa striscia cadeva sul davanti della spalla sinistra, donde con una piega sul dorso passava sulla spalla destra e formando un largo *sinus* sul petto ripassava indietro sulla spalla sinistra: questo drappeggio non aveva bisogno di essere sostenuto da spilli. Nel secolo VIII si collegarono le due estremità del pallio sul petto, prima di lasciarlo cadere, per mezzo di spilli. Si credette in seguito più comodo conservare per sempre questa forma, e si arrivò a questo usando alcuni punti di cucitura; poi da questa forma ad Y si passò alla forma a T, al principio del secolo XI, quando il pallio era solo più un anello di stoffa (di doppio spessore sulla spalla sinistra), donde ricadevano due striscie verticali, dapprima molto lunghe, poi ridotte a poco a poco alla dimensione attuale. Il pallio era

adorno di croci rosse o nere in numero variabile; e le spille, dopo il secolo XII, non erano più che semplici ornamenti.

3) Fin dai tempi di S. Gregorio, il pallio era un ornamento strettamente liturgico, riservato, di diritto, alla celebrazione della messa; inoltre il papa, concedendo il pallio ad alcuni vescovi della Sicilia, osserva che essi lo dovranno portare solo nei giorni in cui lo portavano i loro predecessori. Il numero di questi giorni variava secondo le concessioni; ma nel secolo XI era press'a poco quello attuale. La lista dei giorni in cui è permesso portare il pallio si trova nel Pontificale Romano. Leone XIII vi aggiunse la festa dell'Immacolata e di S. Giuseppe.

Origine del pallio. - Oscura è la questione dell'origine del pallio. Con sicurezza non è nè un'imitazione dell'*ephod* del Sommo Sacerdote ebraico, nè un sostituto di un preteso mantello di S. Pietro, nè un mantello per la preghiera, dapprima riservato al papa. Pare poco verosimile vedere in esso o un'insegna concessa al papa da un imperatore del V o anche del IV secolo, o un « *pallium contabulatum* » analogo alla « *toga contabulata* » (cioè arrotolata più volte nel senso della lunghezza). E' più probabile che esso sia stato, in origine, una sciarpa-insegna, derivata dalla Chiesa orientale, nella quale i vescovi portavano, alla fine del IV secolo, un « *omophorium* » o velo omerale di lana, che serviva a indicarli come « gli imitatori del buono e grande Pastore ». Ma non è possibile sapere con chiarezza quando, come e per quali motivi il papa lo abbia preso e se lo sia riservato, e come l'« *omophorium* » sia comparso in Oriente.

Appendice: il razionale. - Il razionale, che oggi è solo più portato dal Vescovo di Paderbon e di Eischstaett in Germania, di Toul (Nancy) in Francia, e di Cracovia in Polonia, ma che fu molto diffuso, dal secolo X al XVI tra i vescovi, membri o vicini del Sacro Impero Germanico, deve senza dubbio la sua origine a due fattori convergenti: il desiderio dei vescovi di un'insegna analoga al pallio, e l'imitazione voluta dell'*ephod* (o superumerale) e del pettorale (o razionale) del Sommo Sacerdote ebreo. A fianco del razionale di stoffa, nel medioevo si portava pure un razionale di metallo, ornato da dodici pietre, completamente analoghe al pettorale giudaico.

CAPITOLO QUINTO. - CALZATURE, GUANTI E COPRICAPI LITURGICI

§ 1. *Sandali e calze*

Uso attuale. - 1) Le calze e i sandali liturgici sono portati dai cardinali, dai vescovi, dagli abati e dai prelati, che abbiano l'uso del pontificale, e soltanto alla messa solenne; però non si portano nè nelle messe dei defunti nè al Venerdì Santo.

2) Ci sono quindi sandali e calze di tutti i colori liturgici, meno che nere. In Francia, le calze sono di seta e di forma usuale; a Roma sono molto larghe,

di seta ricamata in oro. I sandali hanno la forma di pantofole con o senza tacchi, e possono essere gallonati e ricamati in oro; ma soltanto il papa porta una croce sulla tomaia.

3) La preghiera che il vescovo pronuncia nel calzare i sandali e le calze lo designa come l'araldo del Vangelo. « Calza, o Signore, i miei piedi per la predicazione del Vangelo di pace ». Essi sono quindi simbolo dell'ufficio della predicazione.

Note archeologiche. - 1) Nel VI secolo, il papa e i suoi diaconi portavano delle calzature di forma speciale, i « *campagi* » (il nome « sandalo » compare verso il secolo IX; cfr. Marc. 6, 9); i *campagi* erano anche un'insegna della dignità papale. Nel secolo VIII, la pseudo donazione di Costantino accorda a tutto il clero romano il diritto di servirsi, come il Senato, delle calzature « *cum udonibus, id est candido linteamine* » (questi « udones » sono delle calze bianche, nome che a partire dal secolo X viene sostituito da quello di *caliga*). I mosaici di Roma e di Ravenna ci mostrano la forma e il colore (nero) dei « *campagi* ».

2) Non si può dubitare che i *campagi* e gli *udones* siano venuti al clero dai senatori e dai dignitari e la loro adozione da parte dell'alto clero, probabilmente nel IV secolo, non solo a Roma, ma a Milano e a Ravenna, è uno dei tanti segni appariscenti dell'influenza sempre crescente delle autorità ecclesiastiche, soprattutto nelle città imperiali.

3) A Roma, nel secolo IX tutti i membri del clero portavano sulle calze, dei sandali e dei « *subtalares* » liturgici. La riforma Carolingia introdusse quest'uso in Gallia; nel secolo X, erano riservati ai vescovi, e ai cardinali-preti; però a partire dal secolo XI divennero sempre più numerose le concessioni agli abati di portare i sandali.

4) La calzatura liturgica è sempre stata composta di due parti: *a*) le calze, dapprima bianche e di filo, furono fatte di seta a partire dal secolo XIII; l'uso dei diversi colori non è anteriore al secolo XIV; *b*) i « sandali », scarpe molto aperte, di cuoio, si sono trasformati tra il secolo XI e il XIII, in calzari chiusi di forme diverse; in seguito prevalse la forma di pantofole. Dal secolo XIII si cominciò a coprire il cuoio con lavori in seta, e l'ornamentazione è sempre stata molto ricca.

§ 2. *I guanti.*

Uso attuale. - 1) I vescovi e i cardinali, di diritto, e gli abati e i prelati che abbiano la concessione di celebrare i pontificali, per privilegio, si servono dei guanti nelle messe solenni (meno che in quelle da morto e al Venerdì Santo); li indossano però solo fino all'offertorio.

2) L'usanza vuole che i guanti siano di seta e adorni di ricami sul dorso della mano e del polsino.

3) I guanti simboleggiano la purezza di cuore e delle azioni, ma sono anche un ricordo dell'astuzia di Giacobbe, e hanno una rassomiglianza con il peccato, di cui fu coperto il Cristo per riscattarci.

Note archeologiche. - 1) L'uso dei guanti (*wanti, manicae, chirotecae*) nelle cerimonie liturgiche, non è anteriore alla fine del secolo IX. Nel secolo XII era

però così abituale che Onorio di Autun ne faceva risalire l'origine agli Apostoli. Essi non sono altro che il semplice adattamento alla liturgia di una parte del vestito profano, allo scopo di ornare le mani del vescovo, come già molto prima si era pensato di ornare i piedi coi calzari e coi sandali. Si deve d'altronde notare che da molto tempo si conosceva l'uso dei guanti di lusso, e che l'introduzione dei guanti nell'uso liturgico viene collocata alla stessa epoca, in cui venne introdotto il piviale e ha dovuto seguire un procedimento analogo (sec. x).

2) Riservati di diritto ai vescovi, fu concesso di portarli anche agli abati dopo il 1070. In tale anno infatti Alessandro II ne concedeva il privilegio all'abate di S. Pietro in ciel d'oro, in Pavia. Fuori Roma venivano portati spesso con il piviale.

3) Dal secolo x al xii i guanti erano generalmente di filo; la seta si sostituì ad esso, a poco a poco, benchè si siano avuti fino alla fine del medioevo dei quanti di filo e anche di lana. Durando di Mende pare non conosca altri guanti che quelli di colore bianco; però a partire dal secolo xii si trovano dei guanti di colori diversi ad esclusione del nero, non essendo usati nella messa dei defunti e nel Venerdì Santo.

I guanti liturgici sono sempre stati dei veri guanti a dita distinte; spesso erano tessuti in un solo pezzo, e la loro forma variò secondo le epoche ad imitazione dei modelli usati dai laici. Sul dorso della mano venivano adornati di placchette di metallo smaltate o meno, oppure con medaglioni a ricamo; alla fine del medioevo questi ornamenti mobili vennero sostituiti con ricami sulla stoffa del guanto, come quelle che da molto tempo erano ricamate sulla imboccatura.

§ 3. *La mitra.*

Uso attuale. - 1) La mitra è un copricapo di forma circolare, che nella parte superiore termina con due punte, riunite da una cuffia pieghevole; dalla parte posteriore ricadono sulla nuca due piccole striscie o fanoni. Il Cerimoniale dei vescovi distingue tre specie di mitra: a) la mitra preziosa a sfondo d'oro o d'argento, ornata di ricami e di pietre preziose; *b*) la mitra aurifregiata (*auriphrygiata*), che è di seta bianca broccata o ricamata in oro oppure in stoffa d'oro senza alcun ornamento; *c*) la mitra semplice in damasco bianco o in tela bianca con delle frange rosse ai fanoni. E non ci possono essere delle mitre colorate.

2) La mitra è riservata di diritto ai vescovi e ai cardinali; gli abati e i prelati che la portano per privilegio non possono farlo che entro certi limiti. Il Cerimoniale dei vescovi e il Pontificale fissano le norme riguardanti l'uso della mitra, sia per le circostanze in cui deve essere portata, sia per l'impiego delle tre specie di mitra.

a) La mitra preziosa si usa nelle feste più solenni, quando all'ufficio si sia cantato o recitato il *Te Deum* e nella messa il *Gloria*, come pure nelle benedizioni e processioni solenni. Però il Cerimoniale permette che in questi giorni per maggior comodità, si usi in alcuni momenti della messa e del vespro, la mitra aurifregiata.

b) La mitra aurifregiata viene usata durante il tempo di Avvento e di Quaresima (eccetto le domeniche *Gaudete* e *Laetare*) nelle vigilie, nelle Quattro Tempora, nelle processioni di penitenza, nelle benedizioni, consacrazioni e ordinazioni.

c) La mitra semplice si adopera al Venerdì Santo, nelle funzioni funebri, nelle benedizioni dei ceri, nel giorno della Purificazione, e nella consegna del pallio ad un nuovo Arcivescovo.

3) La mitra ricorda simbolicamente l'elmo della salvezza e la tiara del Sommo Sacerdote Aronne, e con le sue due punte i due Testamenti e i raggi luminosi (o corna) della faccia di Mosè.

Note archeologiche: variazioni nell'uso. - 1) La mitra (*mitra, infula, tiara*) appare nel sec. XI nei testi scritti (concessione della mitra romana da parte di Leone IX) e nei numerosi monumenti figurativi (*rotuli* di Bari); da questi risulta che la mitra è di origine romana, che i vescovi non la portavano dapprima che per concessione del papa e che a Roma doveva già avere una certa antichità. Come gli altri ornamenti essa deriva da un'usanza non liturgica: il copricapo da cui deriva è il « *camelaucum* » (chiamato anche « *frigium, regnum* »), di cui si serviva il papa nel secolo VIII nei cortei solenni fuori della chiesa. Secondo il *Liber Pontificalis*, la mitra fu portata al suo ingresso a Costantinopoli dal papa Costantino I (708-715); la falsa « Donazione di Costantino » lo considera come una sostituzione del diadema imperiale. Essa veniva consegnata al nuovo papa dopo la sua consacrazione, mentre sotto Sergio II e Benedetto VII, essa appare sulle monete pontificie. Dal secolo X divenne un copricapo propriamente liturgico, d'uso comune e universale. Innocenzo II (1130-1143) già la menziona come un distintivo episcopale ordinario.

2) Venne pure accordato il diritto di portare la mitra ad alcuni abati (prima concessione 1063), ai membri di alcuni capitoli, ed anche a principi secolari. I prelati del Medioevo portavano la mitra press'a poco nelle stesse cerimonie e circostanze di oggi, ed anche in alcune cerimonie connesse a funzioni liturgiche, come la processione della presa di possesso del Laterano da parte del papa e il pranzo che la seguiva, ecc...

Variazioni della forma. - 3) La mitra nella sua forma primitiva era un berretto aguzzo, a forma di cono, fatto con stoffa morbida, il cui orlo inferiore era sovente guarnito, a mo' di diadema, di un gallone circolare (*circulus*). Al principio del secolo XII, la parte superiore della mitra si abbassa e si arrotonda, poi si incava dal davanti all'indietro, e un gallone segna questa linea mediana (*titulus*). Due piccole striscie o vitte cadono dalla mitra sulle spalle o sulle tempia. Verso il 1125 gli sgonfi laterali della mitra diventano veri corni rigidi, che vanno su, diritti, e terminano a punta. A partire dal 1150 (un po' più tardi in Francia) appare la forma definitiva della mitra: i corni si rialzano sopra la fronte e sopra la nuca, mentre le striscie vengono attaccate alla parte posteriore.

Dapprima molto bassa (dai 19 ai 22 cm.), la mitra comincia ad innalzarsi verso il secolo XIV e soprattutto verso il XV; poi si allarga alla base quando compaiono i due corni; nel XVI secolo, i lati si arrotondano e l'altezza aumenta fino a raggiungere i 50-55 cm.: tutto questo allo scopo di rendere più imponente e più ricco il copricapo solenne dei Vescovi.

4) Le mitre più antiche sono di seta o di tela bianca, e i ricami sono a galloni d'oro. La materia per le mitre semplici rimase la tela, mentre per le mitre preziose o aurifregiate si usarono le stoffe più ricche (damaschi, velluti, broccati, stoffa d'oro e d'argento); venivano poi adornate con galloni, pitture o ricami, con rilievi di perle e pietre preziose; spesso scompaiono le due striscie della decorazione primitiva, il *circulus* e il *titulus*. Per la mitra non venne mai applicata la regola dei colori, ma a fianco delle mitre in tessuto d'oro e d'argento, se ne trovano delle rosse, e anche delle verdi, delle bleu e delle grigie. D'altronde a partire dal secolo XII si distinguevano due specie di mitra, le semplici e le aurifregiate o solenni; la distinzione in tre categorie risale all'epoca del Cerimoniale dei Vescovi.

Appendice: la tiara, il berretto, il berrettino. - 1) La tiara deriva, come la mitra dal *camelaucum* o *regnum*, del quale ha conservato più a lungo la forma di berretto a punta. Nel 1130 Suger notava che questo « *phrygium* » imperiale era adorno di un cerchio o corona d'oro; alla stessa epoca l'« *Ordo* XI » distingue nettamente la mitra dalla tiara. Una seconda corona appare sotto Bonifacio VIII (1294-1303); una terza al principio del secolo XIV sotto Clemente V. Fino al secolo XIV, la tiara rimase un alto berretto a forma di pan di zucchero, da cui pendevano due « *caudae* » o bende di colore nero; a partire dalla fine del Medioevo la parte superiore della tiara si dilata sempre più, fino a diventare più larga che alla base in modo da permettere una ornamentazione assai ricca di cesellature e di pietre preziose.

2) *Berretta e pileolo.* - Nel secolo XII, i cantori si coprivano la testa con un berretto o « pileolo », che sostituì nel coro il cappuccio e la mozzetta. Questo copricapo (*pileus, pileolus, biretum*) era in origine un berretto di stoffa morbida, di forma rotonda, provvisto di un fiocco o di un bottone per offrire maggior presa alla mano. Sulla parte superiore compaiono alla fine del sec. XV quattro spigoli, che gli danno una forma quadrata; poi alla fine del sec. XVI viene rinforzato con cartone, e appendici in forma di arco si elevano sulla parte superiore con un fiocco nel centro: è la nostra berretta. Dal « *pileus* » primitivo deriva anche il berrettino (*pileolus, biretum, subbiretum, submitrale*) che appare a metà del secolo XIV. Fino alla fine del secolo XVI, esso copriva tutta la testa fino alle orecchie e alla nuca, come il *camauro* del papa. A partire dal XVII secolo esso incomincia a ridursi fino a raggiungere le minuscole dimensioni attuali.

APPENDICE.

LE INSEGNE EPISCOPALI CHE INTERESSANO L'OREFICERIA

§ 1. *Il pastorale.*

A dire il vero dovremmo intitolare questo capitolo « il bastone pastorale », perchè esso è stato chiamato, secondo la forma, *"ferula"*, *"tau"* o bastone ». Attualmente nelle regioni occidentali non si conosce più che il bastone ricurvo,

ma, una volta, gli stessi termini di «*cambuta*» o di «*bacula*» designavano indifferentemente le varie specie di pastorale, senza che un testo isolato possa dare una precisazione della forma. Nella Chiesa greca non esiste nemmeno un testo antico riguardante il bastone pastorale propriamente detto. La canna è diritta, ornata di un pomo d'avorio o di ebano. Soltanto nel secolo XIII il pastorale a forma ricurva diventa comune in Occidente, come oggetto proprio del vescovo.

Origine del bastone pastorale: la ferula, il tau. - Il bastone pastorale deriva evidentemente da quello del viaggiatore. Anticamente i fedeli venivano alle funzioni con il bastone; infatti i rituali dei primi secoli raccomandavano di posarlo durante la lettura del vangelo; e serviva anche di appoggio durante le lunghe cerimonie, a cui si assisteva in piedi.

Non troviamo testimonianza sicura intorno al bastone pastorale, usato come tale, prima del V o del VI secolo, benchè questa usanza, verosimilmente sia anteriore. Una lettera del papa Celestino I (423-432) pare vi alluda, e la vita di S. Cesario di Arles (542) fa menzione, in questo senso, del pastorale; e da allora i testi lo citano con frequenza. Ma per avere una menzione sicura del pastorale bisogna attendere fino al VII secolo: una rubrica del *Liber ordinum* spagnolo relativa alla consacrazione di un abate dice: «viene consegnato il pastorale dal vescovo». Nel secolo IX il pastorale era insegna comune di tutti i vescovi della Gallia.

Non è certo se a Roma anche il papa lo portasse. Nel secolo X si fa cenno di una *ferula pontificalis*, a proposito della deposizione di Papa Benedetto V (933); ma forse tale ferula era un'insegna della potestà temporale. Più tardi abbiamo la chiara testimonianza di Innocenzo III († 1216), il quale afferma: *Romanus Pontifex pastorali virga non utitur*. Anche oggi il Papa non usa il pastorale.

Il *tau* è un'altra forma di bastone pastorale molto usata nel medioevo fino verso il secolo XIII. Deve il suo nome alla lettera T che esso raffigura nella forma. Molti bastoni a *tau* erano di avorio scolpito. Il *tau* dell'abate Morando (990-1004) di Cluny, è una semplice gruccia d'avorio cesellato. Quello della collezione Soltykoff, bellissimo lavoro italiano del secolo XIII, è decorato alla sommità con un leone in piedi e sopra l'asta con incisioni molto ricche. Ricordiamo pure il *tau* di bronzo (XII secolo) della Cattedrale di Coimbra e quello di ambra del patriarca russo Filarete Nikitich, conservato un tempo a Mosca nel tesoro della cattedrale.

E' bene notare che è facile confondere il bastone da cantore, che ha la stessa forma.

I pastorali ricurvi più antichi. - Il pastorale in origine era un semplice bastone ricurvo; diventò un'insegna del vescovo, e, ben presto, per estensione degli abati e delle abbadesse.

Ogni specie di materiale è stato usato per costruire i vari tipi di bastoni pastorali: legno, avorio, corno, argento, ecc... Si trovano a volte nelle tombe anche dei pastorali di piombo, come quello dell'abate di Jumiège Guglielmo, morto nel 1142; ma questi pastorali avevano solo un valore rappresentativo.

Il pastorale più antico che si conosca è quello di S. Germano, abate di

Montier-Grand-Val, morto nel 670 e conservato a Délemont. La curvatura non forma nemmeno un mezzo cerchio, ma il legno è coperto con un lavoro in oreficeria con pietre preziose tenute assieme da cerchi d'argento.

Citiamo qui i curiosi bastoni pastorali delle cristianità celtiche, di cui il Museo di Dublino conserva degli esemplari dal VI al XII secolo. Essi non hanno la voluta e sono leggermente ricurvi. In questa regione dagli usi così particolari non esisterà la spirale che verso la fine del Medioevo.

Ma altrove la forma ricurva si accentua nel secolo X e XI: pastorale di Erardo, vescovo di Ratisbona, o di Pietro II, vescovo di Poitiers (sigillo, fine del secolo XI). L'estremità della curvatura termina con una testa di dragone, di serpente o di liocorno, nell'atto di ingoiare la croce o una mela, come nei pastorali di avorio di Saint-Lizier (XII secolo), e di Sant'Erardo di Nieder-Münster.

Pastorali romanici e gotici. - A partire dalla fine del secolo XI, la voluta si riattacca al bocciolo con un nodo, che seguirà l'evoluzione e il cambiamento di tutti gli ornamenti simili, come il nodo del calice e più tardi quello dell'ostensorio. Poi il soggetto si complica e nella spirale si raffigurano delle scene che la sostengono. Frequentemente viene rappresentato l'Agnello pasquale, come nel pastorale di Giacomo di Vitry (inizio del secolo XIII). Questo tipo romanico persisterà fino al secolo XIV, durante il quale lo si incontra ancora qualche volta. Altrove vengono scolpite delle bestie fantastiche, dei leoni, delle aquile come nel bellissimo pastorale romanico di corno della Collezione Carrand.

Questi pastorali romanici sono di una estrema fantasia e rappresentano le scene più varie: quella di San Gauthier di Pontoise riproduce l'adorazione dei magi e l'asta porta incisi 36 soggetti presi dal Vangelo; altri riproducono episodi che ricordano la vita dei santi locali.

Una moda diversa sopravvenne nel secolo XII e soprattutto nel XIII e XIV; gli smaltatori di Limoges iniziarono la costruzione di bei pastorali di rame, decorati di smalti lavorati col bulino, che rivaleggiarono per il successo con quelli di avorio. Nei tesori delle nostre chiese e nei musei se ne possono ammirare molti esemplari. A volte la spirale termina con un fiore molto aperto, (pastorali della cattedrale di Poitiers e del museo della stessa città: la spirale di questo è piccolissima, ma cesellata in modo meraviglioso); a volte è adorna di scene lavorate con molta grazia: San Michele che atterra il demonio, Eva ed Adamo, l'Annunciazione, la Madonna che schiaccia la testa al serpente, ecc...

I pastorali gotici di avorio rappresentano anche le medesime scene, ma la varietà è minore e si trovano spesso dei motivi identici ripetuti su numerosi esemplari; a volte poi il pastorale è solo decorato da una parte, cosa molto più rara nel periodo romanico. Due soggetti sono soprattutto adatti per questi pastorali d'avorio, e sono stati trattati assai frequentemente dagli artisti di quest'epoca: il Cristo in Croce e la Madonna gloriosa. Notiamo inoltre che a volte vengono uniti insieme il metallo e l'avorio, ma ciò raramente ebbe esito felice (pastorale del *Victoria and Albert Museum* di Londra).

Già nel secolo XII si notano delle foglie sull'esterno della spirale; e questi ornamenti diventeranno poi gli uncinetti così diffusi nel periodo gotico, i quali, prima piccoli, si sviluppano e si allargano man mano che ci si allontana dal

periodo romanico, per finire col moltiplicarsi a profusione e ornare l'intera asta, come nel bel pastorale di Mauberge (secolo xv).

Il nodo, per lo più rotondo e a volte decorato, cioè traforato come in molti pastorali di Limoges, di rado viene trasformato in capitello (pastorale della cattedrale di Metz); dalla fine del secolo XIII in poi e soprattutto nel sec. XIV capita spesso che la decorazione architettonica diventi invadente, ed alcuni esemplari di Fiandra e di Spagna specialmente, sono veramente sovraccarichi. Ricordiamo il pastorale del « *Corpus Christi College* » di Oxford, che raffigura un S. Pietro, mentre due file di piccoli archi formano un nodo supplementare, che parte da un altro nodo sferico. Il bellissimo pastorale (XV secolo) detto di Felice V, a Saint-Maurice-en-Valais, è un ricco esemplare di questa decorazione, e porta nella spirale la statuetta equestre di S. Maurizio. Un altro modello molto notevole è quello del secolo XVI, conservato a Monte-Cassino e attribuito per tradizione a Benvenuto Cellini, nel quale vediamo diverse statuette collocate nelle nicchie che adornano il nodo.

L'asta del pastorale era spesso di legno, qualche volta in bosso scolpito, ma poteva anche essere fatta di pezzi di avorio o di metallo, le cui estremità si incastravano le une nelle altre. La ghiera, in genere molto semplice, qualche volta è aguzza e questa punta esce talora dalla gola di una testa di leone.

Alcuni pastorali portavano anche un piccolo anello, formato per lo più da una piega dei motivi ornamentali; ad esso si appendeva un pannolino, o *sudarium*, che doveva essere messo tra la mano per sostenere il pastorale onde impedire che il sudore lo imbrattasse. Anche oggi il chierico lo porta colle mani ricoperte di un velo di seta.

Il pastorale dopo il Rinascimento. - Il Rinascimento modificherà la forma e la decorazione del pastorale. La voluta a volte si chiude del tutto e la spirale interna scompare per lasciare il posto ad una specie di medaglione (pastorale della cattedrale di Lione). Le scanalature, le foglie d'acanto sostituiscono i preziosi motivi gotici e gli uncini. Il nodo diventa una specie di urna e gli ornamenti dei secoli classici, e più tardi le conchiglie, invadono tutto (pastorale del principe di Montmorency, arcivescovo di Metz; pastorale di Palafox, nella Seo di Saragozza, uno dei modelli più strani).

L'Impero e la Restaurazione continuano a favorire le idee classiche, e Cahier disegna dei curiosi pastorali all'antica, la cui spirale pesante termina con la testa di montone.

Infine vediamo la reazione e il ritorno alle forme antiche con la ripresa dei simboli e delle figure care all'arte gotica.

Ai nostri giorni notiamo un ritorno alla tradizione romanica, e gli artisti preferiscono una maggior semplicità nei particolari. Il pastorale deve essere un oggetto pratico, facile a portarsi, e quindi libero da tutte le appendici che possono appesantirlo; ma ciò non esclude nè la ricchezza, nè la bellezza delle forme, anzi la favorisce.

§ 2. *L'anello.*

L'anello pastorale non differisce molto dall'anello ordinario, ed è spesso impossibile, senza un documento complementare, asserire che un anello sia

servito ad uso liturgico. Sono stati trovati numerosissimi anelli cristiani sia nelle Catacombe che altrove. Essi sono d'oro o di altro materiale: il costone è a volte scolpito sul metallo, ma spesso è anche formato da una pietra dura incastrata, che reca dei simboli cristiani: àncora, pesce, colomba, ecc...

Un testo molto tardivo vede nell'anello l'unione del Pontefice alla Chiesa: « *Ut se sponsum Ecclesiae cognoscat* » dice un testo attribuito a Sant'Optato di Milevi. Questo anello era verosimilmente provvisto di un intaglio, perchè il medesimo testo dice che il vescovo se ne serviva per chiudere, con il sigillo del suo anello, i fonti battesimali inutilizzati. A datare da quest'epoca si incontrano altri testi. Un concilio impone ai vescovi di sigillare un atto con i loro anelli; bisogna però notare che il termine « *anulus* » era d'altronde sinonimo di sigillo.

I sacramentari del VII secolo, e poi Sant'Isidoro di Siviglia ricordano anche il carattere particolare dell'anello; quest'ultimo scrive che il bastone e l'anello sono le due insegne della dignità pontificale. Così pure il IV concilio di Toledo (633) dispone che all'atto della consacrazione il vescovo riceva « *orarium, anulum et baculum* ».

Secondo Gregorio IV (secolo IX), l'anello pontificale doveva essere portato nella mano destra, e Guglielmo Durando specificherà, nel secolo XIII, che il vescovo deve in tempi normali portarlo nell'indice, perchè questo dito è chiamato *silentiarium* e *salutaris*, ma per compiere i sacri uffici, dovrà portarlo nell'anulare.

Del resto, gli abati, le abbadesse, e le semplici religiose ricevevano, come i vescovi, all'atto della loro consacrazione, un anello, che essi portavano nella stessa mano e nello stesso dito dei prelati.

L'anello di Agilberto, vescovo di Parigi verso il 670, portava incastonata una pietra scolpita, ed era d'oro con placche smaltate.

Tuttavia gli anelli episcopali furono per lo più ornati con pietre preziose non scolpite, come prescrisse Innocenzo III. Eccezionalmente, l'anello segreto del papa, conosciuto sotto il nome di « *anello del pescatore* », era provvisto di un castone scolpito, che serviva da sigillo segreto. Ogni pontefice ne aveva uno personale che differiva da quello del papa precedente; ma tutti portano l'effige di San Pietro nell'atto di gettare la rete. La prima menzione di questo anello papale si trova in una lettera di Clemente IV nel 1265.

I musei e i tesori conservano alcuni bellissimi anelli episcopali. Il Louvre ne possiede uno del secolo X, ornato di pietra preziosa, tagliata a piramide; la cattedrale di Toul custodisce quello di San Gozzelino della stessa epoca.

L'anello cardinalizio con le insegne di Paolo II, una volta nella collezione Stein, è di grandi dimensioni; il castone rettangolare e massiccio è ornato sul perimetro con le figure dei quattro evangelisti. Nel secolo XVI gli anelli diventano molto pesanti e di dimensioni considerevoli, e sono adornati secondo il gusto del tempo, come quello di Pio II conservato al Museo dell'Opera del Duomo di Siena.

Questo modo poco pratico non durerà molto a lungo, e, dopo il secolo XVII, gli anelli pontificali hanno in generale delle proporzioni molto minori; il loro principale ornamento è una pietra preziosa, per lo più colorata.

§ 3. *La croce pettorale.*

Ai giorni nostri la croce pettorale è una delle insegne della dignità episcopale; ma quest'uso non è molto antico. Se i dignitari ecclesiastici o religiosi portarono a volte questo emblema al principio dell'era cristiana e fin dai tempi delle catacombe, essi non erano i soli; pure numerosi fedeli lo portavano e la ricchezza di certi esemplari, conservati nei musei, era piuttosto in rapporto al benessere del loro possessore che non alla sua dignità.

La più antica croce che si conservi è senza dubbio quella del cimitero di Ciriaco; dopo di essa ne conosciamo un gran numero di tutte le epoche, alcune semplicissime, altre ornate di pietre preziose, come quelle del tesoro di Monza, o anche smaltate, secondo una moda molto diffusa. Spesso esse contenevano delle reliquie nella loro parte centrale, vuota e ricoperta con un cristallo grezzo (croce di Cutberto, sec. VII); e a volte erano chiamate *encolpium*, come i reliquiarii.

I monumenti figurativi del Medioevo raramente rappresentano i dignitari ecclesiastici con la loro croce pettorale; tuttavia alcune sono conservate nei tesori, per esempio a Quedlimbourg (secolo XII) e a Tournai. Quelle che si fabbricano oggi sono per lo più smaltate e arricchite di pietre preziose e nel centro racchiudono una reliquia, che è in genere un frammento della vera croce.

La croce pettorale, come ornamento liturgico del papa, è ricordata la prima volta da Innocenzo III, il quale attesta che la portava sul petto. Al suo tempo però era già di uso pressochè generale fra i vescovi, sebbene non obbligatoria. Difatti un Pontificale del secolo XII enumerando i paramenti dice: *Crux pectoralis, si quis ea uti velit.* Attualmente il vescovo può portarla sempre e dovunque, mentre i prelati inferiori, che ne hanno il privilegio, la possono portare solo durante le funzioni.

BIBLIOGRAFIA. — Il libro essenziale e finora insuperato è quello di J. BRAUM, *Die liturgische Gewandung in Occident und in Orient, nach Ursprung und Entwickelung, Verwendung und Symbolik,* Friburgo, 1907. Il BRAUM ha curato una edizione ridotta del suo libro, tradotta anche in italiano: *I paramenti sacri: loro uso, storia e simbolismo* (trad. Alliod) Torino, 1914. - J. WILPERT, *Un capitolo di storia del vestiario,* Roma, 1898. - DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien,* cap. XI, *Le costume liturgique.* M. RIGHETTI, *Storia liturgica,* Vol. I, cap. VIII: *Le vesti liturgiche;* cap. IX: *Le insegne liturgiche.*

Per la confezione dei paramenti sacri: SUORE BENEDETTINE di Saint-Louis du Temple, *Guide pratique pour la confection des ornements gothiques,* Lophem-les-Bruges. Numero della rivista *Arte cristiana,* 1952, marzo: *Il sacro nei paramenti sacri,* Milano. - Sr. M. AUGUSTINA FLÜERER, *Paramente,* Zürig, 1949. - Articoli sui dizionari ed enciclopedie cattoliche alle varie voci indicate nel capitolo.

XI
I TESTI LITURGICI

La liturgia comporta, come ogni linguaggio pubblico, due modi generali e distinti di espressione: le parole o formule e i gesti ordinati o cerimonie. Ad uno studio generale di questi due modi di espressione liturgica saranno dedicati le due sezioni che seguono, cominciando con le formule o i testi.

CAPITOLO PRIMO. - CLASSIFICAZIONE DEI TESTI LITURGICI

Testi cantati, testi recitati. - Questi testi possono essere considerati da diversi punti di vista.

Se si considera dapprima il modo vocale di espressione, gli uni sono cantati (canto semplice o ornato, e anche letture cantate), gli altri sono letti o recitati a voce media o bassa. Ma questa classificazione non può farsi in base all'uso attuale; occorre rifarsi al carattere originale dell'esecuzione; così i responsori del Mattutino, che attualmente non si cantano quasi in nessun posto, devono essere catalogati tra i canti ornati e non possono essere compresi sotto nessun'altra voce; così pure il canone della messa, secondo un'idea ripresa da E. Bishop e basata un po' su congetture, pare che a Roma fosse pronunciato a voce alta e anche cantato, probabilmente con il tono di una semplice melodia, ma non letto a voce bassa, fino al secolo VII (vedi più avanti).

Ecco perchè non si devono catalogare tra gli elementi letti o recitati se non quelli che lo sono stati fin dall'origine; ci si accorge allora che alcuni di questi elementi non sono che secondari nella liturgia, la quale è essenzialmente preghiera di gruppo, preghiera collettiva: questi testi non sono che espressioni della devozione privata inseriti molto tardi nell'evoluzione liturgica, oppure formule accompagnatrici ed esplicative dei gesti o delle cerimonie già esistenti.

Preghiere del clero, preghiere dei fedeli. - Si può stabilire una seconda classifica dei testi, considerando la qualità liturgica di coloro che li eseguiscono: alcuni testi sono proprii del popolo (rappresentato o sostituito dai cantori nella maggior parte dei casi, talvolta fin da principio, talaltra solo col declinare della partecipazione attiva dei fedeli); altre sono invece parti proprie dei vari membri della gerarchia nei suoi diversi gradi: esortazioni diaconali, letture riservate ai

« lettori » o, per maggior solennità, al diacono o al suddiacono, formule sacerdotali (nel senso originario della parola), delle quali alcune sono passate al semplice sacerdote, mentre altre sono rimaste strettamente episcopali.

I brani eseguiti in canto, semplice od ornato (salmi, antifone, responsori, inni, ecc...), le risposte ai saluti, agli avvisi e alle preghiere sacerdotali sono la parte riservata al popolo; le formule di preghiera collettiva, di benedizione o di esorcismo, i saluti e le esortazioni sono la parte riservata alla gerarchia.

Testi che utilizzano fonti letterarie e testi originali. - Fatto degno di nota è che questa divisione in testi popolari, o meglio non gerarchici e in testi gerarchici, coincide press'a poco (almeno se si tolgono le letture, che si caratterizzano dapprima per il fatto di essere state prese da fonti non liturgiche: Sacra Scrittura, sermoni, biografie...) con quella che si può tentare partendo dalla loro origine letteraria. All'incirca i testi popolari, e specialmente i canti, hanno delle sorgenti letterarie ben precise, trasportate tali e quali nella liturgia, oppure più o meno adattate; le preghiere sacerdotali sono delle formule libere, nuove, nelle quali le reminiscenze (scritturali o no) si fondono nella trama dei pensieri e delle parole secondo un ritmo proprio e con una ispirazione spontanea. Le prime nella loro forma più libera sono soltanto dei centoni; queste invece, in origine, sono sgorgate dall'anima e dal cuore delle comunità primitive, e sono l'espressione diretta della nuova fede.

Due metodi hanno dunque arricchito contemporaneamente la liturgia: uno procedeva adattando il senso e la lettera delle fonti preesistenti, l'altro riuniva, coordinava le più commoventi, le più belle tra le preghiere composte dai pontefici cristiani nell'esercizio delle loro funzioni liturgiche. Al primo di questi metodi noi dobbiamo le collezioni delle lezioni, i libri responsoriali, gli antifonari; all'altra i sacramentari. Conviene studiare queste due specie di testi.

CAPITOLO SECONDO. - FORME PRINCIPALI DELLA PREGHIERA

L'improvvisazione liturgica. - Negli antichi sacramentari romani le preghiere si classificano in due tipi più importanti: i prefazi e le collette. Prima di studiarli, sarà bene dire qualche parola sulle condizioni e la durata della improvvisazione liturgica, da cui essi sono derivati.

L'improvvisazione fu regola comune della preghiera liturgica ai suoi inizi: « Permettete ai profeti, sta scritto nella Dottrina degli Apostoli, di celebrare l'eucaristia quanto vorranno »; e San Giustino: « Colui che presiede fa salire al cielo le preghiere e i ringraziamenti di grazie quanto può ». Improvvisazione, i cui soli particolari però sono liberi, mentre le grandi linee sono già fissate, come ci testimonia Giustino stesso.

L'improvvisazione liturgica, di cui troviamo ancora qua e là delle testimonianze nel secolo III, disparve a poco a poco. Che verso la metà del sec. V, Sidonio Apollinare sia riuscito, un giorno, in cui gli avevano rubato il messale, a improvvisare le preghiere di tutta una messa, costituisce un prodigio agli occhi di Gregorio di Tour, che racconta questo fatto. Molte cause dovevano

contribuire ad eliminare l'improvvisazione liturgica e a fissare le preghiere in formule fisse. Tutti i vescovi, man mano che si moltiplicavano le diocesi, non potevano avere una grande cultura; perchè non prendere a prestito da vicini, e soprattutto dalle chiese principali o anche riprendere dai predecessori formule ben composte e sicure, tanto più che bisognava evitare le espressioni inadatte? (il terzo concilio di Cartagine raccomanderà ancora, nel 397, di non prendere a prestito delle preghiere senza consigliarsi con vescovi dotti).

Non si potevano nemmeno cambiare le formule ad ogni nuovo vescovo, e d'altra parte si desiderava una certa uniformità liturgica, almeno provinciale o regionale. Stabilità e uniformità, d'altronde molto relative, si imponevano sempre più; ad assicurarle tendono appunto, a partire dal secolo III, la *Tradizione Apostolica* di Ippolito, la *Didachè*, il *Sacramentario* di Serapione, le *Costituzioni Apostoliche*, nel tempo stesso in cui già vanno delineandosi le grandi famiglie liturgiche. La composizione delle preghiere prende ormai un andamento più letterario (alcuni prefazi del Leoniano oseranno introdurre la satira nella liturgia); le nostre formule appartengono tutte al nuovo stadio, e quindi siamo giustificati se ne studiamo i principali tipi dal punto di vista letterario.

§ 1. *Tipo eucaristico.*

I « prefazi ». - Questo tipo di preghiera è comune a tutte le liturgie, in quanto risale alla tradizione più antica. Usata da Gesù (in conformità agli usi ebraici dei pasti), al momento dell'istituzione dell'Eucarestia, la formula del ringraziamento si impose, quando si volle rinnovare la Cena. La si trova nelle preghiere della *Dottrina degli Apostoli* e in San Giustino in una forma destinata ad avere maggiori sviluppi. Il quadro dell'azione di grazia si allarga già nella « *Tradizione* » di Ippolito (benedizione degli olii e ordinazioni). Così scrive don Cagin: « Noi vediamo il tipo eucaristico di preghiera diventare la forma essenziale delle azioni sacramentali..., ogni volta che si tratta di realizzare un'azione sacramentale (o una benedizione o una consacrazione solenne), sempre al tipo eucaristico appartiene la formula eucologica più in vista e più solenne ». (L'*Eucharistia*, pag. 131).

Notiamo tuttavia che, in seguito a rimaneggiamenti, nella liturgia romana la preghiera consacratoria della messa ha perso la continuità e riproduce il tipo eucaristico originale meno bene che le preghiere rimaste nel Pontificale.

Dopo il VI secolo almeno, a queste preghiere di tipo eucaristico è dato il nome di « prefazio ».

La forma del prefazio o del « protocollo » eucaristico. *a*) Nella liturgia romana ogni prefazio ha inizio con una (o più) preghiere introduttive terminanti in un finale articolato o cantato su di un tono di voce più solenne. Ecco allora un dialogo a tre riprese: « V) *Dominus vobiscum* - R) *Et cum spiritu tuo* - V) *Sursum corda* - R) *Habemus ad Dominum* - V) *Gratias agamus Domino Deo nostro* - R) *Dignum et justum est* ». Queste ultime parole sono ripetute al principio di ogni prefazio: le parole « *Dignum...* » sempre, e

« *Gratias* », abitualmente. Inoltre ogni prefazio termina con la menzione della mediazione di Cristo.

b) Gli elementi del dialogo iniziale (all'infuori del « *Dominus vobiscum* ») sono molto antichi. Il « *Sursum corda* » con la sua risposta si trova già in questi termini e a questo posto in S. Cipriano, verso il 252. Il dialogo completo sarebbe già testimoniato verso il 235 dalla *Tradizione Apostolica* di Ippolito, se essa non ha subito ritocchi, cosa che appare molto probabile, perchè questo dialogo (con leggerissime varianti) è comune a tutte le liturgie. A fianco del « *Sursum corda* » si incontra anche « *Sursum cor* », oppure al cuore si aggiunge anche lo spirito. La risposta « *Habemus ad Dominum* » è di forma greca ed è dappertutto la stessa: deve essere una « creazione della liturgia cristiana più antica ». Nella replica seguente, al « *Gratias agamus Domino Deo nostro* », che è romano e africano (cfr. S. Agostino), si contrappone la formula di Ippolito, che è quella dell'Oriente: « *Gratias agamus Domino* ». Il « *Dignum et justum est* » è un'espressione popolare adottata, come il « *Deo gratias* » in tutte le liturgie. L'inizio poi del prefazio era così conosciuto che il Sacramentario Leoniano si accontenta di richiamarlo con due lettere « V. D. ». La formula romana « *dignum... et salutare* » trova delle formule analoghe nelle liturgie di S. Giacomo e di S. Marco.

Contenuto dei prefazi. - Per quanto riguarda il contenuto dei prefazi soltanto l'inizio conserva il carattere del ringraziamento. L'enumerazione, breve o sviluppata in lunghe serie, dei misteri di salvezza si annuncia in uno stile più epico che oratorio. La preghiera di domanda occupa anche molto spazio nei prefazi (quello della nostra messa degli Apostoli non è altro che una supplica), tanto che l'andamento eucaristico è spesso più esteriore che interiore a questi formulari, alcuni dei quali passano tra i più nobili e più alti elementi della liturgia romana.

§ 2. *Tipo « colletta »*.

Lo schema delle collette. - Per ben comprendere questo tipo, bisogna ricostruire il quadro primitivo, ancora ben visibile in alcune circostanze. In certi giorni le collette sono precedute non solo dall'invitatorio « *Oremus* », ma anche dall'indicazione della posizione « V) *Flectamus genua* - R) *Levate* ». Per le grandi orazioni del Venerdì Santo, che sono molto antiche, tutto questo è ancora preceduto da un invitatorio più lungo, che indica le intenzioni della preghiera seguente.

Ora, tra l'invito a piegare le ginocchia e quello di rialzarsi, era collocata una preghiera silenziosa, già molto breve al tempo del Sacramentario Gelasiano, ma di cui abbiamo sicure testimonianze. Così il Sacramentario Gregoriano scritto verso l'811 o l'812, contiene questa rubrica: « *Oremus, et dicit diaconus*: *Flectamus genua et postquam oraverint dicit*: *Levate* ». Se si tiene a mente che gli usi primitivi si conservano soltanto in circostanze più importanti, mentre si attenuano e spariscono negli altri casi, è cosa fondata credere che questa preghiera silenziosa accompagnava sempre al principio l'invito preliminare « *Oremus* », sia che ci fosse stato o no l'atto di inginocchiarsi. Essa non si mantenne che nei giorni di penitenza (cfr. l'orazione finale della messa,

detta anche *super populum* delle ferie di Quaresima e le lunghe orazioni del Venerdì Santo). La sola parola « *Oremus* », seguita a volte dall'enunciazione dell'intenzione, provocava una preghiera silenziosa da parte di tutta l'assemblea, che veniva conclusa dalla preghiera solenne e recitata a voce alta dal celebrante, alla quale tutti davano di nuovo la loro adesione con l'*Amen* finale. In questo modo la preghiera pubblica appariva preghiera di gruppo, preghiera comunitaria, più ancora che nel tipo eucaristico.

Il tipo romano delle orazioni. - Di questo nuovo tipo non è sopravvissuto, dopo molti secoli, che la preghiera sacerdotale di conclusione, l'orazione, che è d'altronde, nella sua forma concisa e serrata, un elemento proprio del rito romano e assolutamente originale.

Considerate le une vicine alle altre, queste orazioni sono estremamente varie nella loro brevità; ma paragonandole tra loro si possono scorgere in esse degli elementi comuni, i quali non sono utilizzati tutti assieme in ogni orazione, e la cui concatenazione varia moltissimo per arrivare ad una mirabile molteplicità di forme concrete.

Si distingue dapprima: 1) Un'invocazione a Dio, (al vocativo) sempre molto breve: « *Deus; Domine Deus omnipotens; D. D. noster; Omnipotens sempiterne Deus*, ecc... » collocata in principio dell'Oremus.

2) Questa invocazione è completata spesso da un pensiero, che espone il motivo o l'occasione sulla quale si baserà la domanda: un attributo divino, (*cuius providentia in sua dispositione non fallitur*); commemorazione della storia di salvezza in un fatto avvenuto (*cuius unigenitus in substantia nostrae carnis apparuit*) o presente (*qui Ecclesiam tuam annua quadragesimali observatione purificas*); questo pensiero che mette in risalto un'azione divina, è, nella forma, un'apposizione od una frase subordinata.

3) La domanda si presenta sotto forme molto varie: a volte è introdotta da una preghiera più generale che chiede di essere esaudita (*concede, quaesumus, ut... - da* o *tribue, quaesumus, ut...*), a volte è formulata direttamente all'imperativo o all'ottativo (*da nobis imitari quod colimus, - adsit nobis virtus Spiritus Sancti*), mentre dopo l'introduzione, la domanda dettagliata si fa al congiuntivo, e questa domanda, nei due casi, potrebbe essere una proposizione unica, o due proposizioni parallele o antitetiche (vedi per esempio la 4ª orazione del Sabato delle Tempora d'Avvento, e inoltre molte secrete o postcommunii, composti unicamente di due domande, in cui si inserisce una parola di invocazione, per esempio gli oremus della Pentecoste).

4) Un quarto elemento, che viene espresso formalmente in una proposizione subordinata, indica sovente lo scopo finale della preghiera, appena accennato nella prima domanda (*Da nobis... perseverantem famulatum ut in diebus nostris, et merito et numero, populus tibi serviens augeatur*).

5) Un quinto elemento, molto comune, è, come il secondo, un pensiero che caratterizza lo stato di coloro che pregano: è un motivo della loro preghiera, che esprime o la loro debolezza o il loro stato di abbattimento: (*qui iuste pro peccatis nostris affligimur; quos sub peccati iugo vetusta servitus tenet*), o anche la loro disposizione alla grazia (*coelestis vitae munere vegetati; qui per abstinentiam macerantur in corpore; quem redemptorem laeti suscipimus*).

6) Si possono trovare ancora delle espressioni che indicano il mezzo con il quale si otterrà ciò che si domanda: intercessione di Cristo (*in nomine dilecti Filii tui*), intercessione dei Santi (*intercedente beato N.*) o sforzo personale (*sectando justitiam; spiritus tui fervore concepto; bonis operibus inhaerendo*); questo sesto elemento viene espresso per quanto riguarda lo stile, in incisi, in gerundivi, in participi, che indicano bene il suo carattere di mezzo subordinato al fine.

Naturalmente questa analisi non è per nulla esauriente, e soprattutto la combinazione di questi elementi può farsi in modi diversi. Bisogna soprattutto notare l'arte discreta e delicata con cui tutti gli anonimi autori delle nostre preghiere utilizzano i più semplici procedimenti, come il parallelismo o l'antitesi dei pensieri, e delle parole; aggiungete poi ancora una densità armoniosa e quasi epigrafica nella disposizione delle parole, che concorre a fare di queste orazioni dei piccoli capolavori religiosi e letterari.

« Le orazioni romane, sono concise, dense, precise e chiare...; i pensieri sono tanto semplici ed elementari quanto l'espressione è densa e sentenziosa; esse sono sobrie e sostanziali. La riservatezza e l'assenza di ogni richiamo al sentimentalismo dona un fascino speciale a queste preghiere, in netto contrasto con la verbosità e l'ampollosità delle preghiere gallicane od orientali » (W. Legg).

A chi sono rivolte le orazioni. - I prefazi e gli *oremus* antichi sono rivolti a Dio Padre (per il Figlio, nello Spirito Santo); questa usanza della preghiera liturgica è richiamata dal canone 23 del III Concilio di Cartagine (397): « *Ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet, et, cum altari assistitur, semper ad Patrem oratio dirigatur* ». Questa regola assoluta nei primi tempi ha avuto poco alla volta delle eccezioni: le conclusioni delle collette dell'Avvento, dal Gelasiano e dal Gregoriano al nostro messale, indicano bene il progresso di questo cambiamento; (noto di passaggio che spesso è interessante cercare nelle loro più antiche testimonianze il senso e il testo delle nostre orazioni) nulla però di simile si è verificato per quanto riguarda i prefazi.

Il ritmo delle collette: il « cursus ». - Secondo l'esempio dei Greci i prosatori latini, dopo Cicerone, volevano che « la prosa combinasse armoniosamente le sillabe lunghe e brevi »; questa ricerca dell'armonia si notava soprattutto nel finale della frase o dei membri di frase. Queste finali regolari, dette anche *clausole*, progressivamente trasformate e ridotte di numero diventarono all'epoca della decadenza l'ornamento obbligatorio di tutta la prosa letteraria, e le troviamo nei Padri della Chiesa (sporadicamente a partire da San Gregorio), come nelle antiche preghiere liturgiche. Le clausole autorizzate, ridotte a quattro e chiamate « *cursus* », lasciano un posto sempre maggiore al valore dell'accento tonico, mentre sparisce l'influenza della quantità lunga o breve delle sillabe.

Secondo il Mocquereau, per *cursus* si intende certe successioni armoniose di parole e di sillabe, usate da prosatori greci e latini in fine delle frasi e dei membri di frase, per ottenere cadenze varie e di piacevole effetto all'orecchio dell'uditore. Se queste successioni di sillabe sono basate sulla quantità, il cursus è *metrico*: se invece sono basate sull'accento e sul numero delle sillabe, il cursus è *ritmico*.

Nel IV-V secolo, epoca a cui presumibilmente risalgono le nostre orazioni più antiche, e nei due secoli seguenti, il puro *cursus* metrico dei tempi classici aveva dato luogo ad un *cursus* misto, composto in parte di clausole metriche, in parte di ritmiche.

I tipi principali dell'antico *cursus* liturgico sono quattro:

Nel cursus *planus* gli accenti sono sulla 2ª e 5ª sillaba a partire dalla fine (còrde curràmus); nel *tardus,* sulla 3ª e 6ª (làrga protèctio); nel *velox*, sulla 2ª e 7ª (càpere valeàmus); nel *dispondiacus*, sulla 2ª e 6ª (nòstra cumulèntur).

L'orazione dell'*Angelus*, che deriva dal Gregoriano, presenta uno di seguito all'altro i tre primi cursus... *nostris infunde* (c. planus);... *incarnationem cognovimus* (c. tardus);... *gloriam perducamur* (c. velox). Esempi di dispondiaco: ...*quos uno pane satiasti; tua visitatione respiremus.*

Abbandonato a partire dal secolo VII, il *cursus* fu rimesso in onore alla fine del secolo XI, tenendo solo conto dell'accento, e disparve di nuovo nel secolo XV. C'è da augurarsi che nelle future riforme liturgiche si cerchi di ricondurre i nuovi *Oremus* alle leggi armoniose del *cursus* tradizionale.

Appendice. - a) *Gli esorcismi*: L'esorcista riceve il potere sui demoni e quindi la facoltà di « cacciarli con l'imposizione delle mani e il ministero della sua bocca »; queste parole alludono alle preghiere e alle insufflazioni. Le formule di esorcismo hanno necessariamente un carattere speciale, perchè « non si tratta di agire con invito persuasivo, ma di cacciare con la potenza » (Tertulliano, 1786) (1): agli esorcismi propriamente detti, che si rivolgono al demonio, si aggiungono a volte delle vere preghiere indirizzate a Dio.

Pare che, fra tutte le formule liturgiche, gli esorcismi abbiano avuto molto presto, in conformità (uso della parola « *exorcizo* ») e ancor più in contrasto con gli incantesimi giudaici, pagani o sincretisti, i loro schemi, le loro espressioni di tipo particolare, consistenti in ordini, scongiuri e minaccie.

Gli scongiuri e gli ordini si fanno in nome di Dio e soprattutto di Gesù Cristo (cfr. Act. XVI-18 e XIX-13); il nome di Dio è a volte accompagnato da qualificazioni che sottolineano la sua opposizione al diavolo (*Dio vero ed unico.* (Cfr. Minucio Felice, 2297); oppure indicano la sua azione nell'antico Testamento (Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe; formula giudaica, poi pagana, e infine cristiana; cfr. Origene 1425 e 1426; ecc...); a volte appare sotto forma trinitaria, usuale o modificata. Il nome di Gesù è sempre accompagnato da un richiamo agli avvenimenti della redenzione (cfr. Giustino l'Apologista 816-831 ecc...). In breve, « per cacciare i demoni non si adoperano che il nome di Gesù e parole ricavate dalla Scrittura » (cfr. Origene, 1414).

Le minaccie consistono pure in richiami (ispirati dalla Sacra Scrittura) dei tormenti dell'ultimo giudizio: cfr. S. Cipriano, 1861 e 1922, e già Tertulliano, 1594: (*daemones*) *de contactu afflatuque nostro contemplatione et repraesentatione ignis illius correpti, etiam de corporibus nostro imperio excedunt inviti.*

b) *Forme secondarie*: A partire dall'epoca carolingia, durante tutto il Medioevo e anche ai nostri giorni, si inseriscono nella primitiva liturgia romana numerose formule, che hanno origini, forme e usi molto svariati. Vi si notano

I numeri a cui rimandiamo sono quelli dei *Monumenta Ecclesiae liturgica, Reliquiae liturgicae vetustissimae.*

innanzitutto delle contaminazioni con le liturgie soppiantate dall'espansione del rito romano, contaminazioni che si trovano soprattutto nel Pontificale e nel Rituale. Vi si trovano pure delle formule create *ex novo* per bisogni nuovi; gli uni conservano lo schema esteriore dei prefazi o delle orazioni romane primitive, ma sono di uno stile più incerto, meno denso, più verbose e meno ritmiche; tra di esse molte sono formule di devozione privata. Si incontrano infine delle brevi formule (parecchie delle quali sono improntate alla Sacra Scrittura), che accompagnano i gesti rituali e ne spiegano il senso. Tutti questi apporti hanno contribuito, come nel cerimoniale, a dare maggiore varietà al rito romano delle origini, ma questa stessa varietà impedisce uno studio sistematico. Basta notare qui che un certo numero di queste nuove creazioni, soprattutto fra le più recenti, sono lontane dall'avere lo stesso valore letterario e liturgico delle formule antiche, e che nè la scienza teologica o scritturale, nè un gusto letterario classico e raffinato sono sufficienti per la composizione liturgica; proprio ai secoli, nei quali si spegneva il mondo romano, noi siamo debitori della parte migliore della nostra liturgia, ed è una gloria per quei tempi, la cui intensa vita religiosa è troppo spesso misconosciuta.

§ 3. *Le litanie.*

Origine delle litanie. - Le litanie realizzano una forma molto popolare di preghiera liturgica, in contrasto con i tipi eucaristici e delle collette, con le quali del resto esse generalmente finiscono.

Il loro stesso nome ci dice che le litanie vengono dall'Oriente, dove compaiono verso la fine del IV secolo. Secondo la viaggiatrice Eteria, a Gerusalemme, ogni giorno, alla fine del « lucernario », un diacono faceva diverse commemorazioni e dopo ciascuna di esse un gruppo di fanciulli rispondeva: « *Kyrie eleison* »; quando poi erano finite, il vescovo recitava un'orazione che le riassumeva tutte.

Troviamo, all'inizio della liturgia delle *Costituzioni Apostoliche*, cinque serie di preghiere analoghe: per i catecumeni, gli energumeni, gli illuminati, i penitenti e i fedeli. Dopo avere invitato, uno dopo l'altro alla preghiera, ciascuno di questi gruppi, un diacono formula una serie di intenzioni, e a ciascuna di queste enunciazioni il popolo e soprattutto i bambini rispondono *Kyrie eleison*; poi ogni serie si chiude con la preghiera del vescovo.

Si può credere con M. Bishop, che le litanie siano nate ad Antiochia nel corso del IV secolo, e che esse si siano diffuse nell'Asia Minore e nel Ponto fino a Costantinopoli, di dove l'esempio della città imperiale le ha fatte penetrare più tardi nelle altre liturgie.

Notiamo ancora che nelle litanie la preghiera è fatta dal popolo, al quale il diacono non fa che proporre delle intenzioni, e ancora che il *Kyrie eleison* deriva contemporaneamente dai Salmi, dal Vangelo e dall'uso pagano (amuleti e soprattutto la testimonianza di Epitteto nell'« Ariano » II-7).

Le litanie in Occidente. - Analoghe liste di formule e di intenzioni si trovano nelle liturgie non romane dell'Occidente (e sono ancora in uso a Milano); oltre al *Kyrie*, la formula di risposta poteva essere: « *Domine miserere; Domine exaudi et miserere; Praesta, Domine, praesta* ».

Rimane però dubbio che simili formule fossero usate a Roma (cfr. *Deprecatio Gelasii papae*); è certo invece che si recitava sovente il *Kyrie eleison* (cfr. Concilio di Vaison del 529), che era ordinariamente recitato assieme ad altre invocazioni (cfr. S. Benedetto, che chiama il *Kyrie eleison*: *supplicatio litaniae* e San Gregorio, *Epist.* IX-26 [12]); ma che era anche detto a turno dal clero e dai fedeli, alternandolo con il *Christe eleison*, e tendeva a diventare indipendente dall'enunciazione delle intenzioni.

Le litanie attuali. - E' molto difficile dire l'origine delle nostre litanie attuali, il cui tipo appare verso il 700. Esse si compongono: 1) del *Kyrie* e del *Christe eleison*, seguiti dal « *Christe, audi nos* »; 2) di una lista più o meno lunga di nomi di Santi con la risposta: *ora pro nobis*; 3) del *Propitius esto*...; 4) di una doppia serie di formule di cui una enuncia i mali temuti (*ab omni malo*) e l'altra i motivi di speranza ricavati dai misteri di Cristo (*per crucem tuam*), seguiti dalla risposta: *libera nos, Domine* (*Domine* indica Cristo); 5) una serie di domande molto vicine alle litanie antiche, sotto forma ottativa: *ut pacem dones*, con la preghiera: *te rogamus, audi nos* (da confrontare con il canto dei soldati di Licinio il 1° maggio 313, i quali, prima di attaccare battaglia innalzarono le invocazioni seguenti: *Sancte Deus, te rogamus - Summe Deus, te rogamus* (Lattanzio, *De morte persecutorum*, 46, 6).

Secondo M. Bishop questo tipo di litanie deriverebbe da un prototipo greco, frutto della devozione privata dei Siriani di lingua greca, rifugiati a Roma nella seconda metà del secolo VII. Queste nuove litanie attraverso l'Inghilterra e l'Irlanda, sarebbero passate, durante il secolo VIII, in Gallia e in Germania, e sarebbero entrate nella liturgia ufficiale, e infine, dopo quest'ultimo giro, sarebbero tornate a Roma.

Ma questa tesi non pare del tutto dimostrata e male concorda con alcuni dati del Sacramentario Gelasiano, (il cui manoscritto risale alla fine del secolo VII), dove si descrivono le ordinazioni e i riti del Sabato Santo (quest'ultimo caso del resto in un'interpolazione gallicana) e anche con l'*Ordo* di sant'Amando, come pure con la menzione di una litania « romana » fatta da Angilberto, abate di Saint-Riquier (verso l'800). In ogni caso quest'ultimo tipo di litania ebbe la migliore fortuna; se ne trovano esempi con delle liste di santi molto lunghe, nei libri liturgici, a partire dal secolo IX, e sono recitate nelle occasioni più solenni.

CAPITOLO TERZO. - LE FONTI LITURGICHE

Ci rimane da vedere ora quali fonti siano state utilizzate per le letture e soprattutto per i canti liturgici, dando però prima qualche cenno sulle principali forme di canto ornato (responsori, antifone e anche versetti).

§ 1. *Le principali forme di canto ornato.*

Il responsorio. - Il responsorio è una forma derivata e ornata del canto responsoriale, in cui, dopo che un cantore aveva eseguito un salmo da solo,

gli ultimi versetti venivano ripetuti dai fedeli. E' ordinariamente legato ad una lettura; dopo lunghe letture abbiamo lunghi responsori, brevi invece dopo lezioni brevi o capitoli.

a) I grandi responsori (o responsori prolissi) sono abitualmente composti da tre elementi: 1) Una prima frase musicale segnata da R); 2) Un secondo versetto o frase segnato da V); 3) La ripetizione della seconda parte del R) o parte responsoriale, preceduta normalmente dall'asterisco. Quando il responsorio è seguito dal *Gloria*, si ripete ancora la parte responsoriale o anche tutta la prima parte. In qualche caso la risposta si divide in due parti o anche in parecchie.

Questo modo di eseguire il responsorio è una modificazione carolingia dell'uso romano antico: « I Romani, scrive Amalario nella prefazione al « *De ordine Antiphonarii* », riprendono il responsorio, dopo il versetto, dall'inizio, ma noi imbrocchiamo il versetto dai suoi lati (sic) ». In seguito a ciò, si dovette cambiare parecchi versetti che non si adattavano con le parti responsoriali: non sarebbe stato più semplice dal momento che si adottavano testi romani cantarli alla romana?

b) Il responsorio breve si compone generalmente: 1) di una frase segnata con R) ed eseguita dal cantore e ripetuta dal coro; 2) di un versetto V) cantato dal solista; 3) in seguito, dalla risposta responsoriale (2ª metà della frase d'inizio o doppio *Alleluia*); 4) del *Gloria Patri*, eseguito dal solista; 5) infine della ripetizione da parte del coro di tutta la frase iniziale. Il responsorio breve fin dai tempi di S. Benedetto segue la lezione breve dei Mattutini estivi; lo troviamo, nel breviario dei monaci, dopo il capitolo delle lodi e dei vespri. Nel rito romano esso appare solo nelle ore minori, in cui si è sostituito al versetto dell'ufficio benedettino, dapprima a terza, sesta e nona, e poi a prima e a compieta; è però seguito da un versetto.

L'antifona. - L'Antifona (che non si deve confondere con il canto a doppio coro « antiphonia », da cui è derivata) è una frase musicale in canto ornato, che precede e segue un salmo, per indicare su quale tono e quale finale esso deve essere cantato. L'antifona ha pure un'altra funzione: essa fissa l'attenzione di coloro che pregano sul pensiero, speciale per ogni giorno o per ogni festa, che la liturgia vuole suggerire con il canto del salmo.

Originariamente, come ancora in molti casi, l'antifona è presa dal salmo stesso: in questo caso essa adempie meglio il suo compito religioso. Specialmente nei giorni festivi, essa indica il motivo della scelta del salmo: così per esempio il salmo II è cantato in tre feste del Signore molto diverse, come Natale, Venerdì Santo e Pasqua; ogni volta il versetto-antifona è diverso e indica chiaramente perchè il salmo è stato scelto e quale pensiero dominante debba occupare la nostra devozione.

L'antifona non poteva in tutte le circostanze essere « interiore » al salmo. Alle lodi e alle ore minori si applica a salmi che non variano mai; quindi nelle feste essa non può sempre essere adatta; inoltre i salmi del vespro delle feste sono quasi sempre quelli della domenica, e allora si ripresenta la stessa difficoltà; la creazione dei comuni ebbe lo stesso effetto; in tutti questi casi le antifone variabili, prese dalla Scrittura o dalla vita del Santo, accompagnano « in modo

esteriore ». le stesse serie di salmi, e l'adattamento religioso del salmo è più vago che non nel primo caso.

D'altronde, sia per abbreviare, sia per ridurre la solennità degli uffici, l'antifona è solo *accennata* prima del salmo, sempre nelle ore minori e a compieta, ed anche a mattutino, lodi e vespro negli uffici semplici, a danno del compito musicale e religioso, che dovrebbe assolvere. In certi casi, viene ripetuta diverse volte lungo il corso del salmo; nel Medioevo veniva così inserita nel *Benedictus* e nel *Magnificat* tutta una serie di antifone.

Il versetto. - « Il versetto è chiamato così perchè in origine non era che il versetto di un salmo diviso per il parallelismo in due parti: la prima, cantata da una o due voci, conserva il nome di versetto e la seconda forma la risposta del coro ». I versetti sono a volte raggruppati in serie (preci domenicali o feriali, preci litaniche); isolati, essi segnano, al Mattutino, il passaggio dai salmi alle lezioni, e alle lodi e a vespro, dal capitolo (ora dall'inno) ai cantici, oppure servono da finali ai responsori brevi.

§ 2. *La Sacra Scrittura nella liturgia.*

Libri utilizzati per le letture. - La Sacra Scrittura è la più importante delle fonti liturgiche: essa fornisce tre o due letture all'ufficio notturno, due o più lezioni alla messa, i capitoli o le lezioni brevi delle altre ore.

Nell'ufficio notturno « *per annum* » la regola antica era di leggere in un anno tutti i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento; siccome l'abbreviazione dell'ufficio è stata apportata soprattutto sulle letture, oggi non si legge più nessun libro completo ed alcuni sono pure stati tralasciati: il Levitico, i Numeri, il Deuteronomio, Giosuè, i Giudici, Ruth, i Paralipomeni, Esdra, Nehemia, Baruch, il Cantico dei Cantici. Di questi libri tralasciati alcuni sono accennati nei responsori (Il Levitico nella Domenica di Passione; il Deuteronomio e Giosuè nella IV Settimana di Quaresima, ecc....) o utilizzati in alcune feste: così il Levitico al 2 febbraio, i Numeri al 14 settembre, i Paralipomeni per la Dedicazione e infine il Cantico dei Cantici per le feste della Madonna.

Nella Messa, l'Antico Testamento è usato per le prime letture delle ferie d'Avvento, di Quaresima e delle Quattro Tempora (la scelta degli *Atti degli Apostoli* nelle Tempora di Pentecoste è dovuta all'influenza dell'ottava) e di qualche messa festiva (Epifania, Ognissanti, feste di Santi) e anche per le quattro lezioni del Sabato Santo. Ma per la maggioranza delle feste, sempre per la domenica (ivi compresa la messa del sabato delle quattro Tempora) l'epistola è ricavata dal Nuovo Testamento. Per la messa (o per l'ufficio notturno) sono usati il Genesi, l'Esodo, il Levitico, i Numeri, il Deuteronomio, il terzo e quarto libro dei Re, Nehemia sotto il nome di Esdra (infatti il libro di Nehemia è più d'una volta chiamato il II libro di Esdra), Ester, Giuditta, i due libri dei Maccabei, i quattro libri dei Proverbi, della Sapienza, dell'Ecclesiastico, e del Cantico, usato quest'ultimo col titolo di « Libro della Sapienza » (equivalente ai Libri Sapienziali), Isaia, Geremia (con Baruch), Ezechiele, Daniele, Osea, Gioele, Amos, Giona, Michea, Zaccaria, Malachia. I soli libri del Nuovo Testamento dai quali non sia stato ricavato nessun passo, sono la II Lettera ai Tessalonicesi, la lettera a Filemone e la II e III lettera di San Giovanni.

Libri utilizzati per il canto ornato. - Il salterio di Davide, che costituisce il substrato della salmodia, fornisce più di 1500 brani di canto ornato sui 4000 circa, di cui si compone il repertorio gregoriano. Gli altri canti ornati (antifone, responsori dell'ufficio e della messa e anche versetti) provengono dai vari libri della S. Scrittura, eccettuati l'Ecclesiastico, Abdia, Naum, come pure quei libri del Nuovo Testamento, che non forniscono letture. I libri più usati, dopo il Salterio, sono il Vangelo di San Luca, di San Matteo, di San Giovanni, Isaia, le lettere di San Paolo, l'Ecclesiastico, il Cantico e la Genesi. Dai tre libri apocrifi, che figurano dopo i libri canonici nelle nostre Bibbie latine, sono stati desunti alcuni testi, in particolare dal 4° libro di Esdra, come il *Requiem aeternam* e le sue varianti. Infine, recentemente don Bruyne ha dimostrato che parecchi passi dell'ufficio degli Apostoli e del Comune di più martiri provengono verosimilmente da una « *Revelatio Esdrae* », composta dal IV al V secolo, la quale risulta essere un mosaico di espressioni desunte dalla Bibbia.

Versioni della Sacra Scrittura usate nella liturgia. - La Volgata. - Il testo delle letture è quello della Volgata, secondo l'edizione Clementina del 1592. La *Volgata* risulta composta di parecchi elementi. Nel Nuovo Testamento, il testo dei Vangeli non è che una revisione sommaria degli antichi testi latini fatta da S. Gerolamo; la revisione degli altri libri fu ancora più sommaria, seppure fu fatta. Nell'Antico Testamento, S. Gerolamo tradusse dall'ebraico il Pentateuco, Giosuè, i Giudici, Ruth, i quattro libri dei Re, i Paralipomeni, Esdra e Nehemia, i Profeti, l'Ecclesiaste, i Proverbi, il Cantico (e anche Tobia, Giuditta, Ester); i due libri dei Maccabei, la Sapienza, l'Ecclesiastico e Baruch; i frammenti greci di Daniele e di Ester sono presi da versioni anteriori a S. Gerolamo.

Versioni del Salterio. - Per quanto riguarda il Salterio, S. Gerolamo vi lavorò a più riprese. Nel 383 o 384, su domanda di pie signore di Roma, egli revisionò il testo latino corrente su quello greco dei Settanta. Questo Salterio detto « romano », fu adoperato nell'uso liturgico a Roma, fino alla riforma di S. Pio V (1568). Verso il 387 S. Gerolamo riprese il lavoro sul testo dei *Settanta*, (la *exaplaris* di Origene), per un riavvicinamento più completo al testo ebraico. Questa nuova revisione, detta anche versione « *gallicana* », adottata molto presto in Irlanda, usata spesso o almeno consultata dai letterati in Africa, in Italia e in Francia, fu introdotta alla fine del secolo VIII nella Volgata e nei Salteri liturgici, senza alcun dubbio per iniziativa di Carlomagno, consigliato dal suo « entourage » di letterati; ma a Roma fu soltanto introdotta da San Pio V nelle letture e nella Salmodia, non nei brani di canto ornato. Si possono afferrare le differenze dei due Salteri, confrontando il testo del salmo 94 nell'invitatorio del mattutino (Salterio romano) e nel 3° notturno dell'Epifania (salterio gallicano); oppure quello del salmo 90 nella messa della 1ª domenica di Quaresima (Salterio romano) e a Compieta della domenica (Salterio gallicano). Infine verso il 391-392, S. Gerolamo riprese una terza volta il Salterio, per ricondurlo alla « verità ebraica »; questo Salterio ebraico non è mai entrato nell'uso liturgico.

Nel 1945, Pio XII con « Motu proprio » 24 marzo, « concedeva a tutti

coloro che sono tenuti alla quotidiana recita delle Ore canoniche la facoltà di servirsi — nella recita sia privata sia pubblica — della nuova versione del Salterio, compiuta dai Professori del Pontificio Istituto Biblico di Roma». Questo nuovo Salterio molto più chiaro del vecchio, fu accolto con qualche critica dai dotti (cfr. La Maison - Dieu n. 5); ma dalla maggior parte del clero, specialmente secolare, è stato adottato con viva gioia e il suo uso si va sempre più generalizzando, pur non essendo ancora obbligatorio.

Sopravvivenza liturgica delle versioni anteriori a San Gerolamo. - Pure da testi, antecedenti a San Gerolamo, sono stati desunti dei canti, all'infuori del Salterio (ad eccezione di alcuni brani recenti) e questi testi sono spesso molto divergenti dai testi stabiliti da S. Gerolamo, che noi ritroviamo nelle letture e nella salmodia. Citerò solo due esempi molto istruttivi.

Il Giovedì Santo si canta il primo cantico di Mosè sotto l'antifona «*Exortatus es in virtute tua et in refectione sancta tua, Domine*»; questo passo non si trova nel cantico, che viene eseguito dopo, secondo il testo della Volgata; ma esso è la finale del versetto 13 in una versione attestata da S. Agostino (sermone 369) e da qualche manoscritto. S. Agostino vede in questo testo oscuro un'allusione al nutrimento e alla bevanda spirituali, per mezzo dei quali (dopo il battesimo raffigurato dal passaggio del Mar Rosso) noi superiamo tutti gli ostacoli nel viaggio della strada terrena, raffigurata dal deserto. Questa allusione all'Eucarestia svanisce nel testo corrente (tanto che Mons. Marbach non ha riconosciuto l'origine dell'antifona, la quale non figura nei «*Carmina Sacra*»); eppure proprio essa ha fatto introdurre questo cantico nel Giovedì Santo e in seguito negli altri giovedì.

La scelta del cantico di Abacuc per il Venerdì Santo (e poi per gli altri venerdì) si spiega nello stesso modo. Nel Messale (primo *tratto* del Venerdì Santo) troviamo il testo pregeronimiano dei primi versetti, che, tradotto sui Settanta, è molto diverso dal testo più breve della Volgata, stabilito sull'ebraico, che si trova nel Salterio del breviario. In particolare questo sostituisce con le parole «*in medio annorum notum facies*» (v. 2) l'inciso: «*in medio duorum animalium innotesceris*». Su quest'ultimo testo si esercitò la sagacia degli antichi commentatori: che cosa si doveva intendere con questi «due animali?». Origene vi scorgeva i due serafini della visione di Isaia e quindi il Figlio e lo Spirito Santo che glorificano il Padre, interpretazione che diventò ben presto sospetta a causa del suo subordinazionismo. Altri vi scorsero la figura dei due Testamenti, oppure Mosè ed Elia nella Trasfigurazione, o anche le due chiese della Circoncisione e dei Gentili; ma al tempo di S. Gerolamo si riconoscevano in essi i due ladroni, tra i quali il Salvatore era stato innalzato in croce, e questa interpretazione ha determinato l'uso del cantico nell'ufficio del Venerdì Santo. Più tardi si vollero mettere vicini i due animali di Abacuc con il bue e l'asino del 1° capitolo di Isaia «*Cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui*» ed è per questo che il versetto dei due animali si trova nel 6° repertorio della Circoncisione, desunto, come spiega Amalario, dalla antica officiatura del Natale, come essa veniva celebrata a Santa Maria Maggiore (1).

(1) L'esatta versione del testo originale dice:
«Manifesta è l'opera tua nel corso degli anni».

Questi due esempi mostrano assai bene fino a qual punto i testi scritturali anteriori a S. Gerolamo abbiano fornito, con la loro fisionomia singolare, la prima espressione della devozione liturgica, e come, a volerli sostituire, con versioni più esatte dal punto di vista critico, tutta la liturgia rimarrebbe sconvolta, tanto da richiedere una revisione totale: perciò la sostituzione di testi della Volgata a queste antiche versioni venne interdetta da Clemente VIII (Bolla « *Cum Sanctissimum* » del 16 luglio 1604). Bisogna quindi concludere che quando ai vecchi testi del Messale o del Breviario si aggiunge una traduzione in lingua volgare, questa non deve essere per nessun motivo fatta sul testo originale e nemmeno sempre sulla Volgata, ma strettamente sui testi tali quali la liturgia usa in ogni pericope.

Come vengono utilizzati i testi scritturali. - I testi usati nella liturgia non vengono sempre usati secondo il loro senso letterale e diretto; ma spesso in senso mistico o spirituale, cioè in un senso nuovo, nascosto sotto le parole, indicato non tanto dalle parole quanto dalle cose che le parole stesse esprimono. Si distinguono tre specie di senso spirituale: il senso *allegorico* (tipico o figurativo) in cui si prefigurano il Messia o la Chiesa (ed in questo senso è usato a Natale il salmo 44 ed il salmo 71 a Natale ed all'Epifania); il senso *morale* o tropologico che offre insegnamenti morali ed ascetici (questo senso è spesso utilizzato nelle lezioni domenicali del secondo notturno); il senso *anagogico*, che ricorda la felicità del cielo (Gerusalemme come rappresentazione del cielo).

Molto spesso i testi scritturali sono anche adoperati in senso *accomodatizio*, cioè in un senso più o meno arbitrario, legato in qualche modo alle parole sacre e distinto nel tempo stesso dal senso letterale e dallo spirituale. L'accomodazione è legata a volte ad una parola suggestiva (come il *Resurrexit* dell'Introito di Pasqua o anche il « *medio templi tui* » dell'introito del 2 febbraio), a volte da analogie parziali (trasposizione in elogi della Vergine degli elogi scritturali della Sapienza o anche la preghiera di Gesù, figlio di Sirach, messa in bocca alle vergini martiri).

Alcuni procedimenti di adattamento. - Per adattarli all'impiego liturgico, spesso sono stati praticati dei leggeri ritocchi ai testi scritturali: cambiamento di genere (così il femminile sostituisce il maschile nella lettura del *Confitebor*) (1), sostituzione di parole (come nel capitolo dei Confessori pontefici « *Beatus vir* » e non « *Beatus dives* »). Nelle letture ci sono delle formule di inizio sempre uniformi; (*Haec dicit Dominus! In illo tempore*...), o di conclusione (« *ait Dominus omnipotens* », dopo le lezioni dei profeti; « *in Christo Jesu Domino nostro* » dopo certe epistole). Per adattare ai Santi del Nuovo Testamento il passo di *Ebr.* 11, 33-40, la finale « *non acceperunt repromissionem* » è stata completamente cambiata in « *inventi sunt in Christo Jesu Domino nostro* ». Si possono segnalare ancora altre omissioni e trasposizioni.

Questi procedimenti sono stati fatti con molta abilità e con molto tatto nella composizione delle antifone e dei responsori. Segnalo solo qualche esempio: così il 3° responsorio della I domenica di Avvento, che riassume l'annuncio

(1) Cfr. Epistola del Comune di una Mart. non Vergine.

dell'Angelo a Maria, intercalando nel testo evangelico due incisi non scritturali: «*nuntians ei verbum* (non sarebbe meglio leggere *Verbum*?) *expavescit Virgo de lumine*». Così pure il 3° responsorio della V Domenica di Settembre, in cui l'inizio è ricavato da *Ester* 14, 3, il versetto responsoriale da Tobia 3, 13 e il versetto da Giuditta 9, 17. La quarta antifona della vigilia di Natale comincia con un richiamo alla parabola delle dieci vergini (Matt. 25, 6); segue poi un adattamento del cap. 8, 25 di S. Giovanni, qualche frase di S. Luca, 1, 33 e infine quattro titoli del Messia, tolti da *Isaia* 9, 5. L'introito di Pasqua è preso dal salmo 138, versetti 18, 5 e 6; quello dell'Epifania è un centone formato da versetti di Malachia 3, 1 e di Daniele 7, 13 e 14; quello della domenica fra l'ottava dell'Epifania si ispira ai versetti 9, 10, 13 e 14 dello stesso capitolo di Daniele e di Isaia 6, 1-3 e li combina in modo tale che il messale non ne indica più la provenienza.

§ 3. *Fonti diverse.*

Canti, letture e preghiere non scritturali. - Non è mai stata discussa la legittimità dell'uso di fonti non scritturali per le letture dell'ufficio; è stata invece contestata per i canti. Il Nuovo Testamento (cfr. Tim. 3, 16 e i cantici dell'apocalisse), la testimonianza di Plinio il giovane («*carmen Christo quasi deo dicere*»), diverse allusioni di Eusebio di Cesarea (Hist. Eccl. V, 28-5; VII, 30-10) provano tuttavia che canti non scritturali erano usati sin dagli inizi nella liturgia (cantico del lucernario (5139), cantico di Clemente Alessandrino (5152), *Gloria in excelsis* (5148), ecc.). Ma sin dal secolo III Paolo di Samosata li sopprime «come troppo moderni e scritti per uomini troppo moderni»; alla fine del sec. IV (e forse anche a causa degli abusi ariani) il Concilio di Laodicea, can. 59, proibisce di cantare salmi «*privati*». Simili prescrizioni si rinnovano di tanto in tanto nel corso dei secoli: così nel VII secolo in Spagna; nel secolo IX poi, Agobardo di Lione nel «*De correctione Antiphonarii*» vuole «un Antifonario purgato da tutte le finzioni e gli errori umani, composto per tutto l'anno con grande cura con le purissime parole della Sacra Scrittura», ecc... Gli autori o gli ispiratori dei breviari gallicani alla fine del secolo XVII e nel XVIII proclamavano «molto conveniente e molto degno della maestà di Dio non usare per lodarlo che le parole che egli stesso ci ha voluto dettare».

Ma perchè applicare questo principio solo ai canti? Perchè forse era impossibile estenderlo alle letture, e soprattutto alle preghiere, senza distruggere tutto l'ordinamento liturgico. D'altronde gli ordinatori della liturgia gallicana non osavano togliere dalla loro nuova liturgia il *Gloria Patri*, il *Gloria in excelsis* o il *Te Deum*.

La liturgia romana è stata molto saggia nel non eliminare neppure per i canti le fonti non scritturali e nel conservare la libertà primitiva, pur riservandosi il diritto di correggere o anche di eliminare, quando veniva a mancare la convenienza liturgica, che aveva suggerito la scelta di certi testi.

Letture e canti desunti dagli scritti dei Padri. - La liturgia romana ha dapprima attinto abbondantemente dalle opere dei Padri o degli scrittori ecclesiastici, da cui essa ha ricavato sermoni od omelie per le letture del Mattutino,

da Sant'Ireneo a San Tommaso di Aquino e a S. Bonaventura, ed anche a S. Bernardino da Siena e a S. Pietro Canisio. Sono soprattutto rappresentati i Padri e gli scrittori latini (S. Ilario, Sant'Ambrogio, S. Gerolamo, S. Agostino, S. Leone, S. Gregorio, S. Beda), ma sono pure utilizzati i padri greci (S. Gregorio Nazianzeno, i due S. Cirillo, e soprattutto S. Giovanni Crisostomo).

Si vedrà nella storia del breviario che il complesso di questi sermoni ed omelie ha subìto molto anticamente numerose modifiche o correzioni (già sotto Carlomagno), e che esso potrebbe molto opportunamente ancora essere revisionato.

Alcuni brani di canto sono stati presi dalle stesse fonti letterarie, non solo inni (cadenzati o meno), ma anche antifone e responsori: molte di queste composizioni sono restate anonime o attribuite ad autori non veri.

Tra i canti ornati ricordiamo: il communio di Sant'Ignazio martire, (desunto dalla sua lettera ai Romani pervenuti attraverso S. Gerolamo); il « *Senex puerum portabat...* e *Sancta Maria, succurre miseris...* » che derivano da apocrifi agostiniani. Si possono anche citare dei passi ricavati da iscrizioni poetiche: il « *Solve, iubente Deo...* » o l'antifona « *O magnum pietatis opus* », che derivano rispettivamente dalla basilica di S. Pietro e dall'oratorio della Croce della stessa chiesa, ecc...

E' più difficile dire se certi incisi di alcune preghiere della messa, come quelli dei « *Communicantes* » di Natale, dell'Epifania, dell'Ascensione; o le collette recitate dopo la distribuzione delle ceneri e al Sabato Santo, si ispirano ai sermoni di S. Leone o siano delle formule già nell'uso liturgico inserite dal papa nei suoi discorsi.

Le lezioni storiche del breviario. - Le lezioni storiche del II notturno, come pure alcune antifone o responsori sono state prese o sunteggiate da fonti storiche diverse e di valore ineguale. Raramente queste fonti vengono indicate (come il « *De scriptoribus ecclesiasticis* » di S. Gerolamo); ma per lo più si possono stabilire con una certa qual sicurezza: le notizie del *Liber Pontificalis* e le false Decretali di Isidoro stanno alla base delle notizie sugli antichi papi; gli Atti o Passioni dei Martiri, le vite dei Santi sono state composte per altri scopi; per i santi moderni sono stati utilizzati i documenti presentati per la loro canonizzazione. Perciò il valore storico di queste letture è molto disuguale: ci torneremo su, parlando del breviario. Ma si noterà che giustamente i revisori, dopo S. Pio V, hanno riservato una sorte diversa alle letture e ai brani del canto, desunti dalle stesse leggende: molto felicemente essi hanno mantenuto i canti e sostituito le letture, come per la festa di Sant'Agnese e di S. Lorenzo.

Simboli e canti di origine greca. - Si può infine segnalare l'uso di professioni di fede o simboli, e soprattutto l'uso di alcuni canti ricavati dalla liturgia greca: il *Trisagium* del Venerdì Santo (pervenutoci attraverso alla liturgia gallicana) o anche l'*Adorna thalamum...* del 2 febbraio.

CAPITOLO QUARTO. - UTILIZZAZIONE DEI TESTI

Cerchiamo ora di indicare le condizioni e i motivi dell'utilizzazione dei testi liturgici, dei quali abbiamo studiato la composizione e le fonti.

§ 1. *Secondo la natura dei testi.*

La natura stessa di questi testi evidentemente regola la loro utilizzazione secondo il diverso impiego liturgico. Un'antifona o un responsorio non possono usarsi indifferentemente, e una secreta non può prendere il posto di un postcommunio (almeno senza essere modificata). Tuttavia questa regola così evidente ha subito qualche eccezione: si trovano delle antifone senza salmo e dei responsori senza letture. Nella messa, in molti casi, sono usate delle collette come postcommuni senza alcuna variazione: il confronto dei diversi sacramentari antichi fra di loro e con il nostro messale presenterebbe un certo numero di casi analoghi.

Ma la questione principale non è ancora stata toccata con questa prima osservazione, perchè occorre sapere il motivo per il quale certi testi sono usati in determinate circostanze o in determinati giorni.

§ 2. *Secondo l'ordine numerico.*

Tutti i testi liturgici hanno lo scopo di glorificare Dio. La prima idea che si presentava quando si volle utilizzare questi testi, e specialmente i libri scritturali, era di usarli di seguito nella loro progressione: i salmi uno dopo l'altro e i libri pezzo per pezzo nell'ordine presentato dalla Bibbia.

L'ordine del salterio nella settimana. - L'unità di tempo entro la quale si doveva recitare il Salterio fu ben presto fissata nella settimana. Senza dubbio alcuni asceti volevano recitare ogni giorno il maggior numero possibile di salmi, cinquanta, sessanta od anche il Salterio intero, e una traccia di questo zelo fu mantenuta a lungo al venerdì santo: fino al secolo XV, il papa diceva il Salterio intero coi suoi cappellani, e numerosi Capitoli conservarono per molto tempo questa usanza. Ma già i monaci egiziani si limitavano a 24 salmi al giorno. La recitazione settimanale del Salterio era rigorosamente prescritta dalla regola di S. Benedetto (capo 18): potrà essere abbandonata la distribuzione del Salterio secondo le ore e i giorni, ma non il principio della sua recitazione settimanale. Il medesimo principio, con un'altra distribuzione, fu applicato nell'antica liturgia romana, e per mantenere in vigore questo principio, S. Pio X ha dovuto introdurre una distribuzione nuova.

All'infuori di certi salmi più adatti per certe ore (soprattutto lodi e compieta), gli altri si trovano disseminati lungo la settimana all'ingrosso secondo l'ordine numerico (la riforma di S. Pio X si è occupata di alcuni particolari per l'influenza dell'ordine precedente); e non c'è, per la maggior parte dell'ufficio, altro motivo della scelta di un salmo per una data ora di un dato giorno, che la necessità di recitare ogni settimana il Salterio intero.

L'ordine della Bibbia nell'anno. - L'unità di durata della lettura della Bibbia fu l'anno: senza dubbio ci fu una diversa distribuzione di libri nei diversi periodi, ma il principio era sempre lo stesso e fu applicato fino al tempo dei « *breviarii* » (verso il 1000). D'altronde non si leggevano soltanto tutti i libri, ma anche senza saltare nulla (*lectio continua*). Alcuni libri si adattavano specialmente ad alcune epoche: così i profeti intorno a Natale, la Genesi nel tempo di Settuagesima, ecc..., gli altri libri si leggevano uno dopo l'altro o si raggruppavano in epoche senza carattere liturgico spiccato.

Oggi non esiste più la lettura continua nè per la messa nè per l'ufficio; abbiamo solo più dei frammenti della Bibbia. Ma in qualche caso il principio antico, molto evidente nell'ufficio, riappare anche nel messale; così per le epistole delle domeniche dopo l'Epifania, che dalla I alla IV sono prese quasi senza interruzione dal capo 12 e 13 della Lettera ai Romani; dalla VI domenica dopo Pentecoste fino alla XXIV (eccetto la XVIII, la cui messa ha un'origine particolare), l'epistola è ricavata dalle lettere di S. Paolo, dall'epistola ai Romani a quella ai Colossesi.

L'ordine numerico si nota anche nella disposizione dei salmi all'interno di ogni ora; nel susseguirsi progressivo, secondo l'ordine dei versetti delle antifone, prese dallo stesso salmo nei giorni diversi; nei *Communii* delle ferie della Quaresima, che vanno dal primo salmo al 26°, ecc...

§ 3. *Secondo il tempo e le feste.*

La scelta delle letture e dei brani cantati secondo il tempo. - L'influenza del tempo e delle feste sulla scelta dei testi liturgici comincia con lo sviluppo dell'anno ecclesiastico. Riprendendo dopo l'ottava di Pasqua il commento del vangelo di S. Giovanni, cominciato durante la Quaresima, S. Agostino diceva: « In questi giorni santi e solenni (settimana Santa e ottava di Pasqua) si devono leggere in chiesa certe lezioni del Vangelo che non possono variare tutti gli anni ». Si leggeva la Passione di S. Matteo (il tentativo di leggere la Passione degli altri Vangeli aveva provocato qualche sorpresa ed egli vi aveva rinunciato) e « i giorni dell'ottava Pasquale offrivano il tempo di leggere la Risurrezione del Signore secondo i quattro evangelisti » nell'ordine: Matteo, Marco, Luca e Giovanni.

Questi giorni di letture e di canti speciali si moltiplicarono del resto solo con lo sviluppo del ciclo temporale, e quindi più o meno in fretta, secondo le chiese. Verso la fine del secolo IV, queste occasioni erano già numerose a Gerusalemme, dove Eteria non si stanca di notare, nella relazione del suo pellegrinaggio, che « gli inni, le letture, le antifone e le orazioni sono sempre in armonia con il giorno ed il luogo ». « Oltre tutto, scrive, a proposito dell'ottava di Pasqua, veramente molto gradito è il fatto che qui, sempre, sia gli inni che le antifone e le lezioni, come le orazioni che vengono recitate dal vescovo, hanno una tale composizione per cui si adattano perfettamente al giorno e al luogo in cui si celebra ».

Parleremo più oltre degli adattamenti ai luoghi; quelli relativi ai giorni e ai tempi hanno una grandissima importanza nella liturgia romana, anche se minore che nelle antiche liturgie occidentali non romane.

Quali sono i testi variati secondo questo principio. - In queste ultime liturgie, infatti, non soltanto i canti e le letture variano in ogni circostanza, ma variano anche le preghiere centrali della messa, corrispondenti al nostro canone. A Roma invece il papa Vigilio (537-555) scriveva a Profuturo di Braga: « Vi notifichiamo che noi nella messa non cambiamo in nessun tempo ed in nessuna festa l'ordine delle preghiere, ma anzi, noi consacriamo i doni offerti a Dio sempre nel medesimo modo. Però ogni volta che celebriamo la Pasqua, l'Ascensione, la Pentecoste e l'Epifania o le feste di tutti i Santi, inseriamo delle formule adatte a questi giorni (*capitula apta diebus*), con le quali noi ricordiamo la sacra solennità o coloro di cui celebriamo il giorno natalizio; ma diciamo il resto secondo l'ordine solito ». Questi adattamenti festivi avevano il loro posto fisso: essi consistevano in prefazi propri e in brevi interpolazioni nel *Communicantes* e nell'*Hanc igitur*.

L'influenza dei tempi e delle feste (come pure quella delle intenzioni speciali) è molto più accentuata nelle altre parti della messa (colletta, letture e canti) e nelle ore maggiori dell'ufficio (mattutino e vespro): a lodi e nelle ore minori essa non tocca che alcuni particolari più o meno numerosi; e non riguarda per nulla il Pontificale nè il Rituale.

Quali motivi ispirano la scelta. - I motivi della scelta di una data lettura o di un determinato canto, per una festa o per un tempo liturgico, ci risultano in modo molto chiaro; sono i testi stessi che ce lo indicano. Così l'Avvento ci ricorda innanzitutto la venuta del Cristo Redentore, preparazione all'ultima venuta del Cristo Giudice (colletta della Vigilia di Natale); la profezia di Isaia, le frequenti menzioni della Madonna e di S. Giovanni Battista ricordano l'enunciazione e le circostanze della prima venuta; il vangelo della I domenica, le epistole paoline e qualche passo di Isaia ricordano la seconda. La pietà fatta di attesa e di desiderio, e di conseguenza lo sforzo di purificazione sono sovente espressi nella messa e nell'ufficio. A dire il vero la liturgia dell'Avvento, dove si combinano elementi di origine così diverse, è di una rara armonia e d'una perfetta e commovente bellezza.

Ho già detto poco sopra come le antifone ci spieghino i motivi della scelta dei salmi: lo studio delle diverse antifone con le quali si canta il salmo 2° in tante circostanze diverse è particolarmente interessante a questo proposito.

Ma a volte occorre un certo studio per ritrovare i motivi dell'adattamento liturgico: a volte bisogna ricostruire con l'aiuto dei Padri la loro esegesi spesso così strana per noi; a volte cogliere con esattezza una sfumatura dei testi o il significato di una parola (ricordarsi per esempio che, a proposito dell'introito dell'ottava di Natale e dei testi che ad essa fanno capo, la parola *Sermo* equivaleva al nostro *Verbum*); a volte ricostruire con ricerche minuziose la scomparsa liturgia dei primi tempi.

Qualche esempio. - Il primo gennaio festeggiamo contemporaneamente la ottava del Natale, la Circoncisione, e la Madonna (per la parte che ella ha nella Natività): queste tre intenzioni non bastano ancora a spiegarci perchè delle tre epistole del Natale è stata scelta quella della Messa di mezzanotte. Ma leggiamo con maggior attenzione quel brano: « Bisogna rinunciare a ogni empietà e ai desideri profani; vivere in questo mondo piamente, sobriamente e

con giustizia...; Cristo ha riscattato il popolo da ogni iniquità... per farlo diventare zelante nel compiere le opere buone»; apriamo poi il sacramentario Gelasiano: una messa intitolata «*Ad prohibendum ab idolis*» ci ricorda la lotta accanita della Chiesa contro la festa pagana delle «*Strenæ*» e allora noi comprendiamo la portata di quelle allusioni.

Similmente i canti e le letture del mercoledì dopo la IV domenica di Quaresima, che derivano da una messa di scrutinio catecumenale, sono vestigi della preparazione dei catecumeni al battesimo, durante la Quaresima, uso scomparso da secoli.

§ 4. *Secondo i luoghi dove si celebra la liturgia.*

L'influenza del luogo liturgico, del posto dove si celebrano le funzioni si può constatare nella liturgia romana solo per la messa. Eccone alcuni esempi.

Influenza delle chiese stazionali. - Citiamo dapprima un caso di data relativamente tardiva: la fissazione, alla chiesa dei Santi Cosma e Damiano, della stazione del giovedì di metà quaresima ha avuto come conseguenza la «ripresa» delle orazioni e di un certo numero di parti (almeno introito e vangelo) della loro messa «gelasiana»; così pure a Sessagesima, per causa della stazione a S. Paolo, troviamo nell'attuale messa della domenica alcuni elementi (colletta, vangelo ed epistola) di una messa in onore dell'Apostolo.

Il lunedì di Pasqua, siccome la stazione è a S. Pietro, è stato scelto come epistola (dagli Atti, libro del tempo pasquale) un discorso di questo Apostolo (e così pure l'indomani per S. Paolo); nel Sacramentario Gelasiano le due collette e il prefazio ricordavano ancor più chiaramente come il magistero degli Apostoli aveva stabilito «la fede nella resurrezione e l'obbligo di celebrare le feste pasquali».

Sappiamo anche, che sin dalla fine del secolo II, le due figure dell'apostolo Filippo e del diacono dello stesso nome erano confuse; nulla di strano quindi se al giovedì di Pasqua nella chiesa dei Santi Apostoli, dedicata in un primo tempo agli Apostoli Filippo e Giacomo, sia il diacono Filippo ad annunziare nell'Epistola la Redenzione; e se egli ricompare il giovedì di Pentecoste lo si deve al fatto che prima della fusione della messa dell'ottava con quelle delle Tempora, la stazione di questo giovedì era ancora nella stessa chiesa.

Per i romani, la basilica Sessoriana di Santa Croce rappresentava Gerusalemme: quindi questo nome e quello di Sion ritornano spesso nei formulari delle messe che vengono celebrate in essa, alla II domenica di Avvento, e alla IV di Quaresima.

S. Pietro in Vincoli era stata costruita presso la dimora del *Praefectus Urbis*, sede dei tribunali e degli archivi; non ci si stupirà quindi che il primo lunedì di Quaresima e il lunedì di Pentecoste, il pensiero del Giudice e del giudizio sia messo in risalto dal vangelo e il lunedì di Pentecoste nell'epistola, per la bocca stessa di Pietro (mentre l'epistola del I lunedì di Quaresima fa eco al «*Pasce oves meas*»).

Fin dal secolo IV al papa Sisto II era attribuita una collezione di massime morali del pitagorico Sesto, ritoccate però da mano cristiana; per questo motivo,

al mercoledì della terza settimana di Quaresima, siccome la stazione è a S. Sisto, l'epistola enumera i comandamenti della seconda tavola, dei quali il vangelo afferma il valore immutabile. A S. Giorgio, per ricordare il santo guerriero venerato al Velabro, si legge il vangelo del centurione (primo giovedì di Quaresima); a S. Susanna, al sabato della III settimana, l'epistola racconta la storia della sua omonima dell'Antico Testamento; la stazione del III martedì della stessa settimana è a S. Pudenziana, chiesa che nel VI secolo si credeva fondata dal papa Pio I nella casa del Senatore Pudente, in cui avrebbe pregato S. Pietro: questi ricordi spiegano la scelta del vangelo.

Questa influenza del luogo non è più visibile nell'ufficio romano al suo stato attuale; ma essa spiega l'antica processione, conservata nel giorno di Pasqua in parecchie diocesi della Francia, dove si fa stazione ai fonti battesimali e alla Croce, perchè a Roma, ogni sera dell'ottava pasquale, si conducevano i nuovi battezzati nei luoghi, che furono testimoni del loro battesimo e della loro Cresima.

§ 5. *Secondo le ore liturgiche.*

Nell'ufficio poi è pure nettamente visibile un adattamento, in numerosi casi, alle ore nelle quali vengono celebrate le diverse parti. Nell'ufficio del tempo, gli inni del mattutino richiamano spesso il silenzio e l'oscurità della notte; quelli delle lodi lo spuntar del giorno; quelli del vespro del sabato e della domenica il declinare della luce. Ogni giorno, gli inni delle ore minori e di compieta seguono lo svolgersi del giorno. Stessa influenza dell'ora sui salmi delle lodi e di compieta, come sui versetti delle lodi e dei vespri.

§ 6. *La coordinazione dei testi.*

Come si collegano tra loro i testi di una stessa messa o di uno stesso ufficio. - Numerose messe e uffici e diversi testi sono tra loro collegati almeno per il senso, perchè le coordinazioni verbali sono rare: (tuttavia si può vedere un tale coordinamento nel graduale e nell'*Alleluia* nella festa di S. Giovanni Battista; alla prima domenica di Quaresima nel salmo 90 introdotto dalla citazione di questo stesso salmo nel vangelo; la parola *Resurrexi* all'inizio dell'introito di Pasqua ecc...). Il collegamento tra le varie parti quanto al senso è normale nelle messe delle feste o dei Santi.

Nelle messe delle domeniche e delle ferie questa coordinazione è più rara; spesso ogni elemento non ha altro valore che quello intrinseco e non si può vedere in qual modo siano raggruppati i testi, se non sotto l'idea comune della preghiera e dell'istruzione. Neanche durante la Quaresima questa unione è chiara, e gli stessi vangeli non segnano nessuna progressione nell'ordine della loro disposizione. Le messe delle Quattro Tempora hanno una maggiore unità.

Si può tuttavia notare qualche notevole caso di collegamento secondo il senso o il soggetto: così tra l'epistola ed il graduale nel martedì della II settimana di Quaresima; tra l'epistola e il vangelo al mercoledì delle ceneri (lezioni sul digiuno), al venerdì seguente (lezioni sulla carità), al sabato della seconda settimana (le due coppie di fratelli nella storia di Esaù e di Giacobbe e nella parabola

del figliuol prodigo), al lunedì della III settimana (Naaman), al venerdì seguente l'acqua della contraddizione e l'acqua di vita eterna) e al sabato successivo (l'adulterio).

Bisogna anche notare che in molte messe il communio è desunto dal Vangelo; questa particolarità, benchè molto antica, non risale però alle origini: in qualche messa essa si è sostituita all'uso del Salterio (I lunedì di Quaresima, sabato della II settimana, ecc...).

La connessione dell'ufficio con la messa risulta chiara da alcune frasi o preghiere che si leggono nell'uno e nell'altra: l'orazione dell'ufficio è la colletta della messa (o anche quella «*super populum*»): nell'ufficio delle feste, i capitoli son desunti dall'epistola; il vangelo della messa è commentato al Mattutino (eccetto nelle feste di rito semplice) e fornisce spesso le antifone del *Benedictus* e del *Magnificat*.

§ 7. *La sostituzione dei testi.*

Gli antichi Sacramentari, dal Leoniano al Gregoriano. - Il periodo di feconda e abbondante creazione liturgica deve essere stato relativamente breve; il paragone tra il ricco e copioso Sacramentario Leoniano, che presenta per ogni occasione numerose e speciali formule, con quello Gelasiano e più ancora con il Gregoriano, non segna sempre un progresso dal primo all'ultimo; specialmente i postcommunii (ed anche le secrete) dell'ultimo, schematiche e qualche volta banali, fanno rimpiangere la varietà d'espressione e la pienezza dottrinale del Leoniano; il Gregoriano ha senza dubbio maggior eleganza e sobrietà, ma qualche volta pecca di aridità.

Del resto il Gelasiano attinge dal Leoniano e il Gregoriano dai suoi due predecessori con la massima libertà. Ho fatto un attento paragone delle messe, dalla Settuagesima all'ottava di Pasqua, nel Gelasiano e nel Gregoriano: questo studio permette di giudicare poco esatta la descrizione fatta dal Diacono Giovanni del lavoro di revisione del Gelasiano, compiuta dall'autore del Gregoriano. Se il Gregoriano è più conciso del Gelasiano, esso vi introduce notevoli cambiamenti: nel periodo studiato ben poche orazioni sono tolte dal Gelasiano, appena una o due per ogni messa (a volte nessuna), e per lo più subiscono delle variazioni di posto o dei ritocchi. Si notano inoltre molti plagi dal Leoniano o dalle sue fonti (quantunque il Leoniano non contenga più, nel suo unico manoscritto, le messe di questo periodo).

Alcuni esempi significativi. - Ecco alcuni esempi di queste sostituzioni e anche di questi ritocchi. Il postcommunio del I venerdì di Quaresima del Gregoriano (e del Messale) viene dal Leoniano (134) e dal Gelasiano (248); nel Leoniano è nel Gelasiano, esso fa parte di una messa «*pro caritate*» e all'«*uno pane*» fa riscontro l'«*una pietate concordes*». Quando fu trasportato in Quaresima, l'ultimo tratto fu cambiato in «*tua pietate*» (il che viene a sostituire la pietà divina, sorgente di concordia, alla pietà umana, mezzo di concordia); spostandolo di nuovo nel giorno di Pasqua, il Gregoriano sostituisce l'inciso «*uno pane caelesti*» con le parole «*paschalibus sacramentis*» e la domanda dello spirito di carità non trova quasi più connessione col resto dell'orazione.

La secreta della messa della Circoncisione è stata ricavata da una messa votiva del Leoniano «*prope Pascha*»; si comprende bene allora l'allusione dei «*caelestia mysteria*», che non sono soltanto l'Eucarestia, ma l'insieme delle solennità della fine di Quaresima; collocata al 1° gennaio diventa un'orazione comune, senza alcun legame con i ricordi del giorno, tanto che viene ripetuta a Settuagesima. Il postcommunio dello stesso giorno proviene anche dal Leoniano, ma con due ritocchi: uno già nel Gregoriano (sostituzione di *remedii* al *gaudii* primitivo, cosa che fa sì che la comunione invece di essere una preparazione alla gioia celeste non fa che preparare ad un'altra comunione), e l'altro nel messale (l'intercalare «*intercedente Beata Virgine Maria*» per ricordare uno dei misteri del giorno).

Mi sono dilungato un po' in questi esempi per far vedere il carattere di questi adattamenti di formule più antiche, adattamenti non sempre felici. Altri fatti mettono ancor più in risalto il declino della composizione liturgica: le quattro feste della SS. Vergine introdotte nel corso del sec. VII ricevono i loro canti primitivi da messe più antiche, quelle delle vergini; quando Gregorio II (715-731) istituisce le messe per i giovedì quaresimali, ne desume le orazioni dal Gelasiano e le trascrive tali e quali, nella loro progressione e nel loro tenore; parecchi canti e letture vengono anche da messe anteriori. La composizione della messa di Ognissanti, cento anni più tardi, sarà frutto di nuovi plagi: in quell'epoca a Roma il periodo creativo era terminato da molto tempo.

L'origine dei «comuni». - Le messe e gli uffici dei santi presentano un altro modo di reimpiego nella creazione dei *Comuni* (messe e uffici, che non sono più adatti per un dato santo in modo particolare, ma a tutta una categoria: martiri, confessori, vergini, ecc...).

Il Sacramentario Leoniano ha già, nel mese di aprile, una lunga serie di messe (ce ne restano 37 su 42) in onore dei santi, che presentano appena una o due allusioni individuali o locali. Il Gelasiano contiene otto messe in onore dei martiri; il Gelasiano del secolo VII ha delle messe per la vigilia di un santo, per un martire, per un confessore, per le vergini, per parecchi martiri e parecchi santi. La maggior parte di queste formule sono prese da messe «*proprie*» e in certi casi si adattano solo approssimativamente al nuovo uso. Nella messa «*Sapientiam*», del comune di più martiri, l'introito e il vangelo erano molto indicati per i santi medici Cosma e Damiano, di cui celebrano la scienza medica e le guarigioni meravigliose, ma si adattano soltanto superficialmente ad altri martiri (da notare ancora che in questa messa il communio è preso dal vangelo, ma non dal vangelo della messa). Questo carattere composito e vago si nota nella maggior parte dei *comuni*.

La trasposizione dei testi nel Medioevo. - Queste trasposizioni sono continuate per tutto il Medioevo e spesso con una indifferenza che colpisce in rapporto al contenuto dei brani utilizzati.

Mons. Franz nota che «il vecchio prefazio della benedizione delle Palme non ha alcun rapporto con questa cerimonia»: infatti non è che la ripresa tardiva, (senza dubbio del secolo XV), di un prefazio gallicano in onore di parecchi martiri (nel «*Missale Gothicum*» n. LXX, cfr. anche il n. VI, pre-

fazio degli Apostoli Giacomo e Giovanni), di cui le parole « *creaturae tuae, factura tua* » hanno forse dato occasione.

Si adopera dal secolo x, nel corso della dedicazione delle chiese, per la benedizione delle ceneri che servono a formare l'acqua « *gregoriana* », un'orazione fatta in modo evidente per le ceneri penitenziali, che serve tuttora alla cerimonia di inizio della Quaresima. Si aveva bisogno di una formula per benedire le ceneri e si è presa quella che serviva altrove, senza preoccuparsi della diversità delle circostanze.

Negli ultimi secoli, queste trasposizioni non sono cessate, ma sono state fatte con maggior gusto: così la colletta di S. Giuseppe al 19 marzo è quella di S. Matteo. I riformatori liturgici degli ultimi secoli sono ricorsi spesso alle fonti più antiche meglio conosciute, e si può constatare che questi plagi sono molto spesso più felici delle composizioni nuove.

CAPITOLO QUINTO. - STUDIO DI ALCUNE FORMULE COMUNI

§ 1. *Le formule di saluto.*

1) Nel IV secolo era di uso corrente e già antico che l'officiante, non soltanto agli inizi, ma anche nel corso della funzione, salutasse i fedeli con una breve formula (mentre il bacio della pace era considerato come un saluto più solenne).

2) Tra le formule romane di saluto, alcune più solenni non sono usate che in alcuni momenti precisi, come il *Pax Domini sit semper vobiscum*; ma due, ricavate dalla Sacra Scrittura, sono correnti.

La prima: *Pax vobis* (forme affini: *pax tecum, pax tibi*, cfr. Giov. 3, 15) è il saluto stesso del Salvatore agli Apostoli, la sera di Pasqua (Giov. 20, 19 e seg.). Questo augurio di pace, generalmente accompagnato da quello della grazia e di qualche virtù, si incontra all'inizio di tutte le lettere degli Apostoli e viene dall'Antico Testamento (cfr. Giudici 6, 23 e 19, 20; Tobia 12, 17 ecc...). Nel IV secolo, questo saluto aveva diverse forme: « *Eirênê pasin* o *umin* » in Oriente; « *pax vobiscum* », in Africa; mentre la forma romana era: « *Pax vobis* ». Nella liturgia romana, almeno dopo il secolo x, esso è riservato, sotto questa forma e come saluto solenne, al vescovo, che lo pronuncia solo prima della colletta e nei giorni di festa (uso che risale senza dubbio al VI secolo). Il *Caeremoniale* dei vescovi pone il *Pax vobis* in stretto rapporto col *Gloria*, che in antico era riservato ai soli vescovi. Nei giorni in cui non si dice il *Gloria*, il vescovo deve salutare col *Dominus vobiscum*.

L'altro saluto, più corrente, il « *Dominus vobiscum* » viene anche dall'Antico Testamento: *Rut* 2, 4; *II Paralip*. 3, 16 (cfr. nel N. T. Matteo 18, 20, e soprattutto 2 Tessal. 3, 19 e nota come questa forma sia stata utilizzata anche per la liturgia di S. Marco). Evidentemente in questo ultimo saluto, il Signore è Gesù Cristo e non Dio Padre; ma la connessione del *Dominus vobiscum* nel dialogo del prefazio pare proprio indicare che liturgicamente il Signore è « il Padre, Dio onnipotente ed eterno ».

3) A tutti questi saluti, la risposta invariabile è «*Et cum spiritu tuo*», che viene dalla II Lettera a Timoteo (4, 22; cfr. Gal. 6, 18; Fil. 4, 23 e Filemone 25); il paragone con le finali di altre lettere paoline dimostra che queste parole vogliono dire semplicemente «*con te*».

§ 2. *Le conclusioni delle orazioni.*

La preghiera «per il Cristo». - Le preghiere cristiane si fanno a Dio per mezzo di Cristo, principio che Tertulliano enuncia così: *Deum per Christum colimus* (Apoc. 21): le formule finali dell'Eucologio di Serapione di Thmuis uniscono già all'intercessione del Figlio la menzione dello Spirito Santo.

Gli antichi Sacramentari romani non fanno che indicare l'inizio delle finali (spesso con una sola parola: *Per*, a volte: «*P. Dominum*» oppure *P. D. nostrum*». S. Fulgenzio di Ruspe ci fa conoscere (*Epist. ad Ferrandum*, 14) la finale usata al principio del v secolo in quasi tutte le chiese dell'Africa, e che è molto vicina a quella tradizionale romana: *Per Jesum Christum Dominum nostrum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti*: in essa l'intercessione del Figlio acquista tutta la sua forza dall'unità di vita e di potere che egli ha con il Padre e con lo Spirito Santo. Le varianti «*per eundem*» o «*qui tecum vivit*», usate quando Cristo è già stato nominato nel corso o alla fine dell'orazione, sono documentate dal Gelasiano e dal Gregoriano; ma allora erano meno usate di oggi (vedi più sopra). Delle due finali abbreviate, il «*Per Christum Dominum nostrum*» deriva dal prefazio, l'altra «*Qui vivis...*» dall'analoga formula lunga.

Le finali gallicane, più indipendenti dal corpo dell'orazione: «*Praesta per D.N.J.C.; Quod ipse praestare digneris; Praesta, Salvator mundi...; Qui in Trinitate perfecta vivis...*» sono state introdotte per imitazione nella liturgia post-carolingia.

La risposta «Amen». - La parola ebraica «*Amen*» (tradotto ordinariamente dai Settanta con *ghénoito*, il *Fiat* della Volgata), il cui primo significato è quello di «veramente, certamente», è stato usato fin dai tempi apostolici come espressione di assenso alla preghiera di ringraziamento (1 Cor. 14, 16) o agli auguri della benedizione (Rom. 1, 25 ecc.). Nell'apocalisse (1,7) equivale a «*sì*».

Si incontra l'*Amen* nella «*Didachè*», in S. Clemente di Roma, ecc. S. Giustino segnala (813-815) che «terminate le preghiere e l'Eucarestia tutto il popolo acclama: *Amen!*». Tertulliano (1615) e la Passione di S. Perpetua (3960) ci insegnano che questa parola veniva pronunciata all'atto di ricevere l'Eucarestia.

Nella liturgia romana si può distinguere un triplice senso dell'*Amen*: esso significa assenso o adesione, come alla fine del Credo (cfr. «*De Sacramentis*» IV-5, 25: «*Dicit tibi sacerdos: Corpus Christi, et tu dicis: Amen, hoc est: verum*»); poi consenso e partecipazione alla preghiera pronunciata da un altro; infine esprime l'augurio di vedere compiuto ciò che si domanda (come alla fine del *Pater*).

§ 3. *Le dossologie.*

Origine delle dossologie. - L'usanza ebraica di esprimere in diverse formule la gloria e l'onore che sono dovuti a Dio (usanza documentata dall'Antico Testamento e dagli Apocrifi), fu adottata dai cristiani: le epistole del Nuovo Testamento offrono diverse dossologie, che interrompono il corso delle idee, segnano una pausa o formano una conclusione; alcune si rivolgono al Dio unico (Rom. 11, 36; Fil. 4, 20; ecc...) altre a Cristo (Rom. 9, 5; Ebr. 13, 21; 2 Petr. 3, 18; Apoc., passim); altre a Dio tramite Gesù Cristo (Rom. 16, 25; 1 Petr. 4, 25; Giuda 25).

Simili dossologie si incontrano nei Padri apostolici. Se è vero che la dossologia trinitaria, che termina la preghiera di S. Policarpo nel suo « *Martirio* » (3838), è stata sicuramente ritoccata (come parecchie di quelle della « *Tradizione Apostolica* » di Ippolito), S. Giustino nota due volte (813, 815) che « i cristiani hanno l'usanza di glorificare il Creatore tramite il Figlio suo Gesù Cristo e lo Spirito Santo ».

Il finale della Passione di Santa Perpetua (3970) glorifica insieme (e in questo ordine) lo Spirito Santo, Dio Padre onnipotente e suo Figlio, nostro Signore Gesù Cristo. In Clemente Alessandrino troviamo due formule di dossologia: nell'una (998) il Padre e il Figlio sono lodati con lo Spirito Santo; nell'altra (1036) il Padre è lodato tramite il Figlio e lo Spirito Santo.

Alla prima di queste formule si riallaccia la formula liturgica prescritta da Sant'Ippolito nella sua « *Tradizione Apostolica* »: « *In omni benedictione dicatur*: *Tibi gloria Patri et Filio cum Sancto Spiritu, in sancta ecclesia, et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen* ». A fianco di questa forma (cfr. 2276, in cui la gloria è resa al Figlio nel tempo stesso che al Padre e allo Spirito Santo), si trovano delle dossologie al Padre per mezzo del Figlio o per Gesù Cristo, in cui si inserisce in sovrappiù una nuova menzione: al Padre al Figlio con lo Spirito Santo, che non può essere primitiva. Quanto all'inciso « *in ecclesia* » comune presso Ippolito, esso è ispirato da Ef. 3, 21 e non si trova che nei testi che dipendono dalla « *Tradizione Apostolica* ».

Alla stessa epoca, Origene pone (1498) questi due principi: « Per quanto è possibile, all'inizio e alla fine della preghiera bisogna rendere gloria a Dio con il Figlio conglorificato con lui, nello Spirito Santo lodato nello stesso tempo », e « ogni preghiera deve terminare in una dossologia di Dio per mezzo di Cristo nello Spirito Santo ». Un po' più tardi, Dionigi di Alessandria (1520) termina la sua *Apologia* « secondo la forma e la regola ricevuti dagli antichi » con questa dossologia: « A Dio Padre, al Figlio suo, Gesù Cristo Nostro Signore, con lo Spirito Santo gloria e potenza nei secoli dei secoli ».

Il testo della piccola dossologia o « Gloria Patri ». - a) *L'inizio*: si riduce ad una sola parola: *Gloria*. Se si considerano le dossologie del Nuovo Testamento e soprattutto quelle dell'Apocalisse (4, 11; 5, 13; 7, 12 ecc...), come pure quelle degli antichi scrittori, la semplificazione è evidente: questa sola parola *Gloria* non si trova che in Filip. 4, 20. Ma tutte le liturgie, dopo Ippolito si sono tenute a questa semplificazione meno la mozarabica: facendo riferimento al salmo 28, 2 e all'Apocalisse 5, 13, il 15° canone del concilio di Toledo (633) prescrive di dire alla fine dei salmi: *Gloria et honor Patri*...

b) *Enumerazione e coordinazione dei nomi divini*: Questa enumerazione è stata fatta sino al IV secolo secondo forme molto diverse.

1° Sino alla fine di questo secolo (cfr. S. Basilio: *De Spiritu Sancto, passim*), la formula più usata era: « Gloria al Padre per il Figlio nello Spirito Santo », dove la preposizione *per* indica la mediazione del Figlio e *nello* l'atmosfera o l'ambiente della glorificazione (per l'uso di « *in* » = *nello*, ved. soprattutto Rom. 15, 16 e 1 Cor. 12, 3. Per giudicare bene l'ortodossia di questa formula ricordare il finale delle nostre orazioni). Tra le formule accessorie troviamo: « Al Padre per il Figlio con lo Spirito Santo » o « Al Padre per il Figlio e lo Spirito Santo ».

2° Filostorgio (storico del IV sec. - *Hist. Eccl.* III, 13) cita quest'altra connessione: « Gloria al Padre nel Figlio e nello Spirito Santo », a cui bisogna avvicinare questa variante data da S. Basilio: « Gloria al Padre con il Figlio e con lo Spirito Santo » (le due preposizioni greche sono *metà e sún*).

3° Le formule, in cui il Padre e il Figlio sono unite dalla congiunzione *e*, hanno preparato la formula « Gloria al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo », che per analogia con la formula battesimale (Mat. 28, 19) e per protesta contro il significato di subordinazione che gli ariani attribuivano alla prima formula, i cattolici adottarono a partire dalla metà del IV secolo e che soppiantò tutte le altre, perchè esprimeva con maggiore chiarezza l'uguaglianza perfetta delle tre persone divine.

Il finale: Sicut erat. - 1) La conclusione « *et nunc et semper et in saecula saeculorum* » è già contenuta nella dossologia del « *Contra Noëtum* » di San Ippolito (2276); la finale più semplice « *in saecula saeculorum* » (cfr. Filip. 4, 20 e 1 Tim. 1, 17; ecc...) era usata dai pagani (cfr. Tertulliano (n. 1713) e da tutta la *Tradizione apostolica* di Ippolito (che aggiunge la parola « *omnia* »).

2) L'introduzione della finale « *Sicut erat in principio* » non è mai stata usata dagli Orientali, e ne facevano difficoltà ai latini nel secolo IX (Valfredo Strabone « *De increm.* » 1,25); bisogna dunque correggere parzialmente l'affermazione del concilio di Vaison del 529, (canone 5): « perchè non soltanto presso la Sede Apostolica, ma anche in tutto l'Oriente, in tutta l'Africa e l'Italia, a causa della perfidia degli eretici (ariani), che affermavano, bestemmiando, che il Figlio non è sempre esistito con il Padre, ma ha cominciato nel tempo, si dice in tutte le conclusioni del *Gloria*: « *Sicut erat in principio* »; noi abbiamo ordinato di dire così in tutte le nostre chiese ». Bisognerebbe quindi tradurre: « come egli (il Figlio) era in principio... » e non « come essa (la gloria) era... » di modo che la dossologia si ridurrebbe alla prima parte, e la seconda sarebbe solo un'affermazione dell'eternità del Figlio. Per la verità pare che questo senso sia scomparso e che la liturgia consideri tutta la formula come dossologica.

Uso liturgico della piccola dossologia. - L'uso di cantare la piccola dossologia dopo i salmi (uso corrente in Oriente a metà del IV secolo) si era già stabilito in Gallia e senza dubbio a Roma al principio nel V secolo. Il suo impiego alla fine dei responsori nella forma attuale è attestato come abituale dal IV concilio di Toledo; non si cantava invece dopo i responsori « *tristi* » e in questo caso, in compenso, si ripeteva l'inizio del responsorio. Amalario (*De ordine Antiph.* 1) credeva di sapere che la piccola dossologia non era stata aggiunta ai responsori che dai papi « moderni »; al suo tempo si ometteva il

Gloria alla fine dei tre ultimi responsori del tempo di Passione, e anche alla fine dei salmi nei tre ultimi giorni della Settimana Santa; di queste omissioni egli dava un motivo mistico (l'umiliazione del Cristo, capo della Chiesa), e un motivo storico (ricordo del tempo in cui la Chiesa non conosceva la piccola dossologia!).

BIBLIOGRAFIA. — 1. - *Fonti*: si ricorrerà alle due *Patrologie* del MIGNE per i testi dei Padri, o anche alle raccolte patristiche, in corso di pubblicazione presso la S.E.I. di Torino, Ezio Cantagalli di Siena, S. Paolo di Alba.

I *testi liturgici gallicani* sono riuniti comodamente anche se un po' difettosamente, nel tomo 72° della *Patrologia* latina. Edizioni dei Sacramentari: quella più alla mano è ancora l'edizione del MURATORI, *Liturgia vetus,* Venetiis, 1748, che contiene i tre sacramentari riuniti insieme. Edizioni critiche dei singoli sacramentari: *Leoniano,* ed. Feltoe, Cambridge, 1896; *Gelasiano*, ed. Wilson, Oxford, 1894; *Gregoriano,* ed. Wilson, Henry Bradshaw Society, Londra, 1915. Le liturgie orientali e numerosi testi sono riuniti in *Liturgies Eastern and Western,* T. I. di F. E. Brightamn, Oxford, 1896. Per i testi biblici è capitale l'opera di C. MARBACH, *Carmina scripturarum, scilicet antiphonae et responsoria ex S. Scriptura in libros liturgicos S. R. Ecclesiae derivata*, Argentorati, 1907, che contiene la raccolta, ordinata secondo l'ordine dei libri scritturali, di tutti i testi d'origine biblica esistenti nei libri liturgici. Testo latino-francese della *Peregrinatio Etheriae,* vol. 21° della collana « Sources chrétiennes », ed. Du Cerf, Paris, 1948. Idem per la *Traditio apostolica di Ippolito,* vol. 11° della stessa Collezione.

2. - *Opere*: C. CALLEWAERT, *Liturgicae Institutiones,* 1, pp. 118-140. - CABROL, *Les origines liturgiques,* pag. 73 segg. - id., *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900. - id., *La preghiera dei primi cristiani,* Cristofari, Vicenza, 1931. - PH. OPPENHEIM, *De testibus liturgicis,* Romae, 1945. - M. RIGHETTI, *Storia liturgica,* vol. I, 2ª ediz., pag. 155-220. - A. COELHO, *Corso di liturgia romana,* Torino, 1935, vol. I, pag. 28-71. - DANIELOU, *Bible et Liturgie,* ed. Du Cerf, Paris, 1951. - CABROL, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900.

XII
IL CERIMONIALE LITURGICO

Il dizionario del Littré, per *rito*, intende « l'ordine stabilito delle cerimonie », e queste vengono definite: « le forme esterne e regolate del culto religioso ». Le due definizioni sono un po' ristrette, la prima, perchè parlando del rito romano, bizantino, gallicano... si comprende sotto questi nomi l'insieme delle liturgie composte di formule e di cerimonie, anche se si pone l'accento su queste ultime; e così pure la seconda, perchè, a fianco del cerimoniale religioso, si distingue facilmente l'esistenza di cerimoniali diversi, cerimoniale della famiglia, della società, dello stato, che sono regolati da protocolli più o meno complicati, tradizionali o scritti. Ma questa definizione ristretta, che limita il cerimoniale alle sole società religiose denota un pregiudizio tenace che bisogna dissipare fin dall'inizio, dal momento che alcune obiezioni fatte al cerimoniale religioso toccano ogni specie di cerimoniale, anche il più umile, i cui riti vengono magari praticati inconsciamente e per necessità. Tentiamo dunque di stabilire innanzitutto qualche nozione indispensabile.

CAPITOLO PRIMO. - GESTI E CERIMONIE

Il gesto mezzo di espressione dei sentimenti. - Ogni cerimoniale è la codificazione, fatta dall'uso o dall'autorità competente, di gesti (o di serie di gesti), che esprimono emozioni o sentimenti, che noi proviamo (o dobbiamo provare) in determinate circostanze o in determinati luoghi.

I gesti sono un linguaggio come la parola, linguaggio che anche presso il bambino precede l'uso della parola e che in seguito l'accompagna normalmente per sottolinearla, vivificarla, tanto che non è possibile privarsene senza detrimento della parola stessa. L'azione oratoria risulta dal legame armonico ed efficace del gesto con la parola.

Inoltre i gesti nell'esprimere i sentimenti li rafforzano; lo notava già sant'Agostino (*De cura agenda pro mortuis*, cap. 7), come fanno tutti gli psicologi: « Non so come questo avvenga, dal momento che questi movimenti del corpo non possono farsi che per un precedente movimento dell'anima; tuttavia con questi movimenti esterni e visibili, il movimento interno che li produce aumenta, di modo che il sentimento del cuore che li ha preceduti guadagna

in intensità ». In questo modo quindi i gesti rafforzano il sentimento in chi lo prova e lo trasmettono con efficacia agli altri, donde deriva la loro doppia utilità personale e sociale.

Il gesto, (e con questa parola non si indica soltanto il gesto delle mani, è chiaro, ma ogni espressione corporea dei sentimenti, che non sia il linguaggio orale), tende come la parola a staccarsi dal suo significato originale e naturale per diventare un simbolo e assumere nuovi valori: diventando spesso convenzionale esso rischia di diventare artificiale e meccanico.

L'efficacia sociale del gesto varia del resto secondo gli spiriti e l'ambiente a cui si rivolge. Per alcuni temperamenti il gesto è indispensabile; essi sono più accessibili ai sensi che allo spirito; nella parola stessa li colpisce più il tono che il pensiero. Per altri invece, spiriti astratti, riflessivi, concentrati, il gesto può essere un disturbo, un ostacolo nel fissare il pensiero. Per il tipo di uomo normale, il gesto è un aiuto, un soccorso, e, anche se non indispensabile, si sente o si lamenta la sua assenza o la sua insufficienza. E' chiaro che ogni cerimoniale, o insieme coordinato di gesti, sarà giudicato in modo diverso secondo i diversi tipi di temperamenti.

Il cerimoniale in generale. - Sono state ricordate due categorie di gesti: i gesti interpretativi e i gesti simbolici; ma ci sono pure i gesti « *utilitari* », necessari al compimento delle diverse funzioni o bisogni della vita personale, professionale o sociale, e che si impongono a causa della loro semplice utilità e non in virtù del loro valore espressivo o simbolico.

Nella pratica i gesti sono raramente isolati, ma sono ordinati in serie, più o meno regolari, che facilitano l'azione o l'espressione.

Di queste serie, alcune riguardano solo, e strettamente, la vita individuale; di regola ognuno può organizzarle come vuole, ma non del tutto: infatti l'individuo subisce dapprima la pressione delle cose che deve utilizzare, e che non si prestano a tutti i suoi capricci; inoltre subisce la pressione dell'ambiente in cui è nato, si è formato, e dove vive.

Quest'ultima influenza è molto più forte ancora e diventa anche una costrizione quando i gesti oltrepassano la vita intima e penetrano o sbocciano nella vita collettiva. Volente o nolente, l'individuo deve coordinare i suoi gesti, mano a mano che non voglia passare per zotico o maldestro, secondo le usanze ammesse da tutti, considerate, (forse per pregiudizio indiscutibile) come regolari, normali, le sole di buon gusto e formanti una specie di cerimoniale obbligatorio.

Ci sono delle cose che non si possono far bene se non in un determinato modo; quindi i gesti che questo modo comporta sono obbligatori, come quelli che solo conducono allo scopo. In altri casi le cose potrebbero farsi di per sè secondo diversi metodi, ma gli uni sono scartati perchè meno comodi, gli altri perchè poco conformi alla buona educazione, e quindi quasi moralmente offensivi, altri perchè contrari alle consuetudini (questi ultimi potrebbero essere graditi in altre circostanze); quindi l'individuo si vede costretto ad accettare e praticare l'unica maniera accettata dalla società. A poco a poco si forma un codice di usanze e di maniere, che regola il vestito, gli abiti, i saluti, la maniera di stare a tavola, ecc... e che, anche se non è scritto, costituisce un cerimoniale profano.

La necessità di regolare i gesti degli individui è più urgente in ogni vita associata. La natura di un corpo sociale ha il suo necessario riflesso anche sul modo di presentarsi dei suoi membri: un'uniforme indicherà l'appartenenza ad un determinato corpo, certe insegne indicano il posto che uno occupa in società, e certi segni di rispetto sottolineano i rapporti di subordinazione ai capi, ecc... Alcuni modi di fare, anormali altrove, saranno qui obbligatori: un soldato per salutare non si toglie il cappello. In ogni corpo sociale l'autorità regola tutto questo in vista del bene comune, e l'individuo deve piegarsi e sottomettersi agli esercizi necessari per la perfetta esecuzione dei gesti e degli atti prescritti dal cerimoniale.

C'è un cerimoniale familiare, un cerimoniale per l'esercito, uno per la magistratura, uno per le accademie. Nella nostra repubblica, c'è pure un cerimoniale presidenziale, con un capo protocollo, un incaricato di introdurre gli ambasciatori ecc..: cioè un corpo di « cerimonieri laici ». Il cerimoniale religioso non è che un tipo di cerimoniale.

CAPITOLO SECONDO. - IL CERIMONIALE RELIGIOSO

Necessità delle cerimonie in ogni religione. - Sant'Agostino ha scritto (*Contra Faustum*, XIX, 11): « Nessuna religione, vera o falsa, può esistere senza cerimonie ». Questo principio è così assoluto che viene applicato anche alle religioni più umili e più sprovviste di risorse, tanto che in certi casi tutta la religione pare consistere soltanto nei riti e nelle cerimonie.

L'uomo non è un puro spirito. Per elevarsi alla contemplazione dell'invisibile gli è necessario ascendere una scala di simboli che facciano impressione sui suoi sensi prima che gli parlino all'anima e deve servirsi di atti e di gesti capaci di influire sulla sua sensibilità.

Per questo tutte le religioni pagane hanno dato importanza alla regolamentazione dei loro riti religiosi, avvolgendoli in cerimoniali talvolta strani complicati, ma comunque atti ad esprimere la loro idea religiosa.

Conosciamo quale importanza avesse presso i Romani il compimento esatto e minuzioso dei riti sacri: un errore di parola, una inesattezza di gesto annullava l'efficacia di tutta la cerimonia.

Al di sopra delle religioni naturali, l'Antico Testamento mette in risalto la connessione intima della religione e del cerimoniale; i quattro ultimi libri del Pentateuco (soprattutto il Levitico), contengono il codice delle pratiche rituali del popolo d'Israele; e i profeti dovettero lottare a lungo contro l'asservimento della religione ai riti.

Nel cristianesimo, incontriamo sin dai primi anni, i rudimenti di un cerimoniale, che si sviluppò molto rapidamente in usi universali o locali, imposti dalla tradizione o dall'autorità. San Paolo vuole che nella chiesa « tutto si faccia con decoro e ordine » (1 Cor. 14, 40) e stabilisce alcuni particolari intorno alla cena eucaristica. Tra il I e il II secolo, la « *Dottrina degli Apostoli* » reca alcuni tratti di un rituale; in S. Giustino, appaiono molto ben delineate le grandi linee della messa; la « *Tradizione Apostolica* » di Ippolito contiene

gli elementi di un messale, di un pontificale e di un rituale. Ritroveremo altrove, quando parleremo dei vari riti, i particolari di questo sviluppo, che assumendo diverse forme darà origine alle varie tradizioni liturgiche.

Il cerimoniale contrasta con il culto « in spirito e verità »? - Ma questo sviluppo non sarebbe forse in contrasto con il pensiero e la volontà del Salvatore? Bisogna ammettere, come volevano i Puritani, che nel cristianesimo il culto esterno deve ridursi strettamente ai soli gesti di pratica utilità, per non intralciare e snaturare la pietà interiore?

Si è molto abusato della parola del Salvatore alla Samaritana intorno al culto « in spirito e verità » (Giov. 4, 23-24): basta notare che lo stesso vangelo afferma che non si può rinascere alla vita eterna, che « con l'acqua e con lo spirito », e ancora che non si può avere la vita eterna » se non mangiando la carne e bevendo il sangue del Figlio dell'uomo ». Non si tratta quindi di culto e di adorazione puramente interiori senza riti esteriori, in cui essi si incorporano e si traducono. Scrivendo (Giovanni 5, 7) che, « ci sono tre testimoni: lo spirito, l'acqua, il sangue », l'evangelista non dà forse un'espressione molto esatta del valore religioso del cerimoniale cristiano, in cui i riti hanno lo scopo essenziale di esprimere e di significare delle verità di ordine spirituale?

« Le cerimonie sono azioni che servono a rendere il culto più completo, più istruttivo, più edificante, più augusto, più degno di venerazione e più solenne », (De Vert., I, 205) e per conseguenza a far meglio penetrare nelle anime i sentimenti religiosi. « Il cerimoniale del resto è l'espressione di verità religiose. Spesso esse sono meglio definite per le anime semplici da un semplice gesto o da un atteggiamento, che non da un'espressione teologica. Quanti poveri peccatori esprimono meglio la loro fede fiduciosa nel divin Salvatore baciando il crocefisso che non sforzandosi di esporre il dogma della Redenzione: la stesso cosa vale per la dottrina eucaristica » (Frère, 12). Da secoli, l'inginocchiarsi nel ricevere l'eucarestia sta ad esprimere la fede nella presenza reale del Salvatore nel SS. Sacramento, mentre lo stare in piedi « di numerosi protestanti, al momento della Cena, esprime e attesta la « povertà » del loro credo eucaristico.

In fondo, le discussioni sulla legittimità di un cerimoniale cristiano provengono dalla diversità dei temperamenti e nel tempo stesso dalla diversità o contrapposizione delle credenze dogmatiche.

E' evidente d'altronde che, perchè il cerimoniale abbia un valore religioso, bisogna che esso non sia fine a se stesso, degenerando in un puro ritualismo e in un semplice meccanismo. Siccome il rito deve tradurre lo spirito, bisogna che, compiendolo, si conservi il suo vero senso; la correttezza esterna dei gesti individuali e collettivi non è sufficiente a dare loro il valore essenziale di « preghiera d'azione ». Bisogna quindi studiare il cerimoniale in vista della sua esecuzione, ma soprattutto penetrarne le ragioni e i motivi, ed eseguirlo con sincera pietà.

Così compreso, il cerimoniale religioso ha un'efficacia religiosa innegabile: sappiamo quanta edificazione abbiano dato certi santi con il loro modo di celebrare la messa o di recitare l'ufficio, e conosciamo pure quale impressione facciano sulla folla le grandi cerimonie della liturgia cattolica.

La perfetta esecuzione delle cerimonie. - L'esecuzione accurata e devota delle cerimonie esige cura e applicazione. Anche per compiere cerimonie

relativamente semplici, come quelle della messa letta, è necessario non soltanto studiarle, ma anche praticarle sotto il controllo di una guida sperimentata. Studio e ripetizione sono ancora più necessari quando la buona esecuzione delle cerimonie esige la collaborazione e l'affiatamento di numerosi esecutori; per arrivare alla necessaria coordinazione è necessaria l'autorità di un maestro di cerimonie « a cui, per ciò che riguarda il culto divino, tutti, anche coloro che sono superiori per dignità, devono ubbidire senza contraddire (*Cerem. episc.* 1-5 n. 5).

Evidentemente l'esecuzione del cerimoniale deve essere « naturale »; ma non si vuole con questo dire che le buone maniere derivino spontaneamente dalla « natura »; si vuol dire che esse devono essere perfettamente assimilate con l'esercizio e con l'arte, sì da diventare quasi una « seconda natura »: « *Summa ars, celare artem* ».

E' necessario aggiungere che essendo collettive e obbligatorie, le cerimonie non ammettono gesti individuali o capricci personali, e che « nessun pastore della Chiesa può nè ometterle, nè modificarle, nè introdurne delle nuove » (Concilio di Trento, *De sacram.*, can. 13). « Siccome le azioni e le cerimonie convenienti sono state regolate, fissate e stabilite, il buon ordine e l'uniformità esigono che non ci si possa permettere nulla di nuovo, che ci si attenga alle Rubriche e che ognuno... non segua le proprie idee, non conceda nulla al proprio capriccio e al suo gusto personale (De Vert. 1, 243-344).

CAPITOLO TERZO. - IL CERIMONIALE ROMANO

Le origini. - I primi elementi di un rito romano, e quindi di un cerimoniale romano particolare, sembrano risalire al III secolo. Firmiliano di Cesarea (2356) nota che non soltanto per la celebrazione del giorno di Pasqua, ma anche « *circa multa alia divinae rei sacramenta* » i Romani avevano delle usanze loro proprie, diverse da quelle di Gerusalemme; e aggiunge subito che nella maggior parte delle provincie, secondo la diversità dei luoghi e delle popolazioni, molte cose sono diverse senza che perciò ci si allontani dalla pace e dall'unità della Chiesa Cattolica. Non sappiamo però quali fossero queste usanze.

Usanze particolari si affermarono durante il IV secolo. Al principio del V, papa Innocenzo I, nella sua lettera a Decenzio di Gubbio, ci fa conoscere il rito romano del *fermentum* ed anche il momento romano del bacio di pace che non precede più, come in S. Giustino e nella *Tradizione Apostolica* di Ippolito, la preghiera consacratoria, ma la segue, risale già a tempi così remoti che il papa non può nemmeno comprendere l'esistenza dell'uso primitivo, di modo che egli dona un nuovo senso al vecchio rito; il papa segnala ancora che l'elenco dei nomi degli « offerenti » viene inserito nel canone (*inter ipsa mysteria*).

Probabilmente verso la stessa epoca l'autore del « *De Sacramentis* » (ritenuto dalla critica recente S. Ambrogio) (III, 1, n. 5-7) nota che la Chiesa romana rifiuta l'uso della lavanda dei piedi dopo il battesimo, e rivendica per la propria chiesa, « che desidera seguire in ogni cosa l'esempio di Roma », una certa indipendenza per la scelta delle proprie usanze.

Le fonti, loro insufficienza. - Non possiamo qui tracciare le tappe dello sviluppo del cerimoniale romano perchè più avanti studieremo le diverse funzioni della liturgia romana. Ma dobbiamo almeno notare che l'antichità e l'origine delle cerimonie restano spesso più incerte ancora di quelle delle preghiere. Le formule sono state messe per iscritto molto prima dell'ordine delle cerimonie, che venivano trasmesse a voce e si imparavano con l'uso.

Per le cerimonie, le nostre fonti sono rare e tardive: non ci si può appoggiare sui magri dati del *Liber Pontificalis*, se non a partire dal v o meglio dal vi secolo; i dati degli scrittori romani sono rari e spesso oscuri; salvo il Gelasiano, i Sacramentari non hanno rubriche, e quelle del Gelasiano, poco numerose, non sempre descrivono la pura usanza romana, e forse non sono anteriori alla stesura del manoscritto (fine del secolo viii. Per quanto riguarda i diversi cerimoniali o *Ordines*, il primo, nella forma attuale del suo nocciolo primitivo sulla messa, non può essere anteriore alla fine del sec. vii (presenza dell'*Agnus Dei* e diversi particolari); l'*Ordo VII* sul Battesimo risalirà al massimo alla fine del vi secolo; l'*Ordo VIII* sulle ordinazioni presenta dei tratti molto antichi; ma non pare possa farsi risalire al di là del vii secolo.

Tutto questo ci porta a concludere che, per la comparsa delle cerimonie, non si possono fissare se non date approssimative e spesso basate su congetture. Anche quando le fonti diventano più abbondanti, molto di rado si può fissare una data precisa: la maggior parte delle decisioni conciliari non fanno che ratificare o riprendere usanze già esistenti: della maggior parte delle cerimonie si potrà dire che in una determinata epoca erano in uso, ma non la data della loro comparsa; e ancor meno ci è stato tramandato il significato attribuito ad esse da coloro che le hanno per primi introdotte.

Le influenze subìte. - Tuttavia queste date approssimative hanno la loro utilità, poichè esse permettono di tracciare *grosso modo* e a periodi molto ampi lo sviluppo del cerimoniale romano, e anche di indicare attraverso quali circostanze e sotto quali influenze esso si è costituito e arricchito. Ancora una volta bisogna rimandare per i particolari ad altri capitoli che tratteranno della *Liturgia romana* e del *Genio del rito romano* (xvi e seguenti); qui basteranno alcune indicazioni.

Prima dell'epoca carolingia, cioè durante il periodo del suo sviluppo spontaneo e locale, si indovinano, più che si discernino, alcune influenze venute da Alessandria ed anche da Costantinopoli; un apporto siriaco dovuto ai papi della fine del vii secolo è più facilmente rintracciabile; ma soprattutto si deve notare l'influenza degli usi civili e sociali della Roma imperiale al suo declino e della corte bizantina. Questa si nota negli abiti e nel rito dell'ingresso solenne del papa, al principio della messa; in modo speciale l'« *adorazione* » del papa con i baci sull'orlo del vestito, sul piede, sulla mano o la guancia, deriva dalla Corte imperiale.

L'epoca carolingia segna la penetrazione nel rito romano di un complesso di usanze gallicane e spagnole. La formazione di una « tradizione della Curia romana » cancellò molti tratti locali e originali; nella sua esistenza nomade, mancando spesso di materiale liturgico, la Cappella papale era lungi da poter realizzare uno splendore liturgico paragonabile a quello delle grandi cattedrali e delle grandi abbazie. Roma non fa che sanzionare e adottare usanze nate

fuori di essa e non si trova il suo primato liturgico che con i papi della Controriforma.

Il mondo feudale ha lasciato qualche segno nel Cerimoniale: importanza del pastorale, diventato analogo allo scettro; gesti con le mani giunte; riti della promessa di fedeltà sacerdotale, al termine dell'ordinazione, che ricordano quelli dell'omaggio feudale, ecc...

Alle influenze esterne bisogna aggiungerne anche altre di ordine tipico o dogmatico. Non si vuole sopravvalutare l'influenza di usanze del culto dell'Antico Testamento o di alcuni dati para-liturgici dell'Apocalisse; ma è chiaro che essa fu assai potente durante tutto il Medioevo (unzioni per consacrare i vescovi, sacerdoti, re e altari; particolarità dell'incensamento e del vestito liturgico ecc...). D'altra parte il cerimoniale riflette il progresso dello sviluppo dogmatico e si adatta alle nuove devozioni; l'importanza del dogma della presenza reale, come pure l'opposizione ai novatori che lo contestano, hanno la loro ripercussione sul cerimoniale (rito dell'elevazione; vedi in De Vert, 1, 238 e seg. come i canonici di Verdun, di Reims e di Lione dovettero abbandonare l'antica tradizione di rimanere inchinati, e mettersi in piedi, durante tutto il canone, perchè non sembrasse che essi favorissero gli errori calvinisti).

CAPITOLO QUARTO. - MOTIVI DELLE CERIMONIE

(*Saggio di classificazione*)

Utilità di questa ricerca. - Ricercare l'origine delle cerimonie, le circostanze che le hanno fatte adottare o diffondere, non basta; bisogna comprenderne il senso, e questa comprensione dei riti è necessaria al cristiano se vuole integrarli nel culto in spirito e verità. Ma il significato delle cerimonie non sempre è evidente; già lo constatava Origene (1218): « La ragione, diceva, delle prescrizioni ecclesiastiche imposte a tutti non sempre è evidente a tutti », e citava come cose difficili a comprendersi l'atto di inginocchiarsi e di voltarsi verso Oriente durante la preghiera, e come più facili i riti dell'eucarestia e del battesimo.

Certo non si tratta qui di dare le ragioni o i motivi delle istituzioni di ciascuna delle cerimonie del rito romano; si vorrebbe soltanto catalogare questi motivi sotto alcuni capi principali e illustrarli con esempi, per permettere un lavoro di dettaglio e dimostrare insomma che tutte le cerimonie possono essere distribuite in alcune categorie.

I diversi metodi seguiti. - Molte volte sono state date nella Chiesa delle spiegazioni intorno ai motivi delle cerimonie. Troppo spesso, per disgrazia, in mancanza di dati positivi e per trasposizione del sistema applicato correntemente per risolvere le difficoltà della Sacra Scrittura, ci si è accontentati di dare delle spiegazioni allegoriche o mistiche. Salvo eccezioni, non si cercava il senso naturale e primo delle cerimonie; s'imponeva quindi un'esegesi più sana, come per la Bibbia.

Il sec. XVII non volle vedere, e giustamente, nelle ragioni mistiche che « delle ragioni secondarie e sussidiarie, come delle pie ragioni morali » e ritornò « alle ragioni primitive e fondamentali, alle ragioni letterali e storiche », (prefazione al I vol. di De Vert.); ma si affermò lo spirito del sistema che voleva tutto ridurre a ragioni di utilità e di espressione (cerimoniale interpretativo), escludendo ogni ragione di simbolismo. Così, per il De Vert, ogni candelabro, come i ceri e le lampade, sarebbero una testimonianza dell'oscurità in cui nei primi tempi si svolgeva la liturgia durante la notte o nelle catacombe; l'incenso non avrebbe altro scopo che di cacciare gli odori cattivi, ecc. Questi eccessi hanno compromesso, non ostante la meravigliosa erudizione da cui era sostenuto, il metodo di don De Vert; rimane però il fatto che questo metodo di ricerca e di comparazione è molto vantaggioso, se lo si libera dai pregiudizi, che del resto esso non comporta.

Il P. Le Brun nella prefazione della sua « *Spiegazione della Messa* » ha saputo correggere le non poche esagerazioni di don De Vert: anch'egli considera le ragioni mistiche come « sovrapposte alle ragioni di istituzione »; ma per lui « il vero senso letterale e storico di una cerimonia o di un rito è quello che l'autore o colui che l'ha istituito ebbe davanti, e spesso è un senso simbolico, un senso figurato o mistico ». Egli scrive ancora: « A volte la necessità, a volte la convenienza o la comodità, spesso ragioni simboliche o misteriose hanno fatto stabilire (le cerimonie), e queste ragioni sono state notate assai di rado: bisogna cercarle in luoghi sparsi, e non riusciremo a scoprire la vera ragione di alcune se non attraverso l'analogia che esse hanno con quelle, di cui sono state trovate le vere cause ».

Pare quindi che sia possibile ridurre le cause prime del cerimoniale a quattro tipi: 1° Cerimoniale utilitario, 2° Cerimoniale interpretativo, 3° Cerimoniale simbolico, 4° Cerimoniale di imitazione od assimilazione.

§ 1. *Il cerimoniale utilitario.*

Il principio. - « Se una cosa deve essere fatta, la si dovrà fare in una data maniera; tocca al cerimoniale spiegare o prescrivere la maniera migliore » (Frère - 103).

Si tratta qui di cerimonie necessarie, che bisogna avvicinare a ricette di ordine pratico, che prescrivono in ogni caso la maniera migliore di operare e che tutti adoperano a causa della loro comodità e del loro adattamento al caso specifico. Volere fare a meno di queste regole, rigettarle, sarebbe veramente dare prova di leggerezza, di incuria, di negligenza e di ostinazione.

Le ragioni di utilità pratica si completano naturalmente con ragioni di decoro, di buon gusto, e di convenienza sociale; è naturale che queste stesse ragioni agiscano nel corpo sociale della Chiesa.

Esempi di utilità. - Ecco alcuni esempi di cerimonie da classificare in questa categoria: 1° Le rubriche del Messale o del Cerimoniale dei Vescovi, che riguardano il modo di vestirsi del sacerdote o del Vescovo prima della messa, non fanno che spiegare la maniera « pratica e conveniente » di indossare i diversi paramenti.

2° Il lavarsi le mani nella messa non ha sempre lo stesso motivo: la lavanda iniziale non ha altro scopo che di assicurare la pulizia delle mani; quella del *Lavabo*, necessaria un tempo dopo aver ricevuto le offerte, conserva ancora l'utilità dopo l'incensazione nella messa solenne (in certi riti, era ritardata fino al momento preciso in cui il sacerdote prendeva tra le dita l'ostia per consumarla), ma tende e da molto tempo a non essere più che un simbolo visibile della purezza dell'anima.

3° Le abluzioni del calice e delle dita del sacerdote dopo la comunione hanno come scopo di assicurare l'intera consumazione delle sacre specie. Per evitare che qualche particella si perda, il sacerdote non separa più il pollice dall'indice dopo la consacrazione, ed egli le pulisce sul calice ad ogni contatto con l'ostia, e rompe l'ostia sul calice (e non sulla patena anche se è fatta « *ad confringendum* ») e ripulisce il corporale con la patena.

4° Per evitare ogni macchia di olio santo nel battesimo e nella cresima le unzioni venivano coperte con un berretto o con una benda; oggi invece si asciugano immediatamente. Si prendono precauzioni analoghe per l'ordinazione dei sacerdoti e la consacrazione del vescovo.

5° Quando l'officiante è rivestito del piviale, i suoi assistenti devono tenerne alzati i lembi per facilitargli il movimento. Da quando si sono raccorciate le pianete, il diacono non ha più bisogno, ad ogni movimento del vescovo, di chinarsi per rialzarne gli orli ed aiutare il prelato; questi gesto è mantenuto anche oggi, come un ricordo, all'elevazione.

6° In quest'ultimo caso, si vede come, scomparsa la necessità, il gesto sia rimasto come una testimonianza; in tal caso tende naturalmente ad attenuarsi e cerca nel tempo stesso una utilità nuova; così la rubrica del *Lavabo* spiega il *lavat manus* con le parole: *id est extremitates digitorum pollicis et indicis*, cosa che attenua il gesto antico e gli conferisce uno scopo nuovo, poichè solo il pollice e l'indice toccano le sacre specie.

Esempi di convenienza. - 7° Ecco ora l'applicazione delle regole della convenienza. Quando la mano destra è occupata dove porre la sinistra? Naturalmente il sacerdote l'appoggerà sull'altare, se è vicino, a meno che, quando la destra traccia qualche segno sul suo corpo, non sia ancora più naturale collocarla sul petto: in nessun caso egli la lascerà « per aria ».

8° Non si deve voltare la schiena alle persone degne di rispetto: quindi quando il diacono e il suddiacono devono lasciare l'altare insieme al sacerdote, tutti e due si voltano verso di lui; ed il sacerdote, dovendo per forza girare la schiena a uno dei due si volterà verso il diacono, come verso il più degno.

9° La simmetria dei gesti e delle posizioni è una specie di convenienza; quando parecchie persone, che agiscono d'accordo, devono partecipare alla stessa cerimonia, dovranno coordinare i loro movimenti senza impacciarsi l'uno con l'altro. Così quando si cammina a due a due in processione, le due persone si terranno alla stessa altezza, porteranno il cero e il ramo dalla parte esterna, ecc.

Tutti questi esempi dimostrano che il Cerimoniale utilitario non è che l'applicazione semplice delle regole del buon senso, ma di un buon senso affinato dal buon gusto e dalle belle maniere, e non di un senso rude o presuntuoso, perchè troppo personale.

§ 2. *Il Cerimoniale interpretativo.*

Il principio. - Come abbiamo già detto, « l'uomo è naturalmente portato a rappresentare quello che dice e ad accompagnarlo con segni esteriori, azioni e movimenti, che sono in relazione col soggetto di cui parla, rendono ed esprimono anche il senso e il significato delle parole, e ritoccano ed emendano, per così dire, le idee e le cose già espresse dalle parole; e questo dà maggiore energia e forza alle espressioni della voce, le sostiene e le rende più animate e più sensibili ». Per questo motivo « secondo ciò che esigono certe parole... il sacerdote fa qualche volta delle azioni e dei movimenti, assume delle posizioni e compie dei gesti, che hanno un rapporto con il discorso e derivano dalle cose stesse che egli recita, e sono come un'altra specie di linguaggio più espressivo, che viene in aiuto alle parole e dice tanto quanto le parole stesse ». (De Vert, I, 138-140). Questi gesti e questi atti rafforzano anche il sentimento che esprimono: alla parola citata da S. Agostino, aggiungiamo quella di Origene (1462): « Sarà molto utile a colui che vuole pregare con spirito attento, presentarsi a Dio anche con il suo atteggiamento e mostrare con esso che Dio lo vede e gli è presente ».

E' dunque « uso costante e quasi uniforme di tutte le chiese accompagnare e rivestire, per così dire, le preghiere e le parole della liturgia, con azioni e movimenti propri, convenienti e proporzionati (infatti comunemente coloro che parlano in pubblico aggiungono sempre dei gesti alle loro parole); cosa che costituisce una specie di grazia e di bellezza e dà un non so qual piacere, come quando il sacerdote si percuote il petto al *mea culpa* del *Confiteor*, o congiunge le mani dicendo "*in unitate*" o "*per Dominum nostrum Jesum Christum*" alla fine di un'orazione ». Si è voluto che « l'azione corrisponda alla parola » (*ibid.* 141-143).

Se si aggiunge che la liturgia è celebrata in una lingua sconosciuta dalla maggior parte degli uditori, e che numerose preghiere si fanno a voce bassa, e che solo i gesti permettono al popolo di seguirle, e di parteciparvi, si comprenderà ancor meglio l'importanza del cerimoniale interpretativo.

Questo cerimoniale è di per sè facilmente comprensibile perchè deriva dalle parole stesse, finchè continuano ad esistere la situazione di spirito e l'ambiente in cui è nato. Ma in altri ambienti ed in altri tempi, avrà bisogno di essere spiegato, ricostruendo con speciali ricerche questo ambiente; d'altra parte alcuni gesti sono suscettibili di parecchi significati, che bisognerà saper distinguere in ogni caso particolare (come la preghiera in ginocchio).

Bisognerà inoltre evitare le esagerazioni che hanno compromesso la fama di don De Vert e dei suoi discepoli, i quali, attaccati alla lettera, o meglio al suono delle parole, hanno abusato di queste spiegazioni interpretative (De Vert I, 144-172; II, 2-77): per citare un solo esempio, l'atto di inginocchiarsi a metà del *Credo* non è effetto imitativo del *descendit de caelis*, nè il ritorno alla posizione verticale è provocato dalla parola *Resurrexit;* questo atto non spiega che la nostra reverenza per il mistero dell'Incarnazione, che esso esprime con un atteggiamento di adorazione e di rispetto.

Alcuni esempi. - Più sotto (cap. IV) incontreremo parecchi esempi di cerimonie interpretative; qui ne citeremo solo due o tre.

1° Nelle varie benedizioni dell'acqua, il vescovo ha la mitra in capo e il pastorale in mano durante gli esorcismi, ma li depone per le preghiere di benedizione: si nota in questo modo il contrasto tra le formule di comando e le formule di preghiera. Lo stesso contrasto si trova nelle cerimonie del battesimo; ma se il vescovo conserva la mitra per la « *consignatio* », la degustazione del sale, l'« *Ephpheta* », la rinuncia a Satana, la professione di fede, il battesimo e le cerimonie finali, lo fa non più, come durante gli esorcismi in qualità di comandante spirituale ma in ragione della sua eminente dignità di pontefice e di dottore.

2° La benedizione dell'acqua battesimale offre una serie notevole di gesti interpretativi. Le parole « *Qui hanc aquam...* » provocano un contatto con l'acqua (a forma di croce per causa della precedente menzione delle tre Persone divine). Alle parole « *Sit haec sancta...* » nuovo contatto; l'espressione « *Unde benedico te* » provoca una benedizione (tripla in ragione dei tre aggettivi qualificativi *vivo, vero e santo*). L'effusione dell'acqua verso le quattro parti della terra spiega la menzione dei quattro fiumi del paradiso, che bagnano tutto il mondo. Le parole « *Tu benignus aspira, tu has simplices aquas tuo ore benedicito...* » si traducono con un soffio a forma di croce, ripetuto tre volte in onore delle tre Persone. Al « *Descendat in hanc plenitudinem fontis...* » si fa discendere il cero pasquale nel mezzo dell'acqua per raffigurare la discesa della grazia (la triplice ripetizione è cosa secondaria); l'uso del cero pasquale acceso (e l'uso dei due ceri accesi nel rito romano primitivo) ha potuto essere provocato dalle parole: « *Qui hanc aquam... arcana sui luminis* (e non *numinis*, che è lezione tardiva ed errata) *admixtione foecundet* ». (Ricordarsi anche che si buttavano a volte nell'acqua lustrale dei tizzoni ardenti o dei ceri accesi). Infine il triplice soffio in forma di croce (la forma ψ è un abbellimento) traduce l'azione dello Spirito Santo.

3° « In molte chiese, scrive Amalario (*De ordine Antiph.* I), all'inizio del canto chiamato "versetto", il coro si volta verso l'altare »; siccome il versetto indicava, secondo il liturgista carolingio, il passaggio da una preghiera ad un'altra, « questa disposizione dell'anima viene indicata dalla posizione del corpo », cioè un cambiamento, motivato anche da una etimologia arrischiata della parola « versus » (*conversus*).

Gesti che attirano le parole. - Se le parole preesistenti hanno richiesto dei gesti di accompagnamento, altri gesti dapprima « muti » hanno attirato delle parole per meglio esprimersi. Ma come distinguere quale dei due ha preceduto, e chi ha attratto l'altro: il gesto o la parola? In genere è facile dare una risposta. Se le parole sono segnate nelle antiche fonti, senza che ci sia traccia di questa o di quell'altra cerimonia, è segno che le prime sono anteriori; se al contrario le cerimonie appaiono per prime e le parole non le accompagnano che nei documenti più recenti, si può concludere che i testi sono più tardivi e sono stati introdotti per spiegare meglio il senso di questo linguaggio imperfetto che sono i gesti.

Si noterà pure che le formule esplicative delle azioni hanno dei caratteri speciali: sono frasi brevi, ordinariamente pronunciate a voce bassa, a volte sono antifone o versetti cantati, mai preghiera di forma antica, collette o prefazi (tranne che in seguito ad un adattamento facilmente riconoscibile come

l'« *Aufer a nobis* » della salita all'altare o il « *Quod ore sumpsimus* » della prima abluzione).

Citiamo alcuni esempi di parole attratte dai gesti:

1) Le preghiere che accompagnano la vestizione dei paramenti della messa.

2) La recitazione del versetto *Introibo* (che in seguito ha attirato tutto il salmo) al momento dell'arrivo all'altare, sotto l'influenza, possibile del *De mysteriis* di S. Ambrogio, VIII-49.

3) L'uso del versetto *Lavabo* al momento di lavarsi le mani. Ma siccome il versetto non era sufficiente alla durata dell'azione, « se il sacerdote continua il resto del salmo, che pare tuttavia non avere nessun rapporto con l'abluzione delle mani, lo fa perchè, volendo occuparsi di qualche parola edificante durante il resto di questa abluzione, è naturalissimo che egli continui il salmo che ha incominciato » (*De Vert*, III, 195). Il *Dirigatur* dell'incensazione dell'altare è un caso del tutto simile.

4) Le formule « *Ave, sanctum chrisma; Ave, sancte oleum* » sono molto posteriori ai saluti che esse accompagnano; così pure l'antifona « *Lumen ad revelationem* », alla distribuzione dei ceri della Candelora, nel battesimo le formule della consegna dell'abito bianco e del cero, e ancora, nelle ordinazioni, quelle della consegna dei paramenti.

§ 3. *Il Cerimoniale simbolico.*

Il principio. - « L'essenza del cerimoniale simbolico sta nel fatto che esso implica l'introduzione di una nuova cerimonia, non richiesta da altri motivi, la quale serve da simbolo per introdurre nel rito una nuova idea... in modo che nel cerimoniale il simbolo e la cosa simboleggiata sono tutti e due introdotti nello stesso tempo » (Frère, 145).

Se « esiste un'usanza universale dell'umanità di esprimere delle idee per mezzo di simboli », è del tutto naturale che ci siano nella liturgia delle cerimonie simboliche. Si trovano anche al centro della liturgia, poichè i sacramenti sono dei segni e dei simboli, efficaci e produttori della grazia (cosa che li colloca a parte); ma anche significativi e rappresentativi della grazia particolare che essi conferiscono: « anche l'eucarestia stessa ha questo di comune con gli altri sacramenti, che essa è il simbolo di una cosa sacra e la forma visibile di una grazia invisibile » (Concilio di Trento, sess. XIII, cap. 3).

Così si incontrano fin dalle origini, in tutte le liturgie, dei riti o delle cerimonie puramente simboliche; se non riusciamo sempre a dare la ragione prima, esatta ed esclusiva dell'introduzione di queste cerimonie, è perchè raramente possiamo afferrarle nel momento stesso della loro istituzione, perchè più di rado ancora gli « iniziatori » ci hanno confidato il significato da essi attribuito, e ancora perchè i simboli sono suscettibili di parecchi significati: è raro il caso che noi possiamo a colpo sicuro stabilire i diversi significati che bisogna legare allo stesso oggetto, come possiamo fare per l'olio, materia comune del santo crisma, dell'olio dei catecumeni, e di quello dei malati.

In certe circostanze, può anche capitare che quel dato significato di un gesto diventi così preponderante da non essere più capace di esprimere certe idee che altrimenti esso esprimerebbe in via normale. Ecco un caso: da secoli l'atto di inginocchiarsi (o genuflessione) traduce i nostri sentimenti di adorazione

nei riguardi del Santissimo Sacramento: ora, al contrario, la liturgia siriaca, descrittaci da Narsai di Nisiba (fine del v secolo), proibisce a tutti i fedeli di inginocchiarsi durante i sacri misteri, come pure al celebrante dopo la epiclesi consacratoria. Ciò è dovuto al fatto che la genuflessione simboleggia in questo rito il silenzio e la morte del Salvatore, che riposa nella sua tomba, mentre il celebrante rinnova con l'epiclesi il mistero della Resurrezione. Questo simbolismo può sorprenderci, ma esso ci ricorda che: « lo studio accurato della storia del sentimento religioso presso le diverse razze e i diversi popoli è una condizione necessaria per comprendere la storia del culto cristiano nei suoi molteplici cambiamenti e nelle sue diverse forme di espressione ». (Edm. Bishop p. 127; cfr. p. 23).

Esempi. - Veniamo ora ad alcuni esempi di cerimoniale simbolico.

1. In parecchie chiese, nel secolo IV, i neofiti per rinunciare a Satana erano rivolti verso occidente; mentre si rivolgevano verso oriente per fare la loro professione di fede. S. Cirillo di Gerusalemme spiega questi atteggiamenti: « Poichè l'occidente è il luogo da cui sorgono le tenebre, e poichè Satana, che è tenebra, ha l'impero delle tenebre, voi guardate simbolicamente verso l'occidente quando rinunciate al principe tenebroso ed oscuro » ma, dopo questa rinuncia, « si è aperta la porta del Paradiso di Dio, posta ad oriente... Simbolicamente voi vi siete voltati dall'occidente all'oriente regione della luce ». (I *Catechesi mistagogica*, n. 4 e 9; vedere la *Tradizione Apostolica* di Ippolito e anche di S. Ambrogio, *De myst.* II, 7).

2. A Roma, in Africa, ad Alessandria (e ancora al giorno d'oggi in Abissinia) si dava ai nuovi battezzati una bevanda di latte e miele. Questa bevanda, secondo Ippolito, il Sacramentario Leoniano e anche il nostro Messale (introito del lunedì di Pasqua), simboleggia l'entrata nella terra promessa, e questo simbolismo pare abbia provocato il rito, benchè Tertulliano e S. Gerolamo vi vedano un'immagine della novella infanzia dei neofiti (cfr. l'introito *Quasimodo*).

3. Altro simbolismo romano scomparso: nella messa stazionale si metteva nel calice (prima commistione) un frammento di pane consacrato nella messa precedente per indicare la continuità e l'unità del sacrificio. Nelle messe stazionali in cui non celebrava il papa, e nelle messe domenicali dei diversi « titoli » intra-urbani, un frammento di pane consacrato dal papa veniva similmente messo nel calice per simboleggiare l'unità di « comunione ».

4. Ecco ora dei riti conservati. I neofiti ricevono il vestito bianco (« essi sono rivestiti con i casti veli dell'innocenza » dice S. Ambrogio, *De myst.* VII, 34), ed anche ceri accesi come segni di gioia e per allusione alle lampade ardenti delle vergini sagge.

5. I ceri accesi, segno di onore e di gioia, simboleggiano anche la luce di Cristo, la parola di Dio, ecc...

6. L'uso dei vari colori nel vestito liturgico è quasi intieramente di origine simbolica.

§ 4. *Il cerimoniale di imitazione.*

Il principio. Quando si applica? - Un certo numero di cerimonie non possono rientrare nelle tre classi che abbiamo testè studiato; per comprenderle

è necessario considerarle come derivanti da una tendenza naturale all'imitazione o all'assimilazione, che in alcuni casi può anche diventare una specie di « mimetismo » o di « automatismo » liturgico.

Durante le funzioni, i fedeli vicini o lontani dal celebrante sono naturalmente portati a sottolineare la loro partecipazione ai riti con la riproduzione di certi gesti ed atteggiamenti; ma, se questa tendenza è naturale, essa però non è sempre legittima.

E' legittimo che i fedeli traccino un triplice segno di croce sulla fronte, sulla bocca e sul petto al principio del vangelo nel tempo stesso in cui lo fa il sacerdote nella messa letta, e il diacono nella messa solenne; è più legittimo che essi si battano il petto alla recita dell'*Agnus Dei* (o del *Confiteor* da parte degli assistenti o degli inservienti) perchè si tratta qui di preghiere o letture collettive. Ma solo il celebrante deve battersi il petto al « *Domine, non sum dignus* », mentre solo quelli che si comunicano si batteranno il petto o faranno il segno di croce alle preghiere che precedono la loro comunione e non riguardano gli altri fedeli. Tuttavia, in questi ultimi casi capita spesso che, per imitazione e senza riflessione, questi gesti siano ripetuti anche da coloro che non li riguardano.

Imitazioni superficiali. - D'altra parte certe parole che, usate in un determinato senso provocano naturalmente certi gesti, potrebbero suggerire gesti con la loro semplice assonanza, anche quando fossero usati in un altro senso. S. Agostino ne segnala un caso molto curioso: molti dei suoi uditori, ogni volta che sentivano la parola *Confiteor* si battevano subito il petto: « essi credevano di essere invitati a confessarsi come non ci fosse altra confessione che l'accusa dei peccati ». Così pure si battevano il petto al versetto « *confessionem et decorem induisti* » del salmo 103, a « *in voce exultationis et confessionis* » del salmo 62, a *Confitemini* del salmo 117, e ancora al passo del Vangelo « *Confiteor tibi, Pater...* »; appena questa parola è uscita dalla bocca del lettore, si è sentito il rumore dei colpi che vi siete dati... e questo solo per causa della parola « *confessionem* » che è stata pronunciata. Voi avete sentito la parola « *confessione* » e non avete osservato chi è che la pronuncia...; questa parola esprime tanto la lode che l'accusa » (*De Vert.*, 1, 98).

Durando di Mende nota che al versetto: « *Fac mecum signum in bonum* » del salmo 85 nella preparazione alla messa, si faceva un segno di croce e questo in ragione del suono e non del senso della parola *signum*.

Il segno di croce che accompagna ordinariamente il termine *benedicere* ed i suoi derivati, usati nel senso di « consacrare » e di « santificare », si è esteso a questi stessi vocaboli, allorchè essi significano « lodare » e « glorificare »: ci si segnava al *Sit et benedictio* del *Tantum ergo*, al *fructum benedictum* del *Salve Regina*, al *Benedicamus Domino*. Il vescovo si segna ancora sul petto al *Sit nomen Domini benedictum*; ancora ci si segna al *Benedictus* del *Sanctus*, come anche all'inizio del Cantico di Zaccaria (del quale, per assimilazione, il segno di croce è passato agli altri due Cantici tratti dal Vangelo: il *Magnificat* e il *Nunc dimittis*). Per analogia con l'*In nomine Patris* del segno di croce, l'*Adjutorium nostrum in nomine Domini* si accompagna con lo stesso gesto.

Come lo spostamento delle cerimonie o l'interferenza dei loro motivi ne complica l'interpretazione. - Per comprendere, infine, le cerimonie, bi-

sogna anche notare che, nel corso dei tempi, molte di esse sono state rimosse dal loro posto primitivo, o separate dalla loro formula esplicativa. Il bacio di pace si è disgiunto dal *Pax Domini*, che lo motivava originariamente, e si è pertanto circondato di formule nuove. La « *fractio* » avendo perso il suo carattere pratico, è diventata quasi completamente simbolica, è stata spostata sino alla fine dell'embolismo del *Pater*, mentre la sola delle due commistioni, che venne conservata, subiva lo spostamento assieme alla frazione, e veniva a prendere il posto del rito del *fermentum*.

Notiamo inoltre, che i motivi della conservazione d'un rito possono essere diversi da quelli della sua istituzione: così la mescolanza dell'acqua con il vino nel calice ha avuto come ragione l'antica usanza di non bere che vino mescolato, usanza seguita da Cristo nella Cena; ma ragioni simboliche (unione di Cristo e del suo popolo, ricordo dell'acqua sgorgata dal costato del Salvatore) sono quelle che hanno fatto mantenere questo rito, riducendo inoltre l'acqua a poche gocce.

Inoltre i diversi motivi del cerimoniale hanno potuto interferire: i gesti che accompagnano la consacrazione sono interpretativi delle parole; ma il *fregit* non è mai stato tradotto in una reale frazione, e solo alcuni messali del Medioevo prescrivevano di accompagnarlo con una simulata frazione; il rito della frazione, a motivo di quanto in essa si ricordava, e per l'utilità che le si annetteva, ha avuto fin dall'origine la sua indipendenza, per cui venne impedito ch'essa venisse allacciata al testo dell'istituzione.

Infine, la complicazione delle cerimonie e la loro ripetizione in un medesimo rito con leggere varianti, provengono sia dalla fusione di rituali in principio indipendenti (per esempio le molteplici unzioni e incensazioni degli altari), sia, più semplicemente, dall'« ingegnosità » dei cerimonieri (particolare dell'incensazione dell'altare in forma di croce, a destra, quindi a sinistra, nella consacrazione dell'altare, ecc...).

Ancora bisogna concludere, che la ricerca delle « ragioni » delle cerimonie incontra spesso delle difficoltà, e molte volte non si approda che a congetture o a cose verosimili.

CAPITOLO QUINTO. - L'INTERPRETAZIONE MISTICA DELLE CERIMONIE

Ragion d'essere dell'interpretazione mistica. - L'interpretazione mistica delle cerimonie, a differenza del cerimoniale simbolico creatore di nuovi riti, ha lo scopo di dare un significato nuovo a riti già esistenti, con l'attribuir loro un senso più recondito, spesso metaforico. « Senza pregiudizio delle ragioni... formali e immediate delle cerimonie, e senza distruggerne... il senso primitivo, semplice, appropriato, naturale e necessario... base e fondamento d'ogni metafora e d'ogni allegoria, si può, per ragioni secondarie ed aggiunte, facilmente accettabili, attribuire a queste pratiche anche dei significati mistici e figurati, accompagnarle con idee spirituali e simboliche, con riflessioni sante ed edificanti, e ricavarne delle applicazioni atte a nutrire ed aiutare la pietà dei fedeli,

a toccarne l'animo, istruirli ed elevarne il cuore e lo spirito e recar loro una certa qual luce, ed una certa unzione, in una parola, aggiungere lo spirito alla lettera, il morale al fisico e innestare il figurato e il metaforico sul semplice e naturale: « Così da eccitare, dice il Concilio di Trento (sess. XXII, cap. V) lo spirito dei fedeli alla contemplazione delle altissime cose che il sacrificio (della messa) e tutta la liturgia in sè racchiudono » (*De Vert*, I, 269-270).

Origini di questa interpretazione. - L'interpretazione mistica delle cerimonie deriva dall'interpretazione mistica o allegorica della Sacra Scrittura: questo metodo, usato fin dal secolo v a. Cristo, e soprattutto intorno all'era cristiana, dagli stoici e neopitagorici, in vista d'una benevola interpretazione dei miti greci; utilizzato da alcuni Ebrei, e specie da Filone d'Alessandria per « spiegare » ai non-Giudei l'Antico Testamento; praticato all'occasione, anche da San Paolo e dai primi scrittori cristiani, divenne, con i lavori della scuola cristiana d'Alessandria (e nonostante gli eccessi di questa), comune nella Chiesa, e determinò, in numerosi casi, l'uso liturgico della Sacra Scrittura. Molto presto esso fu applicato ai riti ed alle cerimonie. D'altronde l'Apocalisse sembrava darne un primo saggio: le sette lampade sono i sette spiriti di Dio (4, 5); le coppe d'oro, piene di profumi, sono le preghiere dei santi (5, 8 e 8, 3-4); il lino fine, di cui è vestito lo Sposo, significa le virtù dei santi (19, 8).

San Cipriano prescrive la mescolanza dell'acqua e del vino nella messa, come cosa istituita da Nostro Signore; però egli vi scorge simboleggiata l'unione del Cristo e del popolo cristiano: e ciò fin dalla metà del III secolo.

Tuttavia, per quanto numerose, e nell'Occidente e nell'Oriente, queste spiegazioni son date occasionalmente, e senza nessun intento sistematico: sono da eccettuare le lettere attribuite a S. Germano di Parigi, che rigurgitano di interpretazioni mistiche intorno ai particolari del cerimoniale; ma queste lettere sono del VII secolo, e non del VI, e il rito gallicano, ch'esse interpretano, va ormai scomparendo.

L'adozione nella Gallia degli usi romani provocò la comparsa delle opere di Amalario di Metz, in cui il metodo d'interpretazione mistica occupa un sì gran posto, e si estende a intere serie di cerimonie raggruppate e considerate sotto aspetti diversi religiosi o morali. Nonostante le contraddizioni in cui cadde Amalario, il suo divenne il metodo corrente di spiegazione del cerimoniale durante tutto il Medioevo, ed oltre, fino al XVII secolo.

Inconvenienti di questo metodo. - Fuor di dubbio i liturgisti sanno che, come dice Durando di Mende nel prologo del suo *Rationale,* « numerose regole non si riferiscono, per quanto riguarda la loro istituzione, nè al senso morale, nè al senso mistico, ma derivano dalla necessità o dalle opportunità; oppure esse furono introdotte per mettere in evidenza le divergenze con l'Antico Testamento, o per dar maggiore solennità agli uffici liturgici ». Comunque, data la scarsità delle fonti antiche e il poco gusto delle ricerche storiche, in seguito alla spiccata tendenza per le speculazioni, anche avventate, le spiegazioni mistiche sono, di fatto, molto spesso date come le ragioni originali dei riti (vedere le testimonianze di Amalario, nella prefazione del *De ecclesiasticis officiis*).

Queste spiegazioni fossero almeno sempre semplici, edificanti, persuasive; invece sovente non sono che « vedute molto bizzarre e sviate, e idee assai

ristrette e capziose» (*De Vert*, I, 27), e di questa sorta ve ne sono già in Amalario. Anzi, spesso frutto della riflessione individuale (Florus di Lione scrive a proposito di Amalario: *Interrogatus ubi haec legerit... Tunc ille... rem... in suo spiritu se legisse respondit* (*Opusculum de causa fidei*), esse variano a seconda del punto di vista dell'autore che le enuncia, e questi, nell'intento di accumulare i motivi di edificazione, non conserva sempre, durante l'esposizione di una medesima cerimonia, lo stesso pensiero dominante. Di quest'incostanza Amalario ha dato esempi fin troppo frequenti nelle otto parti della sua esposizione del canone; egli fa variare diverse volte il valore mistico dell'altare e dei corporali: l'altare è successivamente assimilato all'altare dei profumi, alla tavola della Cena, e, in ultimo, alla Croce; il corporale significa l'umiltà di Cristo nella sua preghiera, il tradimento subìto, il panno da lui cinto alla lavanda dei piedi, le sofferenze della sua passione, infine il lenzuolo in cui fu deposto da Giuseppe d'Arimatea. Simile abbondanza di motivi è forse più atta a sconcertare che a edificare, eppure non è che l'inizio. Attraverso il medioevo le nuove spiegazioni si aggiungono e si sovrappongono alle vecchie; l'utilità del *Rationale* di Durando deriva da questo: ch'egli le riproduce quasi tutte (egli, per esempio, elenca cinque motivi della divisione dell'ostia in tre parti).

Tentativo di classificazione delle interpretazioni mistiche. - Si è pertanto tentato di classificare in alcuni gruppi questa massa svariata d'interpretazioni mistiche, e di metterne in evidenza le principali linee direttrici. Si possono distinguere:

a) Gruppi di spiegazioni morali, aventi per scopo di dare al clero e ai fedeli, prendendo spunto dalle cerimonie, delle lezioni di formazione interiore e d'incitamento alla virtù. Così sant'Isidoro di Siviglia (*De eccl. Off.*, II, 21) vede nel sale battesimale (per allusione alla moglie di Lot) un avvertimento per i catecumeni di non ritornare indietro; il sale significa pure la sapienza, ed anche l'amarezza della penitenza. Il simbolismo del lavarsi le mani, del camice e del cingolo nella preparazione alla messa, è un simbolismo morale.

b) Gruppi di spiegazioni allegoriche, quando si trovano nei riti liturgici, delle allusioni alle vicende della vita spirituale od ai casi del combattimento interiore. Così l'amitto è l'elmo della salvezza (come anche la mitra); Durando di Mende (*Rationale*, IV, 6, 14) spiega, che una processione è il dispiegarsi dell'armata cristiana in marcia verso la patria celeste (egli vi scorge anche un raffronto con la marcia degli Ebrei verso la terra promessa; cfr. qui sotto *d*.).

c) Spiegazioni dogmatiche, che fanno scorgere, nelle cerimonie, delle allusioni alle verità di fede. Così, per lo Pseudo Dionigi (*De eccl. Hier.*, III, 3, 3) il sacerdote, che incensa l'altare tutt'intorno e ritorna al suo punto di partenza, simboleggia, nello stesso tempo il Salvatore che si è abbassato come uomo e, come Dio, è rimasto immutato. Alla messa, l'ostia viene spezzata in tre parti, per riferimento alla Trinità, od anche alle tre parti del corpo mistico: la Chiesa trionfante, la militante e la purgante.

d) Spiegazioni rappresentative o commemorative, in cui si ritrovano, sotto le esteriorità delle cerimonie, adombrati i fatti dell'Antico e del Nuovo Testamento. I guanti episcopali ci richiamano alle mani di Giacobbe coperte di pelle di capretto; la frazione in tre parti dell'ostia fa pensare a Cristo che soffrì particolarmente in tre parti del suo corpo: le mani, i piedi, il costato;

od anche ai tre viandanti sulla via di Emmaus. Il cero pasquale è la colonna di fuoco nel deserto; il battistero ripieno d'acqua, in cui si muore al peccato, ricorda il Mar Rosso, in cui perirono gli Egiziani. E' in virtù del simbolismo rappresentativo che si sono volute ritrovare, nelle cerimonie della messa, delle allusioni ai diversi episodi della Passione.

CAPITOLO SESTO. - ALCUNE CERIMONIE PIU' COMUNI

§ 1. *Atteggiamenti del corpo.*

La posizione verticale. - 1. Durante i primi secoli, l'atteggiamento normale dei cristiani durante la preghiera comune è la posizione «verticale»: come i Giudei e come i pagani essi pregano in piedi. San Giustino (815) e Origene (1246, 1314, ecc...) fanno appositamente notare che, dopo il sermone, tutti *si alzano* in piedi per pregare; tutti gli *oranti* delle Catacombe sono rappresentati in piedi.

2. Ben presto però, in opposizione allo stare in ginocchio, la posizione eretta richiama un'idea di gioia; perciò questo atteggiamento di preghiera è solo permesso alla domenica e dalla Pasqua alla Pentecoste. Tale uso è imposto dal I Concilio di Nicea (can. 20), il quale vieta che ci si inginocchi in queste circostanze. I nostri breviari hanno ancora questa rubrica avanti l'Ufficio di Pasqua: *et non flectuntur genua toto tempore paschali*, e quest'altra, che le antifone finali alla Vergine si dicono in ginocchio «fuorchè alla domenica e durante il tempo pasquale».

3. Di più, come testimonia San Giovanni Crisostomo (*In Hebraeos*, 7, 2, 18, 1) «il sacerdote non si siede, ma resta in piedi;... tenersi in piedi è il segno dell'azione liturgica»; perciò, ogni qualvolta il sacerdote prega od amministra i sacramenti, egli si tiene ritto in piedi (rarissimi casi eccettuati).

Prostrazioni e genuflessioni. - 1. Questi sono dapprima atteggiamenti di lutto e di penitenza: «Cadiamo ai piedi del Signore piangendo e supplicando... che ci riconcilii a Lui» (Clemente di Roma, 637); «è richiesto di piegar le ginocchia quando si accusano i peccati davanti a Dio, supplicando ch'Egli guarisca e conceda il perdono» (Origene, 1493). La preghiera in ginocchio s'associa al digiuno: «Nei giorni di digiuno e di stazione, non si fa alcuna preghiera senza genuflettere, perchè noi, non solo preghiamo, ma ancora supplichiamo e soddisfacciamo al Signore Nostro Dio» (Tertulliano, 1702). Perciò, nei giorni di digiuno, i fedeli e il clero si devono inginocchiare alle preci feriali e durante il canone della messa, nella recita dei salmi penitenziali, e all'*Adiuva nos* in Quaresima, ecc...

2. La prostrazione e lo stare in ginocchio esprimono anche il fervore della preghiera: «Chi di noi non sa che la preghiera che muove Dio a pietà, è soprattutto quella che sorge dai cuori che gemono e che piangono, quando ci si prostra e si piegano le ginocchia?» (S. Giustino, 833). Come testimonia Tertulliano (1702), in ginocchio si faceva la preghiera del mattino; giunto sul luogo del supplizio, S. Cipriano (3995) piega le ginocchia e si prostra in orazione davanti al Signore.

In questo senso lo stare in ginocchio, atteggiamento che in principio si trova solo nella preghiera privata, è penetrato nella liturgia: così noi lo vediamo accompagnare l'inizio del *Veni Creator* e dell'*Ave, maris stella,* il *Te ergo, quaesumus* del *Te Deum*; il versetto alleluiatico *Veni, sancte Spiritus*, ecc...

3. Infine genuflessioni e prostrazioni simboleggiano l'adorazione. Mentre si trovano già delle attestazioni nel Nuovo Testamento (adorazione dei magi, tentazione di Cristo, ecc...; vedere in particolare Apoc., 5, 8; 14, 7 e 11; 19, 10), la genuflessione adoratrice non entrò che tardi nella liturgia occidentale, e certamente attraverso i riti dell'adorazione della Croce. Le genuflessioni del sacerdote dopo l'elevazione, nella messa, non datano che dal XV secolo; ma l'inginocchiarsi di coloro che assistono risale al sec. XIII.

La genuflessione è il segno dell'adorazione, ogni volta che se ne fa uso nel culto della eucarestia o della Croce; in certe circostanze imitative al momento della lettura del vangelo (*Verbum caro factum est* e parole analoghe, come nel Credo: *Et incarnatus est,* ecc...), ecc... La genuflessione è anche un onore reso alle persone più in alto nella gerarchia liturgica: il Papa ed il Vescovo, in quanto rappresentanti di Cristo e capi della Chiesa universale o locale: l'VIII *Ordo* (n. 7) sottolinea le tre prostrazioni del vescovo neo-eletto davanti al Papa che lo deve consacrare; già è stato notato come tale uso sia stato ricavato dal cerimoniale della corte bizantina.

4. Il cerimoniale romano distingue: a) *la prostrazione* (ci si stende bocconi, dopo essersi inginocchiati), atteggiamento raramente prescritto, (per es. nell'ordinazione dei Suddiaconi, Diaconi e Sacerdoti quando si cantano le litanie dei Santi); b) *l'inginocchiarsi*, di cui la genuflessione doppia non è che una variante; c) la *genuflessione con un solo ginocchio*. Quest'ultima è d'uso assai recente: durante il Medioevo, a volte vi si scorgeva un'imitazione dei Giudei, che si fan beffe del Salvatore, oppure la s'intendeva riservata solo ai signori temporali. Ancora nel secolo XVIII era contestata la legittimità del suo impiego liturgico. La genuflessione doppia innanzi al Santo Sepolcro del giovedì santo è senza dubbio un ricordo dell'antica usanza. La difficoltà di flettere ambo le ginocchia e di rialzarsi in fretta, può aver contribuito a ritardare l'uso della genuflessione del sacerdote nella messa.

L'inchino. - L'inchino del corpo è una posizione intermedia tra lo stare in piedi e l'inginocchiarsi; esso è assai usato nelle antiche liturgie, nelle circostanze in cui poi fu prescritta la genuflessione (così durante il canone e più tardi dopo l'elevazione). Si distingue l'inchino profondo (*proskinema* degli Orientali), che si fa al Crocefisso in segno di saluto, al *Confiteor*, al *Te igitur* e al *Supplices Te rogamus* (notare in questo ultimo caso e nel precedente *Supplices* del Canone, l'effetto della parola *supplex*); l'inchino medio (al *Munda cor meum*, al *Sanctus*, ecc...); in ultimo, questo gesto si riduce spesso ad un semplice inchino del capo (già nel *I Ordo*, n. 8, per salutare i *sancta*).

La posizione seduta. - 1. Sedersi durante l'ufficio è per il vescovo ed i sacerdoti un segno esteriore della loro dignità; i ministri inferiori e gli stessi diaconi erano, un tempo, esclusi da questo *consessus* d'onore e dovevano sempre rimanere in piedi. Rimangono alcune tracce di questa vecchia usanza negli uffici pontificali e nel sinodo diocesano. Come segno di dignità, il vescovo

si siede nel corso dell'amministrazione di diversi sacramenti (quando un sacerdote è autorizzato a conferire la confermazione, la deve conferire restando in piedi), e in diverse cerimonie; il sacerdote rimane seduto, quando amministra il sacramento della penitenza, nella sua qualità di giudice.

2. All'infuori del lettore, del predicatore e del cantore, tutti restano seduti durante le letture (salvo quella del Vangelo: il fatto che il vescovo d'Alessandria rimanesse seduto durante il Vangelo era, fin dal IV secolo, motivo di meraviglia), così pure durante i sermoni od i canti eseguiti dai solisti (per es. graduale).

3. Pregare da seduti era permesso solo agli infermi; alla salmodia in comune, essendo una preghiera, si prendeva parte restando in piedi. Questa regola è ricordata ai canonici dal concilio di Aquisgrana dell'817 (c. 131), che fa concessione ai soli malati d'appoggiarsi ad un bastone; nell'XI secolo, S. Pier Damiani rimprovera ai Canonici di Besançon l'*opprobrium ignominiosae sessionis* durante la salmodia. L'introduzione nel corso dell'XI secolo delle « misericordie », sporgenze degli stalli, sulle quali si sta seduti, sembrando d'essere in piedi, favorì il passaggio alla vera « posizione seduta » dei secoli seguenti: il concilio di Basilea (sess. XXI, can. 3) prescrisse d'alzarsi almeno al canto del *Gloria Patri*, ma questo costume non è più osservato che dai fanciulli corali di poche chiese. (Notiamo di passaggio questo persistere delle « buone usanze » in qualche gruppo di *pueri chorales*: così, a Notre-Dame di Parigi, questi fanciulli portano ancora il camice, e non la cotta; e fino alla Rivoluzione francese avevano la testa completamente rasata). L'associazione internazionale dei « Piccoli cantori della Croce di legno » ha rimesso in onore la bella divisa per i fanciulli di coro, ridonando al canto liturgico il suo posto e la sua vera funzione.

§ 2. *I gesti manuali.*

Elevazione ed estensione delle mani. - 1) Per pregare, i Giudei (cfr. *Lament.* III, 41) e i pagani (Minucio Felice vede in questo gesto una prefigurazione della Croce, 2299) innalzavano le mani al cielo: i cristiani conservarono questo gesto. « Io voglio che gli uomini preghino ovunque, levando al cielo le mani pure » (1 Tim. 2, 8; cfr. Clemente di Roma, 634, e Tertulliano, 1596). I Padri riconobbero in questo gesto la forma della Croce: « Non solo noi innalziamo le mani, ma le distendiamo pure, sul modello della Passione di Cristo », scrive Tertulliano (1691), il quale raccomanda « di non elevarle troppo in alto (come facevano i pagani), ma moderatamente ed in maniera convenevole ». E' con quest'atteggiamento che pregano i martiri (956, 3822, ecc...) ed è così che son rappresentati gli oranti.

2) L'atteggiamento attuale del sacerdote durante le preghiere solenni (collette, prefazi, canone) non è che una forma ridotta di questa posizione antica: le braccia sono più aderenti al corpo e le mani volte a palme in dentro.

Nel medioevo era usanza nella maggior parte delle chiese ed anche a Roma (e questo rito è ancor conservato qua e là) di stendere le braccia dopo la consacrazione, *plus solito,* cioè in *modum crucis* (*Tratti,* 81, 35 c. 262), per ricordare la distensione delle braccia di Cristo sulla croce; (al *Supplices te rogamus* ci

s'inchinava incrociando le mani sul petto, in gesto di preghiera supplicante: quest'ultimo atteggiamento è frequente in Oriente).

Le mani giunte. - In una visione che riporta la sua passione (3960 e 3980), Santa Perpetua congiunge le mani con le dita inserite le une fra le altre, in atto di ricevere un boccone di *latte cagliato*, figura dell'eucarestia: è questo un atteggiamento di rispetto. Questa maniera di giungere le mani si unisce anche alla preghiera supplice (S. Scolastica); essa è d'uso corrente nella preghiera privata; ma esclusa nella preghiera liturgica, la quale ammette soltanto l'atteggiamento delle mani giunte e riunite una contro l'altra. Questo gesto ricavato dall'omaggio feudale, è usato nella preghiera privata fin dal secolo IX, e liturgicamente a partire dal XIII: per sè, esso significa il fervore della preghiera; ma in molti casi, non è che un gesto comune, che si fa perchè non ne è prescritto un altro, e significa soltanto raccoglimento. Quando le mani sono giunte, il pollice destro dev'essere incrociato sul sinistro.

L'imposizione delle mani. - Il gesto di stendere le mani e di imporle (o sottoporle) a qualcuno o a qualcosa, designa il trasferimento di grazie, di potere od anche di responsabilità (cfr. *Gen.*, 48, 14, *Deut.*, 34, 9; *Num.* 8, 8); esso è pure un gesto d'offerta *Lev.* 3, 2, ecc.). Nel Vangelo, Nostro Signore impone le mani per guarire e benedire; gli apostoli usano questo gesto per conferire la grazia.

Fin dai primi secoli, l'imposizione delle mani è usata per la confermazione, l'ordinazione ai chierici degli ordini maggiori, per la riconciliazione degli eretici e dei peccatori, per gli esorcismi, ecc...

Battersi il petto. - Percuotersi con la mano il petto in segno di pentimento o di dolore era un gesto familiare agli antichi Giudei e pagani; l'esempio del pubblicano che si percuote il petto confessando le proprie colpe fu sin dal principio imitato nella Chiesa: *Venisti... pulsare domum stomachi pro delicto diurno* (*Commodiano,* 2132). Associato alla parola *Confitebor*, nel IV secolo, il battersi il petto è stato riferito persino al triplice *mea culpa,* in cui l'accusa raggiunge il punto più alto. E' facile comprendere come tale atto sia stato pure applicato a tutte le parole o formule che hanno in sè il senso della colpa, del pentimento dell'umiltà o del perdono (*Peccatores, Agnus Dei, Domine, non sum dignus,* ecc...).

Appendice. Gli occhi levati al cielo. - L'elevazione degli occhi al cielo accompagna sovente la preghiera: usata nell'Antico Testamento (Sal. 120, 121), e dai pagani, inculcata dall'esempio del Salvatore, essa era così abituale fra i primi cristiani che la si impiegò molto presto nella liturgia: « tra gli atteggiamenti del corpo, è da preferirsi quello in cui le mani sono distese e gli occhi levati in alto », scrive Origene (1491). Quest'atteggiamento, che significa attenzione e confidenza, è ancora molto in uso nella liturgia.

§ 3. *Segni di croce e benedizioni.*

Origini del segno di croce. - Circa l'anno 200, il segno di croce è in uso in tutta la Chiesa e nelle occasioni più disparate. « Il Vecchio Testamento in-

segna che la lettera *Thau* (Ezech. 9, 4) è una raffigurazione della croce, e un preannunzio di questo segno che presso i cristiani è tracciato sulla fronte, e che i fedeli fanno prima d'ogni lavoro e specialmente nell'incominciare le preghiere e le sante letture (*Origene*, 1369). « Ad ogni inizio, ad ogni movimento, e quando s'entra e quando si esce, quando ci si calza, quando ci si bagna, quando ci si mette a tavola, o si accendono le lampade, o ci si corica; quando ci si siede ed in ogni occasione, si segna la fronte con il segno di croce (*Tertull.*, 1809).

A quell'epoca, il segno di croce è impiegato come un rito essenziale per la cresima, e ben presto avrà il suo posto in tutti i riti liturgici: « Se questo segno, scrive Sant'Agostino (*Tract. in Joan.* 2, 8, 5), non è posto sulla fronte dei credenti, o sull'acqua che li rigenera, o nell'olio con il quale li si unge come d'un crisma, o sopra il sacrificio di cui essi si nutrono, nulla di tutto ciò vien compiuto secondo le regole (*rite*)...; è per la croce di Cristo che ogni bene ci viene " consegnato " cioè elargito ».

La sua forma. - 1) Nei primi tempi non si tratta che del « piccolo » segno di croce: lo si tracciava con un dito (raramente con più dita) della mano destra in forma di T (*crux commissa*) o di + (*crux immissa*). Nel medioevo, dopo il IX secolo almeno, si faceva questo segno (e si benedicevano le cose) con tre dita in onore della Trinità.

2) A che epoca risalga il « grande » segno di croce è impossibile dirlo con esattezza: lo si trova almeno come uso di devozione privata nel corso del XI secolo. La data della sua introduzione nella liturgia rimane incerta; esso è prescritto nell'*Ordo* di Burcardo; ma e prima? Occorrerebbe uno studio minuzioso del messale della fine del medioevo per rispondere: io noterò soltanto che Durando di Mende non ne fa menzione (cfr. libro V, 2, nn. 9-16) ed ancora va notato che, spiegando i riti della messa, egli prescrive una croce *super faciem* ad *omni benedictione* del *Supplices,* ed un altro *ante faciem* prima della comunione.

3) Ancora al tempo di Durando, si poteva tracciare la linea trasversale della croce da destra a sinistra o da sinistra a destra, e si portavano, sia nell'un caso che nell'altro, delle buone ragioni mistiche. Alla stessa epoca s'incominciò a fare il segno di croce e a dar la benedizione con la mano completamente aperta.

Il suo significato. - Il segno di croce viene usato con significati molto diversi.

1) Simbolo di Cristo, esso segna come d'un sigillo la presa di possesso da parte del Salvatore; esso perciò è il segno del cristiano. Essere cristiano ed essere segnato col segno della croce, è tutt'uno (1392, 4005, riti del battesimo); il gesto equivale perciò ad una professione di fede: « Se si dice ad un catecumeno: credi tu in Cristo? egli risponde: sì, credo, e fa il segno di croce » (S. Agostino, *Tract. in Giov.*, 11, 3).

2) La presenza del segno di croce sulla fronte dei cristiani conturba i sacrifici pagani (2156); questo segno è usato per vincere i demoni (1124), e particolarmente negli esorcismi.

3) Esso è « produttore » di grazie, gesto di benedizione (vedi più sotto).

4) A volte, però, il segno di croce, è usato con significati meno espressivi può anche essere soltanto un gesto di designazione, di precisazione: Rufino

d'Aquileia (Comm. in Symb. Apost. 43) nota che si segnava la fronte con una croce alle parole del simbolo locale: *huius carnis resurrectionem;* così, pare non abbia un senso diverso il primo doppio segno di croce al *Supplices Te rogamus.* Certe volte, poi, non è più d'un segno convenzionale: così quando il suddiacono regionale, secondo il *I Ordo* (n. 21), fa un segno di croce sulla propria fronte, per indicare alla *schola* che è tempo di interrompere il salmo della comunione.

Le benedizioni. - « Essendo la croce la fonte d'ogni benedizione e la causa di tutte le grazie » (*S. Leone, Serm.*, 59, 7) il segno di croce si trova unito a tutte le benedizioni consacratorie e di persone e di cose, sicchè diventato inseparabile dalle preghiere ch'esso accompagnava, il segno di croce è entrato a far parte dei riti con il nome stesso di *benedizione,* e, sia nella Chiesa greca, come in quella latina, « *benedicere* » significa tanto tracciare un segno di croce, come pronunciare una preghiera.

Del resto abbiamo già visto come la parola *benedicere* porta sempre con sè un segno di croce. Ora non farà meraviglia che esso accompagni di regola le parole *consecrare, sanctificare,* come un gesto deprecatorio che efficacemente le traduce.

Le formule che accompagnano il segno di croce. - 1) Nella liturgia il segno di croce s'accompagna a diverse formule; però, di queste, una, derivata dal rito battesimale, gli è diventata propria: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti,* formula che accompagna nel *VII Ordo* (n. 1) il primo segno di croce fatto sopra i catecumeni. Questa formula essendo pronunciata durante la triplice effusione battesimale, ha portato spesso alla triplice ripetizione del segno di croce ch'essa accompagnava; il ricordo delle tre Persone, anche se non nominate, ha prodotto più d'una volta lo stesso effetto.

2) D'altra parte, la loro menzione (magari in ordine irregolare, come alla fine del *Gloria in excelsis*) ha provocato il gesto di segnarsi; per estensione, la semplice menzione del nome del Signore (*in nomine Domini*) ha avuto lo stesso effetto. Infine, in certi casi, il segno di croce accompagna delle formule, in cui oggi non si fa abitualmente menzione delle Tre Persone Divine (cfr. la formula ordinaria della benedizione; l'*Indulgentiam* dopo il *Confiteor,* ecc.).

§ 4. *I baci liturgici.*

Il costume di baciare persone o cose ha nella liturgia diversi significati:

1. Il primo deriva dal Nuovo Testamento (il « santo bacio » della 1 *Cor.*, 16, 25; il « bacio d'amore » della 1 *Petr.* 5, 14): il bacio significa allora la mutua concordia, la pace fraterna: *de ore pacem offerant* (Tradit. *apost.* d'Ippolito). Dopo la preghiera in comune, esso è il *signaculum orationis* (Tertulliano, 1696). Usato in tutta la Chiesa (Origene, 1082), esso ha il suo posto nella messa, nel rito del battesimo, nella confermazione, nell'ordinazione.

2. Altrove il bacio non è che un segno di rispetto (o di gentilezza), in cui si riflette, a volte, il vecchio significato della parola *adorare.* Segno di rispetto verso i dignitari della Chiesa, lo si dà ordinariamente sulla mano (specie alla comunione fin dal IV secolo), ma anche sui piedi, sulle ginocchia, sul petto o

sulle spalle. Si baciano anche le cose consacrate o benedette: l'altare (*Ordo* I, n. 8), gli olii santi (ibid, 31), l'evangeliario (ibid. 11), la croce, le reliquie, i vasi sacri, i paramenti, ecc...

§ 5. *Le incensazioni.*

Perchè i primi cristiani non usavano le incensazioni. - Nel tempio di Gerusalemme si bruciava l'incenso sopra un altare d'oro, mattino e sera (*Ex.* 30; Luc. 1, 9 seg.) e il salmo 140 vuole che la preghiera salga a Dio come l'incenso: paragone ricavato dall'Apocalisse (8, 3). Nonostante questi precedenti, l'incenso non è stato usato nella liturgia che assai tardi, perchè troppo caratteristico del culto pagano: il sacrificio, di cui eran richiesti i cristiani che rinunciavano alla loro fede non consisteva, spesso, che nel gettare su d'un braciere alcuni grani d'incenso; e le libazioni cultuali stesse si completavano con la combustione d'un po' d'incenso: « A Dio noi non offriamo una misera quantità d'incenso o due gocce di vino puro » (Tertulliano, 1596). L'incenso non serviva che ad onorare la sepoltura dei cristiani (1607, 1621) o a far scomparire i cattivi odori (1811).

L'incensazione adottata dalla liturgia. - Finite le persecuzioni, il cristianesimo, uscito vittorioso, si rilassò per quanto si riferisce a severità di usanze. Alla fine del IV secolo, a Gerusalemme, prima della lettura mattutina del vangelo della risurrezione, « si portano diversi incensieri nella grotta (della resurrezione), tanto che la basilica è ripiena di profumi » (*Eteria*, 515). Al principio del V secolo, il redattore siriaco del *Canone degli Apostoli* prescrisse (canone 4°) d'offrire sull'altare « dell'olio per la lampada o dell'incenso nel momento della sacra oblazione ». Alla fine dello stesso secolo, lo Pseudo-Dionigi (*Eccl. Hier.*, 2 e 4) fa incensare dal pontefice l'altare ed il santuario al principio della messa dei catecumeni e nella consacrazione del sacro crisma: per lui, l'incenso rappresenta il soave profumo di Gesù Cristo (2 Cor., 2, 15), come pure le preghiere dei fedeli e dei santi; Narsete di Nisiba parla degli « incensieri che fumano e delle lampade che brillano », allorchè il sacerdote incomincia il prefazio eucaristico.

In Occidente, a partire dal V secolo, gli inventari fanno sovente menzione degli incensieri, o piuttosto dei bracieri per bruciar profumi, posti stabilmente davanti agli altari, alle confessioni e alle immagini dei Santi: vi si bruciava dell'incenso durante le assemblee liturgiche. Turiboli portatili a catenella fanno la loro comparsa prima del 550, come ne fanno fede i mosaici di Giustiniano in S. Vitale di Ravenna.

L'uso dell'incenso nell'VIII secolo era ancora limitatamente ristretto a Roma: all'arrivo del Papa in una chiesa stazionale, un custode portava un turibolo *in obsequium illius* (*Ordo* I, 4); all'entrata all'altare (*ibid.*, 7 e 8) un suddiacono recava un turibolo fumante davanti ai sette accoliti che precedevano il Papa; lo stesso rito si usava alla processione del vangelo ed anche al ritorno del Papa in sacrestia (*ibid.* 11, e 12). Quest'uso dell'incenso connesso con ceri accesi è una imitazione del cerimoniale imperiale, che risale al IV secolo (cfr. Labbe, « *Concilia* », VIII, 705, e Paolino da Nola, *Poëm.*, 27, 203).

Nella Gallia si scortavano, in segno d'onore, le reliquie dei Santi con

« croci ceri e col soave odor dell'incenso » (Gregorio di Tours, *Vitae Patrum*, 13); nella Gallia ancora, nei riti della delicazione, si offriva sull'altare l'incenso « in odore assai gradito al Signore » (*Missale Francorum*, XII). Nel secolo IX, contrariamente a quello che era l'uso romano, nei paesi dei Franchi, all'offertorio, s'incensavano le oblate e l'altare (forse per l'influenza di Malachia, I, 11); l'*Ordo VI* (n. 3) segnala anche l'usanza di certi luoghi « di recare fin dall'introito l'incenso all'altare ».

D'altra parte, il *II Ordo* (n. 9) annota che durante il Credo « si portano i turiboli davanti agli altari, quindi davanti agli assistenti, i quali con la mano accostano il fumo al loro volto », il che, nel *V Ordo* (n. 7), diventa un'incensazione formale del Vescovo, del clero e del popolo.

Nell'ufficio notturno, a Roma, si bruciava dell'incenso ancor molto prima del pontificato di Stefano V († 891), il quale moltiplicò l'uso dell'incenso, dal che ne derivarono le incensazioni per ciascun notturno, nel Medioevo. Se reale o metaforica fosse l'oblazione dell'incenso al versetto dei vespri, di cui parla Amalario (*De eccl. Off.*, VI, 8), non lo si può asserire; ma in Giovanni d'Avranches si tratta d'una vera e propria incensazione, la quale ha luogo anche alle lodi.

Il sacramentario di Ratoldo (fine del X secolo) già contiene due lunghe formule per la benedizione dell'incenso all'offertorio; queste formule dopo d'allora si vanno moltiplicando: la formula *per intercessionem beati Gabrielis* (*Michaelis* è una variante erronea ed assai tardiva) risale almeno all'XI secolo.

Usi e significati dell'incensazione. - E' tempo qui d'indicare quale significato abbiano le incensazioni secondo i vari usi fatti nella liturgia.

1. L'incenso è prima di tutto usato semplicemente per spandere un buon odore, onde aumentare la suggestività d'una cerimonia (*in odorem suavitatis*): in tal senso si usa far precedere dal turibolo le processioni.

2. L'incensazione è poi un segno d'onore reso a qualcuno: perciò lo si offre ai dignitari ecclesiastici; s'incensa l'evangeliario, il SS. Sacramento, le reliquie, ecc...

3. In altri casi, l'incenso, come l'acqua benedetta, serve a purificare o a santificare cose o persone, allontanando l'influenza nociva dei demoni: *fumus incensi valere creditur ad effugandos daemones* (Innocenzo III, *De sacrif. missae*, II, 17); come caso tutto particolare nel rito dell'assoluzione o della sepoltura (Durando, *Ration.* VII, 35, 29). E' quasi certamente per questo scopo purificatorio che si attirava verso se stessi il fumo dell'incenso.

4. Antichissimamente si trovano associati l'incenso e la preghiera (cfr. *Missale Francorum*: *spirituali placatus incenso*), il che è frequente nella liturgia (l'incensazione dell'altare quando lo si consacra e all'offertorio). L'offerta dell'incenso sembra anche assuma la parvenza d'un sacrificio d'adorazione: è ancora il caso dell'offertorio, oppure nell'accensione dei grani d'incenso durante la consacrazione degli altari; un'osservazione più attenta scopre invece che in ciò non vi è che un più spiccato simbolo dell'ardore della preghiera e della carità.

BIBLIOGRAFIA. — Oltre alle fonti e alle opere citate nel capitolo precedente, indichiamo ancora: 1. - *Fonti*: gli *Ordines romani* sui quali possediamo oggi un lavoro assai utile dovuto a M. ANDRIEU, *Des Ordines Romani du haut moyen age*, I, *Les manuscrits*, Louvain, 1939; II, *Les Textes*, Louvain, 1948. L'edizione del MABILLON, *Musaeum Italicum*, T. II nel vol. 78 della *Patrologia latina* del Migne; Amalario si trova nel T. 105. Intorno al Pontificale, M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen âge*, Roma, 1938-1941, 3 vol. e uno di Indici. - DE PUNIET, *Le Pontifical Romain, Histoire et Commentaire*, Louvain, 1930, 2 vol. - BATIFFOL, *Introduction au Pontifical Romain* in *Etudes de Liturgie*, Paris, 1919. I. NABUCO, *Pontificalis Romani expositio juridico-practica*, Roma, 1945, vol. 3.

2. - *Opere*: C. DE VERT, *Explication... des Cérémonies de l'Eglise*. - P. LEBRUN, *Explication... des prières et cérémonies de la Messe*, Paris, 1949. - E. VISMARA, *Le funzioni della Chiesa*, Torino, 1936, Vol. 2. - A. COELHO, *Corso di liturgia romana*, Torino, 1935, vol. 1, pag. 72-104. - RIGHETTI, *Storia liturgica*, vol. 1, pag. 296-341.

XIII

I LIBRI LITURGICI

I libri liturgici ufficiali della Chiesa cattolica sono sei: il *Messale*, o libro della messa; il *Breviario*, o libro dell'ufficio; il *Martirologio*, o elenco dei Santi onorati dalla Chiesa; il *Pontificale*, o raccolta delle funzioni riservate al vescovo; il *Cerimoniale* dei vescovi, o esposizione delle cerimonie per le funzioni pontificali e il *Rituale*, o raccolta delle funzioni parrocchiali o sacerdotali.

Nei secoli passati se ne contava un numero maggiore. Viene naturale dividerne la storia in due periodi, corrispondenti al primo e al secondo millennio. Il primo, dopo un periodo di preistoria, elabora questi testi liturgici e li differenzia, gli uni dagli altri; il secondo, con un'evoluzione inversa, li cataloga, li codifica, e finalmente, in un ultimo periodo, caratterizzato da un maggior senso di disciplina liturgica, li estende poco alla volta a tutta la Chiesa latina.

PARTE PRIMA - IL MESSALE

Fin dalle origini la Messa cristiana risultò composta di preghiere, letture, canti e riti. Le preghiere e i riti erano in parte trasmessi dalla tradizione viva e in parte improvvisati dal celebrante; le letture erano attinte dal Vecchio Testamento, dagli scritti apostolici, e, all'occasione, dagli atti dei martiri. I canti consistevano soprattutto in salmi. Una Bibbia poteva, pertanto, ed a rigor di termini, costituire tutta la biblioteca d'una chiesa.

Ben presto però, per ovviare agli inconvenienti cui è soggetta la memoria e l'improvvisazione, furono stabiliti dei formulari sopra rotoli di pergamena. Le preghiere costituirono gli « *eucologi* » in Oriente, i « *sacramentari* » in Occidente: e questo fu il libro del celebrante. Le letture furon trascritte sui *lezionarî* o *evangeliarî*, o almeno indicate nei *capitolarî*: e questi furono i libri dei ministri inferiori. I canti dettero origine all'*antifonario*, libro dei cantori e del coro. I riti, infine, furono ordinati negli *Ordines* o *cerimoniali*.

CAPITOLO PRIMO. - I SACRAMENTARI

Le più antiche anafore. - La parte centrale del santo sacrificio, cioè l'*anaphora* o *canone*, risale, nella sua parte essenziale, ai primissimi tempi del cristianesimo. Se ne trovano delle redazioni sin dalla fine del I secolo, nella lettera del Papa San Clemente e nella «*Dottrina degli Apostoli*»; al II e III secolo, nell'*Apologia* di san Giustino e nella «*Tradizione apostolica*» di Sant'Ippolito. Un concilio di Cartagine, nel 397, e il primo concilio di Milevi, nel 402, fanno menzione di raccolte di preghiere per la messa. La più antica di queste raccolte che ci sia dato conoscere è il così detto Eucologio di Serapione, vescovo di Thmuis in Egitto, amico e corrispondente di Santo Atanasio.

Questo prezioso documento fu pubblicato nel 1899, ricavandolo da un manoscritto del secolo XI, scoperto recentemente sul monte Athos. Lo si può datare intorno agli anni che vanno dal 350 al 356. Delle trenta parti di cui è costituito, le prime sei formano una specie di canone della messa, con un prefazio, il testo dell'istituzione eucaristica, un'invocazione al Verbo, il *Memento* dei vivi e dei morti, e finalmente delle formule per la frazione e per la comunione. Le dodici preghiere che vengono dopo si riferiscono al battesimo, all'ordinazione dei diaconi, dei sacerdoti e dei vescovi, alla benedizione dell'olio e del crisma, alle sepolture. Le ultime dodici concernono l'ufficio domenicale. Esse sono del genere litanico: dopo aver domandato la grazia di ben comprendere la Sacra Scrittura, si prega per i catecumeni e per le diverse categorie di cristiani. Basterebbe trasporre questa terza parte in capo alla prima (secondo quanto è indicato da una rubrica), per avere un ordinario della Messa quasi completo. Dopo di che, la seconda parte rappresenterebbe un compendio di rituale e di pontificale.

Riguardo alla Chiesa latina, i sacramentari di Museo, sacerdote marsigliese e di Voconio, vescovo di Mauritania, non ci sono noti che tramite alcune righe scritte da Gennadio († 495). Abbiamo però le due opere fondamentali che vanno sotto i nomi dei tre grandi Papi: San Leone (440-461), San Gelasio (492-496) e San Gregorio (590-604).

Il Sacramentario Leoniano e il Gelasiano. - Il sacramentario Leoniano ci è stato conservato da un manoscritto di Verona, che verosimilmente risale al VII secolo. Esso è una raccolta di collette, secrete, prefazi e postcommunio, ripartiti secondo il corso dell'anno liturgico. Vengono fusi insieme il proprio del tempo e quello dei Santi: mancano i primi tre mesi, come pure l'ordinario della messa. Di questa raccolta si è detto che contiene molte cose; ma con poco ordine. Sembra, però, che esso non sia servito mai come libro ufficiale. La pratica dell'improvvisazione liturgica ha lasciato traccie nei prefazi più sviluppati; vi si mette in guardia i fedeli contro i falsi fratelli, e ciò non senza qualche spunto satirico. Gli storici si sforzano di precisare questa o quella allusione, riferendola a qualche pubblica calamità, ricordando i diversi assedi che ebbe a subire Roma durante il V e il VI secolo.

Notevoli la maggior parte delle orazioni per forza, lucidità, densità di concetto; il *cursus*, che quasi sempre vi regna (si dànno appena dieci eccezioni

su di un migliaio di frasi), ne fa un modello per ciò che riguarda il ritmo. Centosettantacinque preghiere sono passate a far parte del nostro messale; fra queste la meravigliosa formula dell'offertorio: *Deus, qui humanae substantiae.* Soprattutto le orazioni fanno pensare a S. Leone. Molte devon risalire ancor più indietro. Altri elementi, invece, sarebbero da posticipare al principio del VII secolo. Ciò che è evidente, in particolare per le messe stazionali, non meno che per le allusioni e lo stile, è l'origine romana di questa raccolta. La migliore edizione è ancora quella di Feltoe, Cambridge 1896.

Gli scrittori dell'VIII secolo chiamano *Gelasiano* un sacramentario che si diffuse nella Gallia fin dal secolo precedente. L'attribuzione al Papa Gelasio gli deriva senza dubbio da alcune parole del *Liber Pontificalis.* Diversi indizi consentono di datarlo al VI secolo. Esso è il primo libro ufficiale della liturgia romana che si conosca: *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae.* La disposizione di ciascuna messa è la medesima che nel Leoniano, cioè la triade: *orazioni - prefazio - orazioni.* Però l'ordine è più stabile: meno preghiere di ricambio per ogni festa; minori lacune nel calendario; temporale e santorale separati.

Una terza parte riporta delle messe votive, messe per le domeniche ordinarie e per le ferie. Il fondo e l'inquadratura sono romani; tuttavia alcune feste di santi, il rituale delle ordinazioni, come pure l'origine dei più antichi manoscritti (*Reginensis* 316 del Vaticano) hanno portato a concludere che in esso esistono dei rimaneggiamenti e delle aggiunte gallicane (1).

Il sacramentario Gregoriano. - « Nella raccolta gelasiana, San Gregorio ha fatto una selezione (ha distribuito la materia seguendo il ciclo da lui definitivamente fissato), rifuso le parti scelte (apponendovi il sigillo del suo genio, cioè la naturalezza e la discrezione, l'armonia e la semplicità); inoltre ha arricchito la raccolta di alcune parti nuove, per rispondere alle nuove necessità: *multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla superadjiciens* ». Questa frase di Giovanni Diacono (872) rimane indubbiamente la migliore descrizione del lavoro compiuto da S. Gregorio a riguardo del sacramentario. Le difficoltà incominciano quando si esaminano i particolari, ed allorchè si vuole, per esempio, distinguere l'originale gregoriano dagli apporti posteriori. Studiando un manoscritto mutilo del VII secolo conservato a Monte Cassino, un benedettino, Don Wilmart, ha creduto di poterci ragguagliare sul contenuto del sacramentario, circa cinquant'anni dopo la morte di S. Gregorio. Vi si trovava, adunque, un ciclo del tempo completo, che partiva da Natale; un « santorale » assai ben provvisto, mescolato al temporale; formule di benedizioni e di ordinazioni, messe quotidiane con il canone, e finalmente i comuni e alcune messe votive. L'esemplare mandato a Carlomagno dal Papa Adriano I, tra il 784 e il 791, era, secondo il Duchesne, meno completo. Esso comprendeva l'ordinario della messa, quindi il proprio del tempo e il proprio dei Santi nell'ordine del ciclo, solo, però, per i giorni di grande solennità o di stazione solenne; infine conteneva le preghiere delle ordinazioni. « Solo con questo libro, un sacerdote di Roma non avrebbe potuto seppellire i suoi parrocchiani, nè officiare nelle domeniche ordinarie, nè celebrare la festa d'un santo, anche romano, all'infuori

(1) Edizione Wilson, Oxford, 1894; il manoscritto d'Angoulême è stato edito a cura di D. Cagin, *Le Sacramentaire Gélasien d'Angoulême*, 1919.

del numero ristrettissimo di quelli che erano dotati di messa speciale ». Dove si vede bene il genio romano di S. Gregorio, è, in particolare, nella riduzione delle orazioni e dei prefazi: una sola colletta, una preghiera *super oblata*, un'altra *ad complendum* (postcommunio), cui, nelle messe feriali, si aggiunge una quarta *super populum*; una dozzina di prefazi per tutto l'anno.

La sorte del Sacramentario Gregoriano. - Messale romano, od anche « messale del papa », il Sacramentario Gregoriano si trovò ben tosto in conflitto, non solo con quello Gelasiano già diffusosi in Gallia, ma anche con molte altre raccolte, ambrosiane (cfr. sacramentario di Biasca), celtiche (*Libro di Cerne*, VII-VIII secolo), mozarabiche (cfr. sacramentario di Toledo), e specialmente gallicane. Fra quest'ultime, alcune sono puramente gallicane, come la raccolta delle undici messe, pubblicate nel 1850 da Mone, sulla base di un palinsesto di Reichenau (una di queste messe ha questa particolarità unica, di esser in versi esametri); altre, come il *Missale Gothicum*, e soprattutto il *Missale Francorum*, son permeate d'elementi romani.

In questo lavorio di contaminazione, il Gregoriano dà l'apporto del suo spirito di misura e della relativa ricchezza del proprio santorale; il Gelasiano e gli altri, della varietà e dello sviluppo delle loro formule. Si rivela questo lavoro, fin dal VII secolo, continua nell'VIII, raddoppia nel IX, dopo che Papa Adriano ebbe mandato a Carlomagno il Gregoriano, qual'era allora conosciuto in Roma. Dapprima si ebbe un Sacramentario costituito di due parti distinte: una riproduce il Gregoriano; l'altra, che è preceduta dal prefazio *Huc usque* e da una tavola, contiene un supplemento di 144 numeri: messe delle domeniche ordinarie, prefazi varî, benedizioni episcopali... Così si presentano una dozzina di manoscritti del IX secolo (Cambrai, Autun, Marmontiers, Vaticano... Il prefazio *Huc usque* è attribuito ad Alcuino dal *Micrologio*, e tale attribuzione è sostenuta da buone prove). Ma le difficoltà pratiche d'una siffatta distribuzione portarono ad una fusione ognor più completa del testo e del supplemento. La maggior parte dei manoscritti del X secolo conserva ancora in appendice le messe delle domeniche ordinarie. In seguito cessa ogni separazione: ne sono testimoni i sacramentari di Gellone, d'Angoulème, di Saint Remi di Reims...

Da allora, le differenze principali tra le diverse raccolte risultano dal posto assegnato al proprio del tempo e al proprio dei Santi. O i due proprî son completamente fusi sul modello Leoniano; o son completamente separati, sul tipo Gelasiano (e questo è la disposizione alfine prevalsa); oppure, con una armonizzazione più complessa, il santorale ed il temporale sono distribuiti secondo i tre cicli: di Natale, di Pasqua e di Pentecoste. Quest'ultimo sistema è quello che si trova seguito nel sacramentario Gregoriano di Adriano (edito da Pamelio nel 1571). All'inizio, dopo il titolo (*In nomine Domini. Incipit liber Sacramentorum de circulo anni expositum a Sancto Gregorio Papa Romano*) è posto l'ordinario della messa; segue il proprio, svolto in sette parti: proprio del tempo e dei Santi, dalla vigilia di Natale sino al 13 gennaio; - proprio dei Santi, dal 14 gennaio al 25 marzo; - proprio del tempo, dalla Settuagesima alla Domenica « Quasimodo »; - I Santi, dal 14 aprile al 25 maggio; - la Pentecoste e la sua ottava; - proprio dei Santi, dal primo giugno al 30 novembre; - e finalmente, l'Avvento con le sue Domeniche e le sue quattro Tempora.

Il sacramentario di San Gregorio, rinnovato mediante il laborioso contatto con i barbari, dopo di aver ritrovate nella Gallia le antiche formule romane del Gelasiano, fa ritorno alla città natale, arricchito in modo da poter senz'altro diventare il messale dell'Occidente. Del resto, la liturgia è un'opera sociale e collettiva. « Oggi, il sacerdote o il fedele, che legge le orazioni del proprio messale, non si stupisce affatto che, a volte, in una sola messa, gli possa capitare di ripetere formule attinte al Leoniano, al Gelasiano, al mozarabico, ai libri ambrosiani, gallicani o celtici; alle liturgie greche, oppure ad altre fonti più lontane, d'autori siriaci od orientali, come la preghiera di Sant'Efrem » (Don Cabrol). Pochi esempi fanno a tal segno toccare con mano la cattolicità della Chiesa e la comunione dei Santi.

CAPITOLO SECONDO. - I LEZIONARI E GLI EVANGELIARI

Le lettura della Bibbia nelle sinassi cristiane. - Un passo del vangelo ci mostra che cos'era una lettura della Bibbia nelle riunioni giudaiche. All'inizio del suo ministero in Galilea, Gesù entra nella sinagoga, in giorno di sabato, e si alza per fare la lettura; gli viene consegnato il rotolo del profeta Isaia; egli ne legge un passo, poi si siede per commentarlo (*Luca*, 4, 16 e seg.). Gli *Atti degli Apostoli* ci presentano S. Paolo ed i suoi compagni in un'analoga funzione presso i Giudei di Pisidia (13, 14 seg.). Ai libri dell'Antico Testamento i lettori delle assemblee cristiane aggiunsero ben presto le Lettere degli Apostoli e gli Evangeli. Quanto alle lettere, abbiamo la raccomandazione fatta da S. Paolo alle chiese di Colossi e di Laodicea (Coloss. 4, 16); per gli Evangeli, abbiamo la testimonianza di S. Giustino, di Tertulliano e delle *Costituzioni Apostoliche*. « La Chiesa romana, — leggiamo nel trattato *Della prescrizione,* — mette insieme la Legge ed i Profeti con gli Evangeli e le Lettere Apostoliche ». Si hanno, pertanto, tre letture. Sant'Ambrogio ci riferisce che nelle feste dei Santi, la Chiesa di Milano sostituiva la lettura dell'Antico Testamento, con quella degli Atti dei Martiri. Infine il numero delle letture fu ridotto a due, con la soppressione della lettura profetica: prima a Roma, verso il v secolo; poi nelle altre Chiese.

Quali furono i successivi modi di procedere a queste letture, ce lo espone in una pagina classica Mons. Duchesne.

« Dapprincipio le letture s'effettuarono sui libri biblici stessi, sia isolati, sia raggruppati in modi diversi. (Senza dubbio la maggior parte dei più antichi manoscritti biblici, greci o latini, pervenuti fino a noi, furono usati nella lettura pubblica nelle chiese. Essi recano ancora traccia di questi usi). Chi presiedeva alla assemblea sceglieva i passi da leggere; faceva fermare il lettore, quando gli pareva opportuno. Più tardi si ebbe, per ogni domenica e per ogni festa, un testo stabilito, di lunghezza fissata in precedenza. Ciò non impediva di servirsi dei libri sacri intieri. Ci si accontentava di indicare, in margine al testo, oppure in una tavola posta al principio, l'inizio e la fine delle lezioni riferentisi alle diverse domeniche e feste. Questa tavola in greco è designata col termine di « *sinassario* », in latino con quello di « *capitolario* ».

Ben presto si giunse a stralciare dai libri biblici, ed anche dagli Evangeli,

lezioni dei singoli giorni dell'anno. Così si ebbero, in luogo dei Vangeli, gli *evangeliari*; in luogo della Bibbia di *lezionari*. E poi si finì col riunire nella stessa raccolta le lezioni dell'Antico Testamento, delle epistole, del vangelo, e persino degli estratti di certi altri libri ».

L'ordine delle letture nelle chiese d'Oriente. - Era uso, nella Sinagoga, di leggere intiera la Bibbia ogni anno. Che anche le chiese cristiane abbiano avuto il loro piano di letture, ne avremo conferma molto presto. Origene fa notare, per esempio, che il libro di Giobbe lo si leggeva nei giorni di digiuno. Uno dei suoi contemporanei, Ammonio, divide il Vangelo in lezioni determinate. Due secoli più tardi, un diacono della stessa Chiesa d'Alessandria, Eutalio, compie lo stesso lavoro per il resto del Nuovo Testamento. Egli distingue sedici lezioni per gli *Atti degli Apostoli*; 10 per le *Lettere Apostoliche*; 31 per le Lettere di S. Paolo; in tutto 57 lezioni per le domeniche e per le quattro grandi feste dell'anno. Attraverso alle omelie di S. Giovanni Crisostomo, sappiamo che a Costantinopoli e ad Antiochia si leggeva il *Genesi* nelle prime settimane della Quaresima; gli *Atti* nel tempo di Pentecoste, le Epistole di San Paolo nelle feste dei Martiri. Dovevano esser messe a disposizione dei fedeli delle tabelle, poichè il grande commentatore invita i suoi uditori a preparare le lezioni della riunione seguente. La pia pellegrina Eteria ha annotato nel suo diario i passi del vangelo letti a Gerusalemme nel corso dell'anno, sia a mattutino come alla Messa. Siamo alla fine del IV secolo.

Per i secoli seguenti, i documenti sono più numerosi, senz'essere sempre molto espliciti. Molti manoscritti greci del Nuovo Testamento presentano sotto quest'aspetto un interesse particolare: così i due onciali (*Cyprius* e *Campius*) della Biblioteca Nazionale di Francia, arricchiti in margine con note in inchiostro rosso per indicare le pericopi di ciascun ufficio, e completati da un menologio, o tabella delle lezioni, per le feste dei Santi. Con la comparazione dei diversi testi, alcuni liturgisti sono giunti a ricostruire press'a poco l'ordine delle letture nella Chiesa greca a partire dal V secolo. Il Vangelo di S. Giovanni e gli *Atti degli Apostoli* si leggevano da Pasqua a Pentecoste; seguiva il Vangelo secondo S. Matteo, la lettera ai Romani e la prima ai Corinti, dopo Pentecoste sino alla domenica XII; a S. Matteo si aggiungeva S. Marco, sino al 14 settembre; quindi veniva S. Luca, dapprincipio solo, poi in compagnia di S. Marco, mentre l'altra lezione era attinta da ciò che rimaneva di san Paolo.

L'Epistola agli Ebrei era riservata per la Quaresima, insieme al libro del *Genesi*.

In Occidente. - Il « Liber Comicus ». - Non minor cura pose l'Occidente nella regolamentazione delle letture liturgiche. La vita di Santa Melania la Giovane ricorda che l'ufficio, la salmodia e la lettura debbono aver luogo « secondo la regola stabilita ». Il concilio di Cartagine del 397 espone una lista di Libri Santi da leggersi nella Chiesa. Il sacerdote marsigliese Museo compone un lezionario, che è andato perduto (V secolo). Il lezionario gregoriano, di cui Alcuino segnala l'esistenza, non è facile a identificare. Però, l'ordine che in definitiva s'impone, è quello di San Gregorio; ma San Gregorio seguiva San Benedetto, il quale a sua volta seguiva le Chiese di Roma e dei dintorni. Resta sempre vivo il principio di leggere ogni anno tutta la Sacra Scrittura.

Così, l'Antico Testamento è assegnato per il primo notturno, i sermoni e i commenti al secondo, gli scritti apostolici al terzo, e l'abate conclude con la lettura del Vangelo.

Un testo sicuro ci è fornito, in fine, da un capitolario latino: il *Comes*, o *Liber comicus* (che è come dire *vade-mecum*, o libro tascabile) (1). Fu così famoso che lo si volle attribuire a San Gerolamo. Senza farlo risalire ad epoca così remota, pure lo si considera, generalmente, anteriore a San Gregorio. Una delle prove della sua antichità consiste in questo: che per la messa riporta ancora le tre lezioni. Alcuni studiosi, come Don Germano Morin, hanno cercato di precisarne l'autore (Vittore da Capua, † 573) e la data (tra il 471 e il 550). L'autore dice nella sua introduzione com'egli ha scelto nei Libri Sacri ciò che ha trovato di più conciso, di più utile, e di più adatto per ciascuna solennità. Confrontando i diversi manoscritti (fra gli altri uno di Toledo), ed accostandoli alle opere ad essi contemporanee (Evangeliario di Burcardo, Capitolario di Napoli), è stato possibile determinare molto approssimativamente il lezionario della Chiesa Romana nel VI secolo.

La prima lettura è presa, durante l'Avvento e nel tempo natalizio, dai profeti, specie da Isaia; durante la Quaresima, ancora dai profeti, principalmente Geremia; durante il tempo pasquale dall'Apocalisse; per le domeniche dopo Pentecoste, di nuovo da Isaia e da Geremia; per il comune dei Santi, dai libri sapienziali. San Paolo fornisce le seconde letture dell'Avvento, del Natale, delle domeniche dopo Pentecoste, e del comune dei Santi; le Epistole cattoliche, quelle di Quaresima; e poi gli *Atti*, le letture del tempo pasquale. Confrontando questa antica disposizione con quella di oggi, si scopre facilmente un fondo comune fra numerose varianti. Una uniformità molto maggiore si riscontra per le letture evangeliche. I passi sono gli stessi di oggi, con una leggera variante nell'ordine, qua e là. L'accordo è particolarmente visibile nel periodo da Natale a Pentecoste.

Lezionari gallicani. - L'uso gallicano è rappresentato nel VII secolo dal lezionario di Luxeuil e dal messale di Bobbio; nell'VIII secolo, dal lezionario d'Alcuino.

Il lezionario di Luxeuil (così denominato dall'abbazia ove lo scoperse Mabillon, che per primo lo pubblicò nella sua «*Liturgia Gallicana*», Parigi, 1685), segue l'ordine dell'anno liturgico gallicano. Esso non ha subìto alcuna influenza romana. E' munito di rubriche; e in esso il Santorale è poco nutrito. Il messale di Bobbio (il *Sacramentarium gallicanum* di Mabillon, che lo pubblicò nel primo tomo del suo «*Musaeum Italicum*», Parigi, 1687) comprende un Sacramentario e, insieme un lezionario. E' di carattere ecclettico, con predominio di usi romani e gallicani.

Una simile tendenza si scopre nell'opera d'Alcuino (735-804): *Comes ab Albino ex Caroli Imperatoris praecepto emendatus* (2). E' noto che Alcuino aveva ricevuto, presso la corte di Carlomagno, il soprannome di *Flaccus Albinus*. Esso è una rifusione gallicana del lezionario romano. Il corpo dell'opera conta 242 lezioni, e il supplemento, 65. Non si fa menzione dei

(1) Edito da D. G. Morin nel I tomo delle *Anecdota Maredsolana* secondo il manoscritto di Toledo.
(2) Edito da Tommasi, *Opera*, T. V.

Vangeli. L'anno incomincia a Natale, con letture d'Isaia e di San Paolo. L'Epifania con le sue cinque domeniche attinge alle medesime fonti. Le tre domeniche preparatorie alla Quaresima e le domeniche stesse di Quaresima, nonchè le Quattro Tempora hanno press'a poco le letture attuali. Le domeniche dopo Pentecoste sono divise in quattro gruppi (4+5+6+6) dalle feste di san Pietro e di san Paolo, di san Lorenzo e di san Michele; in esse si leggono le Epistole di san Paolo. L'Avvento chiude l'anno liturgico con letture tratte da Isaia. Il successo dell'opera di Alcuino si constata particolarmente negli « *Uffici ecclesiastici* » del suo discepolo Amalario († 850).

L'uso stabilito. - Si può dire che l'ordinamento delle letture liturgiche si compie con il secolo IX. Da allora, la Chiesa d'Occidente conosce, per quanto concerne la messa e l'ufficio, la distribuzione attuale. L'evangelario è, dunque, già stabilito nel suo insieme, subito dopo il IV secolo. Quanto al lezionario propriamente detto, esso stabilisce per la Messa: le Epistole di S. Paolo dalla VI domenica dopo Pentecoste fino a Pasqua, con qualche passo profetico all'Epifania ed in Quaresima; gli *Atti* e le Epistole cattoliche, durante il resto dell'anno; i libri Sapienziali e San Paolo per il comune dei Santi. Le letture dell'ufficio figurano in un canone in versi, riportato da alcuni breviari: « *Disce per hoc scriptum quid sit, vel quando legendum...* ». L'Avvento attinge, per le letture, ad Isaia; Natale, all'Apostolo Paolo; la Quaresima, con il suo tempo di preparazione, rivolge l'attenzione a Mosè, e il tempo di Passione a Geremia; il tempo pasquale ci fa leggere gli *Atti*, quindi l'*Apocalisse* e le Epistole cattoliche; dopo la Pentecoste, viene letto il libro dei Re, e, durante il mese d'agosto, i libri di Salomone; settembre fa leggere gli agiografi; ottobre i Maccabei; e l'anno termina poi con Ezechiele, Daniele e i dodici profeti minori.

L'artistica bellezza dei manoscritti. - Cessato il lavorio di formazione dei lezionari, il progresso si volse su un altro settore. Dal X al XV secolo assistiamo ad una vera fioritura di manoscritti liturgici. Di questo periodo si contano più di mille evangeliari. E la bellezza non è inferiore al numero. I monasteri e le scuole aprirono botteghe artigiane di copisti e di miniaturisti, a Tours, ad Orlèans, a Corbia, a Reims, a Metz, a san Gallo. Specialmente gli evangeliarî furono oggetto d'infinita cura. I titoli, le iniziali, e a volta le prime pagine intiere, sono adorne di porpora, d'argento e d'oro. I canoni, o concordanze evangeliche di Eusebio, con cui sovente la raccolta incomincia, diventano un pretesto per motivi architettonici. Le miniature si moltiplicano nel testo, venendo ad occupare pagine intiere.

Il disegno e l'ornamentazione, ieratici al principio, a partire dal XIII secolo inclinano verso il naturalismo. Nella rilegatura vengono incastonate delle placche d'avorio, delle lamine d'oro e d'argento, delle pietre preziose. « E non è senza un ragionevole motivo, — scrive Ruperto, — che noi facciamo così con i libri del Vangelo; poichè in essi riluce l'oro della sapienza celeste; in essi brilla l'argento d'una eloquenza, di cui è fondamento la fede; in essi rifulgono come pietre preziose i miracoli, questi prodigi che le mani di Cristo operarono ».

Non è, pertanto, da vedersi in ciò che uno dei più piccoli segni di culto reso dalla Chiesa ai Libri Santi. Dalla fine del II secolo, la lettura pubblica

viene affidata ad un ordine speciale, quello dei lettori. Poco più tardi il canto del vangelo viene riservato ai diaconi, e verso il VII secolo, il canto dell'epistola ai suddiaconi. Nel presbiterio viene eretto l'ambone o pulpito, per annunziare la parola divina. Il libro dei Vangeli è circondato di onore pari a quelli resi all'Eucarestia: incenso, baci, riverenze. Lo si depone sull'altare, lo si porta in processione, lo si conserva entro preziose custodie. Tutto il popolo è in piedi e a capo scoperto, mentre il diacono canta: *Codices sacri*. I Libri santi ebbero i loro martiri, specialmente sotto Diocleziano, nella Chiesa d'Africa; è lecito pensare che i persecutori, esigendo la consegna dei libri cristiani, ravvisassero in essi più degli strumenti liturgici che delle opere di istruzione.

CAPITOLO TERZO. - L'ANTIFONARIO

I canti della Chiesa cristiana. - La Sinagoga cantava i salmi. San Paolo raccomanda agli Efesini di cantare insieme dei Salmi, degli inni e dei cantici spirituali (V, 19). La famosa lettera di Plinio a Traiano, fa notare che i cristiani si riuniscono per cantare un inno a Cristo come a un Dio. Di che sorta erano quei canti? A parte i recitativi del celebrante, le litanie, il *Kyrie*, che da queste deriva, il *Gloria in excelsis Deo*, si può dire che tutti i canti della messa derivano dal Salterio. Dapprima si canta per separare l'una dall'altra le letture della prima parte della messa. Tra la lettura profetica e l'epistola aveva luogo un responsorio, cioè un salmo eseguito da un solista; mentre il popolo riprendeva la finale a mo' di ritornello. Tra l'epistola e il Vangelo c'era il tratto o salmo, eseguito senza interruzione da un solista o da tutto il coro; più tardi, il tratto fu sostituito dall'*Alleluia* durante la maggior parte dell'anno. Quando il numero delle letture fu ridotto a due, il responsorio ed il tratto, o l'*Alleluia*, seguirono un dopo l'altro senza interruzione.

Questi sono i canti primitivi dell'assemblea cristiana: essi debbono essere cantati dal coro e dal popolo, e perciò non possono essere sostituiti senza controsenso, da suonate di organo.

Una seconda categoria di canti apparve più tardi, all'entrata dei ministri, alla comunione e all'offertorio: si tratta di canti antifonali, cioè di salmi eseguiti a due cori, di cui un ritornello separava i singoli versetti, od almeno annunciava l'inizio e la fine. Il canto antifonico fu inaugurato ad Antiochia, verso la metà del IV secolo, dai due asceti Flaviano e Diodoro (i quali forse si ispirarono alla Chiesa siriaca di Edessa). Fu una felice innovazione, e non tardò molto a diffondersi in Oriente, e quindi in Occidente. San Basilio la trova in uso a Cesarea; la pellegrina della *Peregrinatio Etheriae*, a Gerusalemme. E' noto lo stupore provato da Sant'Ilario, quando udì cantare le cristianità della Frigia. Ma è da Milano che doveva scaturire il gran fiume del canto della Chiesa occidentale. Sant'Agostino ne ha affidato il ricordo a pagine immortali nelle sue *Confessioni*. San Paolino ha, dal canto suo lasciato detto come Sant'Ambrogio introdusse l'usanza delle antifone, degli inni, e delle vigilie (387): *primum antiphonae hymnique et vigiliae celebrari coeperunt* (1).

(1) Un Antifonario ambrosiano è stato pubblicato nella *Paleographie musicale*, t. V° e VI°, secondo un manoscritto del XII secolo.

Roma, che forse aveva già tentato qualche saggio di questo genere, s'affrettò ad approfittare dell'esempio di Milano; e per un certo tempo, sia in Italia che nella Gallia e nella Spagna, non vi sarà che un unico antifonario. Il fatto che il suo testo letterario è quello della così detta «versione italica» dimostra a sufficienza la sua alta antichità, poichè l'*Itala* cedette il posto alla *Volgata* di san Gerolamo a partire dal v secolo. Orbene, quest'antifonario romano-milanese è già nella sua linea essenziale l'antifonario gregoriano.

L'Antifonario Gregoriano. - Un monaco di nazionalità franca, dell'VIII secolo ha così riassunta la storia del libro dei canti, insieme all'opera musicale dei Papi: «Primo fra tutti, il papa Damaso (366-384), coadiuvato dal sacerdote Gerolamo, ha organizzato tutto il ciclo ecclesiastico, basandosi sull'ordine seguito a Gerusalemme. Dopo di lui, altri papi, ognuno per la sua parte, hanno elaborato il *cantus annalis*; essi sono: il santo Papa Leone (440-461), San Gelasio (492-496); i Papi Simmaco (498-514), Giovanni I (523-526), e Bonifacio II (530-532)... fino a San Gregorio (590-604) che ordinò un canto molto famoso per l'intero ciclo dell'anno».

Il testo più esplicito su quest'opera di San Gregorio rimane ancora quello di Giovanni Diacono: «Nella casa del Signore, sapendo, come un sapientissimo Salomone, quale compunzione ispiri la dolcezza della musica, San Gregorio compilò, nell'interesse dei cantori, la raccolta detta antifonario». La tradizione lasciataci da Giovanni Diacono viene attaccata periodicamente con vigore, e con non minore vigore difesa. Il più vivace contrasto risale all'incirca al 1890, durante il quale gli eruditi, specie alcuni religiosi Benedettini, hanno spiegato una scienza ed una vivacità di argomentazione mirabili.

I seguaci della tradizione, hanno raccolte le testimonianze, in primo luogo quelle dell'Inghilterra, così importanti su questo argomento, e risalendo da una all'altra, le hanno seguite, sino alla generazione, che venne subito dopo il grande Papa: Valfredo Strabone, Amalario, Egberto di York (678-766), Putta, vescovo di Rochester (669-676), il quale, secondo la testimonianza di Beda, imparò la maniera romana di cantare dai discepoli del beato Gregorio papa. Da tutte queste testimonianze è stata dimostrata la conformità dell'antifonario e del Sacramentario gregoriani. Essi si sono specializzati nello studio delle prove interne. Una delle più clamorose sorprese è partita da Solesmes, nel giugno 1890. Se si esaminano le antifone della comunione, a partire dal mercoledì delle ceneri fino al venerdì di Passione, sarà facile notare che esse seguono l'ordine numerico dei primi 26 salmi, salvo le messe del giovedì. Perciò noi siamo in presenza di una redazione primitiva e di un rimaneggiamento. Ma il *Liber Pontificalis* ci fa sapere che le messe del giovedì furono istituite dal Papa Gregorio II, che regnò dal 715 al 731. La trama generale è dunque anteriore, e poichè non v'è alrto Gregorio prima del secondo, se non San Gregorio I... è facile concludere (1).

Resta solo da precisare in che senso San Gregorio è l'autore dell'antifonario, che porta legittimamente il suo nome. Due versi celebri l'hanno fatto in una introduzione, che il papa Adriano II volle premettere agli antifonari:

Ipse Patrum monumenta sequens, renovavit et auxit
Carmina in officiis retinet quae circulus anni.

(1) Cfr. Don Cagin, *Un mot sur l'Antiphonale missarum.*

« *Sequens* ». Il prudente Pontefice raccolse un'eredità: egli lavorò su d'un fondo primitivo, che approssimativamente potrebbe essere ricostruito raggruppando i brani, che i più antichi manoscritti ambrosiani e gregoriani hanno in comune; fondo comune che sussiste ancora nei libri attuali, specialmente per quanto riguarda il proprio del tempo.

Renovavit. San Gregorio ha ritoccato, sia per completarla, sia per abbellirla, la raccolta anteriore a lui; egli sposta magari un pezzo da un giorno ad un altro, al fine, per esempio, di meglio farlo concordare con il vangelo della Messa; egli colma delle lacune, scegliendo tra i pezzi che facevano doppio uso: così una delle due messe di San Giovanni diviene la messa per la vigilia d'un apostolo. Ritocca le melodie a fine di dare ad esse più naturalezza o più ampiezza o maggior proporzione.

Auxit. Infine il Papa, da abile musicista, compose brani nuovi; questo lavoro di composizione originale egli deve averlo fatto principalmente sui *Tractus*, e gli *Alleluia*, sui versetti per la comunione attinti al vangelo, e sull'insieme delle parti cantate di certe domeniche dopo Pentecoste. L'unità di una messa si limita, in genere, ad una certa unità di sentimento; del resto si tratta di un'unità molto generica ed ampia, fuorchè per quei periodi dell'anno aventi un carattere particolare ben definito, quali l'Avvento, il tempo di Passione e di Pasqua.

Gli sviluppi dell'antifonario. - L'antifonario riordinato da San Gregorio continuò il suo naturale sviluppo a Roma e più ancora nella Gallia. I maestri romani della *Schola cantorum* vi introdussero i responsori della settimana santa, i canti della festa d'Ognissanti, di San Martino di Tours... Papa Leone IV (844-855) scriverà: « Non si finisce più di rivolgere a Roma richieste per avere delle melodie gregoriane ».

La Gallia provvide la maggior parte dell'ufficio del venerdì santo, canti per le feste dei Santi locali, molti inni, lunghi melismi alleluiatici, che ben presto si svolgeranno in sequenze. Questo continuo ampliamento apparve chiaro il giorno in cui Carlomagno volle ritornare alle pure fonti di San Gregorio. Dal Papa Adriano I egli ricevette quella che si è poi potuta chiamare la seconda edizione dell'antifonario gregoriano. E questa edizione non doveva rimanere l'ultima! A loro volta, i maestri francesi ripresero il libro tanto venerato, per revisionarlo e completarlo: maestri ecclettici come Alcuino, conservatori come Amalario di Metz, rivoluzionari come Agobardo di Lione. In particolare, Amalario può essere considerato come l'autore d'una terza edizione (833); comunque, i suoi principî di sapiente rimaneggiamento prevalsero, e la Chiesa deve ad essi se potè conservare il substrato gregoriano nella copiosa produzione musicale e letteraria dell'età di mezzo.

E' in quell'epoca, sotto l'influenza preponderante dello stesso Amalario, che venne fissato il titolo dei diversi libri di canto. La parola *antifonario* era stata lungamente un termine generico, che serviva a designare qualunque raccolta di canti liturgici, in primo luogo quelli della messa (libro del coro), contrapposto al graduale o *cantatorium*, raccolta di responsorî (libri dei solisti). D'or innanzi l'*antifonario* sarà la raccolta dei canti dell'ufficio, e, più particolarmente, delle ore diurne. I canti delle ore notturne formeranno il *responso-*

riale. Per estensione del suo senso primitivo, la parola *graduale* significherà raccolta di tutti i canti della Messa.

I manoscritti con annotazione e i nuovi generi. - Questa è anche l'epoca in cui s'incominciano a trovare dei manoscritti provvisti d'una vera annotazione musicale. In principio poteva bastare a tutto la memoria dei cantori, cui d'altronde grandemente soccorreva e il sistema dei modi, e l'uso delle formule e dei centoni. Il più antico dei manoscritti liturgici, il papiro di Fayoum (300), reca il testo letterario d'un canto per l'Epifania; alcuni buchi indicano il posto dove il cantore metteva le dita. La raccolta che va sotto il titolo di *Tropologion* di Severo d'Antiochia, del VI secolo, porta l'indicazione del tono d'ogni brano cantato. Alla stessa epoca, in Occidente, la regola dei Santi Paolo e Stefano fa menzione di libri forniti di indicazione musicale: un esempio del genere è il Salterio di San Germano di Parigi. A volte l'esecuzione dei recitativi è regolata da certi segni convenzionali (ecfonetici). Ma i primi manoscritti dell'antifonario gregoriano (*cantatorium* di Monza, messale di Rheinau, VIII sec.) presentano solo il testo letterario. La notazione completa compare nel secolo seguente (manoscritti neumatici di San Gallo, di Metz, d'Einsiedeln).

Ormai si faranno sempre meno importanti, seppur non meno numerosi, gli apporti nuovi al libro, che continueremo a chiamare *antifonario gregoriano*. A partire dal IX secolo, si vedono sorgere i generi pomposi della sequenza, del tropo e della prosa (il che diede luogo a nuovi libri: sequenziari, troparî, prosarî). A partire dall'XI, è l'ordinario della messa che si arricchisce, e in seguito si infarcisce di pezzi di ricambio (su ciò, confrontare il messale di San Dionigi). Naturalmente ogni generazione reca il suo apporto di nuovi uffici, per i quali si ricorre agli adattamenti o alla centonizzazione. Il più illustre esempio è quello di San Tommaso d'Aquino nell'ufficio del SS. Sacramento.

Decadenza e restaurazione del canto gregoriano. - Grande era la confusione, allorchè i Padri del concilio di Trento s'impensierirono per lo stato dei libri liturgici. Essi decisero di rimettersi, per la riforma, alla Santa Sede, ed a Concilii provinciali (1563). Per quanto concerne « gli antifonari, graduali, salterî ed altri libri contenenti il canto », Papa Gregorio XIII incaricò i maestri romani Palestrina e Zoilo, che ne preparassero un'edizione purgata da ogni « barbarismo, oscurità, contraddizione e superfluità » (1577). I due musicisti portarono molto innanzi il loro lavoro, senza tuttavia nulla pubblicare. Ma un egual spirito di modernizzazione ispirò l'edizione del Guidetti, nel 1582: note proporzionali, penultime brevi, abbreviazioni dei vocalizzi. Si giunse in tal modo al famoso graduale mediceo del 1614, il quale, senza essere approvato dalla Santa Sede, consacrava la mutilazione delle melodie gregoriane. L'età di ferro doveva durare quasi fino ai nostri giorni. Intanto si stabiliva il regno del canto fermo con il *Directorium chori* del P. Bourgoing (1634), col graduale e l'antifonario di Nives (1657), le messe di Dumont, gli inni di Santeuil, gli innumerevoli parrocchiani con notevoli modifiche regionali.

La rinascita gregoriana incomincia verso la metà del secolo XIX, per diverse influenze storiche, estetiche e religiose. Essa si compì in due tappe. La prima corrisponde al periodo mediceo. Essa si segnalò con l'edizione di Malines (1848), quella di Reims e Cambrai (1857), il saggio metrico del P. Lambillotte (1858),

l'edizione infine, di Ratisbona (1870), che venne dichiarata «autentica». La seconda tappa partì da *Solesmes* e finì a Roma. Basandosi sui migliori manoscritti guidoniani, il benedettino Dom Pothier pubblicò successivamente il Graduale (1883) e l'Antifonario (1895): pubblicazioni che vennero messe alla portata dei fedeli in un libro del parrocchiano (1895). Intanto, un altro monaco di Solesmes, dom Mocquereau, risaliva ai più antichi manoscritti neumatici, e, a seguito delle sue ricerche, stabiliva un nuovo parrocchiano corretto e ritmato (1903). Ma ecco, che nella primavera del 1904, S. Pio X raduna attorno a Dom Pothier una commissione pontificia, con lo scopo di preparare un'edizione ufficiale dei libri liturgici gregoriani. I lavori non ebbero sosta: apparve il *Kyriale* nel 1905, il *Graduale* nel 1908, l'*Antifonario* nel 1912: è questa l'edizione vaticana. Solesmes continua il suo lavoro.

CAPITOLO QUARTO. - IL MESSALE PLENARIO

La formazione del messale plenario. - Generalizzandosi le messe private, si fece sentire il bisogno di un libro unico: il messale, o, più chiaramente, il messale plenario. Il termine *messale* è usato dall'VIII secolo, in Inghilterra e nella Gallia, ma per designare il sacramentario. Tuttavia il messale di Bobbio, il messale di Stowe, contengono insieme un lezionario e un sacramentario. Papa Leone IV raccomanda ad ogni chiesa di tenere «un messale plenario, un lezionario ed un antifonario». Il messale completo permetteva al celebrante non solo di recitare le preghiere, ma anche di leggere l'epistola, il vangelo e le parole del canto. Da quest'epoca certi sacramentari recano, come supplemento, alcune messe complete, messe votive e messe del comune. Si finì col separare queste messe per l'uso quotidiano. Alcuino, nell'801, invia ai monaci di Fulda una *Chartula missalis*, cioè un messale compendiato, contenente: le messe per la settimana, messe comuni o votive, le messe così dette di Sant'Agostino, messe di penitenza compilate nei testi patristici. Non c'era che da generalizzare questi tentativi, per avere dei messali, nel significato moderno del termine.

Per ragioni d'economia, alcune chiese s'accontentarono in principio di mettere assieme un sacramentario con un antifonario, già esistenti (vedi i manoscritti di Venezia, XI secolo), od anche i tre libri, costituiti dal sacramentario, dal lezionario e dall'antifonario (v. *codex* di Monza, IX-X s.). Altre chiese aggiunsero in fine o in margine ai sacramentari le parti mancanti: dapprima i testi cantati, poi, le parole iniziali dei vangeli e delle epistole; di questo genere è da segnalare il curioso messale di Léofric, manoscritto del IX secolo, nel quale una seconda mano ha segnati i canti, una terza le letture e le sequenze. Altre, infine, fecero ricorso ad un'operazione più radicale: si cancellarono nei vecchi sacramentarî le parti divenute inutili, quindi si trascrissero su palinsesto i necessari complementi; è così che in un messale di Cantorbéry, dell'XI secolo, cinquantasei prefazi su settanta furono cancellati, e lo spazio, rimasto libero, fu poi occupato dai canti e dalle letture. Ma questi non erano che espedienti, che non potevano durare.

Ci si dovette pur decidere, infine, a lavorare su pergamena nuova, ed a

trascrivere, ognuno al suo posto, tutti gli elementi necessari alla celebrazione della messa: s'ebbe così il messale plenario propriamente detto; tale il Sacramentario di Troyes (sec. XII), descritto da L. Delisle: a fianco delle orazioni e dei prefazi, si trovano le epistole, i vangeli e tutti i brani cantati, con le rispettive note.

Tuttavia, per due o tre secoli ancora, (ordinariamente uniti o allegati ai pontificali), continuano a sussistere i sacramentarî, parallelamente ai messali plenarî.

Un mezzo per classificare i messali plenari. - Ciò che distingue i messali gli uni dagli altri, è, particolarmente, il posto assegnato al canone. Per comodità lo si trova molto spesso al centro della raccolta, tra il proprio del tempo e il proprio dei Santi. A volte, allorchè i due proprî sono mescolati, il canone si trova immediatamente prima della festa di Pasqua, come lo è oggi (cfr. messale plenario del Vaticano, X-XI secolo).

Un'altra causa di diversificazione è l'ordine del calendario. Per lo più, l'anno liturgico incomincia con la vigilia di Natale. Tuttavia alcuni manoscritti incominciano dall'Avvento, come i messali odierni (cfr. ms. di Arezzo, XI s.). Definitivamente fissato è il testo del canone, e fin nei minimi particolari; le modifiche non vertono, ormai, più che sulle preghiere di preparazione e di conclusione del Santo Sacrificio. Da segnalare un notevole aumento numerico delle feste della SS. Vergine e delle festività in genere, a scapito delle ferie.

A partire dal XIII secolo, i messali plenari predominano nettamente sui Sacramentarî. Il messale della Curia Romana viene propagato dai Frati Minori per tutta l'Europa. Avvengono in esso modifiche all'antico cerimoniale; l'ordinario della messa reca un numero maggiore di rubriche; vi si indica il colore dei paramenti per ogni ufficio.

I messali miniati. - I primi messali stampati. - Sono particolarmente curati i manoscritti dei sacramentari e dei messali. La scrittura è carolingia dal IX all'XI secolo, gotica, a partire dal XII. L'oro fu, in principio, riservato per il titolo e per le prime pagine; il rosso porpora, per il frontespizio e per il canone. L'ornamentazione cominciò con le iniziali, nelle feste principali. Le iniziali si trasformarono molto presto in un quadro con figure. Dall'VIII secolo, il canone reca un Cristo in croce: la croce era già abbozzata nel T del *Te igitur*. L'inizio del Prefazio rappresentò l'Eterno Padre, e in seguito il Cristo fra i simboli degli Evangelisti. Nel secolo XIV, vengono inquadrate le pagine. A volte le miniature occupano l'intera pagina, rappresentando scene della vita di N. Signore, San Gregorio, Santi, sacramenti... ecc...

E' a Milano, nel 1474, che venne stampato il primo messale. *Incipit ordo missalis secundum consuetudinem Romanae Curiae*. I centri principali delle edizioni liturgiche in Francia furono Parigi, Lione, Rouen. Questi primi messali vengono stampati in formato in-foglio su pergamena finissima. I caratteri sono gotici; in seguito romani; alcuni di carattere gotico vengono segnalati fino al 1574. Le rubriche rimangono naturalmente in rosso. Vi si trovano ancora delle miniature eseguite a mano; più tardi le miniature cedono il posto alle xilografie, poi alle calcografie. Per l'Italia cfr. A. D'Ancona, *La miniature italienne du* X *au* XVI *siècle*, Paris, 1924, con 200 tavole).

Dal Concilio di Trento ai nostri giorni. - Ben presto, alla invasione delle novità locali si aggiunse il pericolo molto più grave del protestantesimo. Urgeva rafforzare l'autorità del messale romano. Il Concilio di Trento ne lasciò la cura alla Santa Sede. Con la bolla *Quo primum tempore* del 14 luglio 1570, Papa san Pio V promulgò e ordinò una nuova edizione ufficiale del messale della Chiesa romana. Il libro incomincia con i documenti pontifici, le rubriche generali, ch'erano state redatte all'inizio del secolo da Giovanni Burcardo, le preghiere di preparazione e di ringraziamento, che vennero elaborandosi dal IX secolo. Poi, il messale vero e proprio si svolge nel seguente ordine: 1. Le messe del tempo, dall'Avvento a Pasqua; 2. L'ordinario della messa, senza benedizioni episcopali, con solo undici prefazî; 3. Le messe del tempo, da Pasqua all'Avvento; 4. Il proprio dei Santi; 5. Il comune dei Santi e le messe votive; 6. Le formule di benedizioni, che hanno riferimento con la Messa (aspersione, alimenti, ceri, paramenta sacerdotali, pannolini sacri). L'edizione era stata preparata con cura sulla base dei manoscritti e dei più antichi autori. Si conservava la versione *itala* per i canti tratti dalla S. Scrittura; conservati pure i passi composti dalla Chiesa. Roma concesse di buon grado dei proprî diocesani. Nuovi interventi della Santa Sede ebbero luogo, a seguito d'alcune alterazioni del testo, sotto Clemente VIII (1604) e sotto Urbano VIII (1634). Ma fu cosa di poco conto. Il messale romano aveva retto all'assalto protestante.

Aveva inizio l'avventura gallicana, durante la quale la Francia ed una parte dell'Europa s'andavano perdendo dietro l'umanesimo, il giansenismo ed i particolarismi nazionalistici. E si vide, allora, un primo messale parigino, che modificava le rubriche e di tutte le composizioni ecclesiastiche conservava soltanto le sequenze (1684); si vide un messale di Meaux, il quale introduceva degli *Amen* proprio nel bel mezzo della consacrazione (1709). Poi un secondo messale parigino, che cambiava quasi tutti gli introiti, e introduceva dei nuovi prefazî (1738); ed un messale di Amiens, che mutilava le meravigliose collette delle domeniche dopo Pentecoste e ricomponeva delle messe intiere per metterle in rapporto con il vangelo del giorno (1764). Poi ancora un messale di Poitiers, un messale di Trèviri, di Colonia, di Magonza, di Pistoia, ecc...

L'esemplificazione può essere sufficiente. Le rovine della Rivoluzione da una parte e dall'altra la illuminata azione di un Don Gueranger aprirono gli occhi e i cuori alle bellezze dell'unità liturgica romana. Il segnale partì da Langres: il 15 ottobre 1839, Monsignor Parisis prescrisse alla sua diocesi di ritornare al messale e al breviario romani. A Reims, nel 1842, il Cardinal Gousset lo imitò. Fu un generale disfacimento dell'errore. Erano appena trascorsi dieci anni, ed il Papa Pio IX poteva felicitarsi con i vescovi francesi per il loro ritorno alla liturgia romana. La Germania seguì la stessa strada. Il concilio Vaticano ebbe modo di constatare che i libri liturgici auspicati dal Concilio di Trento erano ormai entrati pacificamente in quasi tutte le chiese, con sempre maggior autorità.

Le ultime edizioni del messale furono fatte da Leone XIII nel 1884, da Benedetto XV (1920), da Pio XI nel 1923 e da Pio XII nel 1953 (Vedi *Ephem. Lit.*, 1953, I, pag. 46-61).

PARTE SECONDA - IL BREVIARIO

Un liturgista francese del secolo XII, Giovanni Beleth, enumera in una sua opera i libri necessari alla recita dell'ufficio. Egli ne conta fino a dodici, e cioè: l'*ordo*, per la raccolta delle letture e dei canti; il *Salterio*; la *Bibbia*, per le lezioni della Sacra Scrittura; il *passionario* e il *leggendario*, per le lezioni tratte dalla vita dei martiri e degli altri santi; il *sermonario* e l'*omeliario*, per le lezioni attinte dai Santi Padri; l'*antifonario*, il *responsoriale*, e l'*innario* per le parti cantate; il *martirologio*, per la memoria dei Santi del giorno; infine il *sacramentario* per l'orazione recitata alla fine delle ore.

Molti di questi libri riguardano sia la messa che l'ufficio; di alcuni ancora non si è scritta la storia. Noi studieremo brevemente il salterio, l'omeliario, l'innario e termineremo con l'ufficio plenario o breviario.

CAPITOLO PRIMO. - IL SALTERIO

L'uso dei salmi nei primi secoli. - S. Agostino nelle sue *Confessioni*, IX, 12 ci ha lasciato un breve quadro quanto mai espressivo. « Evodio prese il salterio, e si mise a cantare un salmo, al quale noi rispondevamo, tutti quei di casa insieme: Canterò, o Signore, la tua misericordia e la tua giustizia ».

Il canto dei salmi era un'eredità della Sinagoga. Le cristianità greche si servivano della versione dei Settanta. La versione dei Settanta fu tradotta una prima volta in latino, nella versione per lungo tempo conosciuta col nome più o meno giustificato di *Itala* (*Psalterium vetus*). Papa San Damaso la fece correggere da San Gerolamo nel 383. E' il salterio di questa versione corretta che prese posto, dopo d'allora, nell'ufficio (Salterio romano). In Gallia però, alla fine del VI secolo, San Gregorio di Tours introdusse una seconda versione di San Gerolamo, fatta nel 392, servendosi degli *Hexaplés* di Origene. Poichè la tomba di San Martino era diventata un centro di pellegrinaggi, questo nuovo salterio si diffuse a poco a poco per tutta l'Europa, ed anche in Italia (Salterio gallicano); adottato dai Francescani, e infine reso ufficiale da San Pio V, esso è ancor oggi il salterio ufficiale della Chiesa (1).

Le antiche versioni ormai non sono più rappresentate negli uffici che da un certo numero d'antifone e di responsorî, che la musica ha protetti. Non sono rari, a partire dal secolo VIII, i salterî liturgici. Dom Bäumer ricorda in modo particolare quelli che fanno seguire ogni salmo da una orazione: *exhortatio matutina, collectio*, e *consummatio*, come le nomina un palinsesto del VI secolo; *psalterium cum orationibus interjectis*, secondo un *codex* di Douai (IX secolo).

(1) Nell'anno 1945, sotto il pontificato di S. S. Pio XII, venne curata dai professori dell'Istituto Biblico di Roma una nuova versione del Salterio fatta direttamente dai testi originali ebraici. Tale versione, pur non essendo stata imposta nell'uso liturgico è già molto usata nella recita privata ed anche in quella corale ed ha il pregio di essere molto più chiara dell'antica versione.

Già un manoscritto di Utrecht dell'VIII secolo, ai salmi davidici aggiunge i cantici dei profeti, in uso alle lodi: *Cantemus Domino, - Audite coeli, - Ego dixi, - Benedicite,* ecc.

L'ufficio primitivo si riduceva alla preghiera del mattino e alla preghiera della sera. Una tradizione, che le chiese d'Egitto facevano risalire a San Marco, assegnava dodici salmi per ogni riunione di preghiera. Perciò il salterio doveva essere ripartito tra le *laudes matutinae* ed i vespri. Le altre ore sono posteriori, e restarono per lungo tempo d'incerta regolamentazione, anche in Occidente; San Gregorio lascia ancora al beneplacito dei Vescovi e degli Abati l'organizzazione delle ore minori della settimana.

Il salterio da San Benedetto a San Pio V. - E' san Benedetto che regolò l'ufficio dell'Occidente († 547?). Egli tiene a conservare i due princìpi tradizionali: di recitare il salterio una volta alla settimana, e di destinare dodici salmi per ognuna delle due parti dell'ufficio, e cioè, a mattutino (6+6), e per le ore minori (3 + 3 + 3 + 3). A fine di equilibrare le diverse parti dell'ufficio, con sapienza e discrezione, il legislatore divide i salmi più lunghi in sezioni o parti all'incirca eguali.

L'ufficio di *Prima* incomincia il salterio e lo prosegue fino al salmo 19; il mattutino prosegue dal salmo 20 al salmo 108; seguono i vespri ridotti a quattro salmi per giorno con le due serie, dal 109 al 117, e dal 128-147; quelli che vanno dal 118 al 127 vengono riservati per le ore minori domenicali, e per terza, sesta e nona infrasettimanali. Lodi e compieta sono costituite di salmi presi qua e là, dalle altre ore. Così l'ufficio ha, possiamo dire, le sue due ore caratteristiche, l'una riferentesi al sorgere del sole, l'altra al cader del giorno. Le Lodi comprendono il salmo 66, *Deus misereatur nostri*, il salmo 50, *Miserere,* due salmi variabili, un cantico dell'Antico Testamento, e, in fine, gli ultimi tre salmi: 148, *Laudate Dominum de coelis,* 149, *Cantate Domino canticum novum,* 150, *Laudate Dominum in sanctis eius.* Compieta ha ogni giorno tre salmi sempre identici: il 4°, *Cum invocarem*, il 90°, *Qui habitat in adjutorio Altissimi*, e il 133, *Ecce nunc benedicite Dominum*, in cui si legge il versetto: « Innalzate nelle notti le vostre mani verso il santuario ».

Il salterio benedettino passò al clero secolare. Alcune modifiche vi furono apportate nei secoli seguenti, forse ad opera di San Gregorio e dei suoi successori. Ecco quelle che si notano nei libri carolingi ricevuti ad Aquisgrana, a Roma, a Parigi, e più tardi presso i domenicani ed i carmelitani. I salmi non sono più divisi, all'infuori del 118°. Il salterio incomincia con il mattutino, non più con prima. Il *mattutino* va dal salmo 1° al salmo 108; esso ha dodici salmi nelle ferie, nove nelle feste, diciotto alla domenica. I vespri ne hanno cinque, presi dal 109° al 147°. Quelli delle Lodi son prelevati dalla serie dei salmi di mattutino, e variano in tempo di penitenza. Le ore minori sono sempre eguali tutti i giorni, con i salmi 53, 117, 118. L'ufficio di Prima, alla domenica, ha nove salmi, cioè: il 53°, due sezioni del 118°, e la serie che va dal 21° al 25°. Compieta, ai tre salmi dell'ufficio benedettino, aggiunge l'inizio del 30°, che contiene il versetto: « Nelle vostre mani, o Signore, affido l'anima mia ». Questa distribuzione rimarrà nel breviario di San Pio V, e durerà fino ai nostri giorni. Unica modificazione per Prima della domenica, che avrà solo più tre salmi: il 53°, *Deus in nomine tuo* (od il 117°, *Confitemini*) e due sezioni

del 118°, il lungo poema in onore della Legge. Mentre le serie 21-25 ha trovato posto all'ora di prima delle ferie.

La riforma di S. Pio X. - Il salterio così distribuito presentava due inconvenienti, che i « gallicani » non si fecero scrupolo di sfruttare: 1° lunghezza di certi uffici, specie nei giorni di domenica, in cui il clero parrocchiale si trova maggiormente occupato; 2° monotonia delle ore minori e di compieta (come anche delle altre ore, in seguito all'accrescimento del santorale: ben presto la recita ebdomadaria del salterio non sarà che un ricordo).

S. Pio X non indietreggiò davanti ad una radicale riforma: egli pubblicò un nuovo salterio, reso obbligatorio dall'1 gennaio 1913. Per egualiare gli uffici, i mattutini sono uniformemente di nove salmi, e i salmi più lunghi sono divisi; per variare le ore e permettere la recita integrale del salterio ogni settimana, i salmi della feria sono mantenuti anche nelle feste dei Santi, che non oltrepassano il rito doppio o doppio maggiore; certe domeniche poi, e certe ferie sono privilegiate; le ore minori e compieta variano ogni giorno.

Quanto alla distribuzione dei salmi, fu come principio, conservata l'antica, cioè: la serie da 1 a 108 per il mattuttino, la serie da 109 a 147 per i vespri, ricavando però da queste due serie quei salmi occorrenti per le altre ore. Ma il sezionamento ampiamente praticato, la varietà delle ore minori e di compieta, la doppia serie dei salmi fissati per le lodi (l'una per il tempo ordinario, l'altra per il tempo di penitenza), tutto ciò portò con sè dei profondi rimaneggiamenti su quello che fu il salterio di San Benedetto e di San Pio V, i più profondi ch'esso abbia subìto dalla sua origine.

L'adattamento dei salmi allo spirito delle ore. - A parte mattutino e vespro che continuano a seguire l'ordine del salterio, i riformatori hanno cercato di adattare i testi al carattere di ciascuna ora, e secondariamente, di rispettare, più o meno, il numero d'ordine dei salmi.

Consideriamo per esempio l'ufficio del lunedì.

Le Lodi del tempo ordinario esortano tutti i popoli a lodare Dio (salm. 46), ne implorano soccorso contro l'empio, nell'ora in cui comincia il giorno: (*Mane exaudies vocem meam*), e nell'ora in cui il fedele entra in chiesa (*introibo in domum tuam* - sal. 5); esaltano la grandezza di Dio nel creato e particolarmente nella tempesta (s. 28), presentano Davide, che loda Jahvéh, in presenza di tutta l'assemblea (1 *Par.* 29), terminano con un ultimo appello alla lode (sal. 116). In tempo di penitenza il primo salmo è sostituito dal *Miserere* (sal. 50), e il cantico di Davide da quello di Isaia (Is. 12, 1-6, *Confitebor tibi Domine, quoniam iratus es mihi*).

Prima ricorda la potestà sovrana di Dio sull'universo, e le virtù necessarie per accostarsi a Lui (*Quis ascendet in montem Domini? Attollite portas principes, vestras,* sal. 23), celebra la gloria di Dio, così ben manifestata dalla natura (*Caeli enarrant gloriam Dei*), e dalla Legge (*Lex Domini immaculata*), mentre evoca la successione dei giorni e delle notti (*dies diei eructat verbum, et nox nocti...*) ed il prodigioso levarsi del sole (*exultavit ut gigas ad currendam viam* - sal. 18). Terza, sesta e nona continuano a mettere insieme, nello stesso modo, l'invocazione con la lode, l'insegnamento con la poesia (sal. 26 e 27, 30, 31 e 32). Compieta infine implora la misericordia divina per i peccati (sal. 6, *Domine*

ne in furore tuo arguas me) ed esprime l'imperturbabile fiducia del cristiano (sal. 7, *Domine, Deus meus, in te speravi*), fra le immagini della morte, dell'inferno, del sonno e della notte.

CAPITOLO SECONDO. - IL SERMONARIO E L'OMELIARIO

Le letture delle omelie e le raccolte fino all'epoca di Paolo Diacono. - Pratica costante, presso gli Ebrei era il commento della Sacra Scrittura (Luc. 4, 16 e seg.). Questa pratica passò naturalmente alle assemblee cristiane. San Benedetto organizzando l'ufficio ebbe cura di comprendervi « le esposizioni scritturali dei più rinomati tra i Padri cattolici ortodossi ». San Gregorio ricorda l'usanza di leggere a mattutino « delle omelie, dei commentarî e dei sermoni ». Egli stesso pronunciò quaranta omelie, che vennero poi utilizzate dappertutto, sia nella messa che nell'ufficio. Verso la metà dell'VIII secolo, vediamo Papa Zaccaria consegnare tutti i suoi manoscritti alla basilica di San Pietro, perchè servissero a mattutino per tutto l'anno. Non dappertutto s'ebbe questa fortuna. Occorrevano delle raccolte pratiche.

Se ne trovano alcune dell'VIII secolo, molte dell'XI e del XII. Molte sono anonime; tale l'omeliario mozarabico di Toledo (VII secolo), e gli omeliarî gallicani di Freising e di Würtzbourg, studiati da Dom Germano Morin; così il manoscritto di Montpellier (IX sec.), segnalato da Mons. Batiffol sotto questo titolo: *Omeliae sive tractatus beatorum Ambrosii, Augustini, Hieronymi, Fulgentii, Leonis, Maximi, Gregorii et aliorum catholicorum et venerabilium patrum legendae per totius anni circulum*.

Altre portano i nomi di Beda († 735), d'Alano di Farfa († 770), d'Alcuino († 804). Il manoscritto più importante di tutti è quello di Paolo Diacono.

L'omeliario di Paolo Diacono fu composto per ordine di Carlomagno. L'imperatore stesso descrisse nella prefazione il lavoro del saggio monaco: « Scorrendo con ardore gli scritti dei Padri cattolici, quali ampie praterie, egli vi ha colto alcuni fiori, e con i migliori egli ha intessuto una ghirlanda ». L'opera comprendeva due volumi, il primo per il tempo che va dall'Avvento fino a Pasqua, il secondo, per il resto dell'anno e per le feste dei Santi. Esso ovunque prese il primo posto. Per tutta l'Europa se ne trovano copie. Subì continue aggiunte durante tutto il medioevo. I manoscritti più vicini all'originale sono forse quelli di Carlsruhe (IX e X secolo). Un'edizione critica apparve a Lipsia nel 1897. Sotto forme diverse la raccolta di Paolo Diacono è la fonte principale dell'omeliario attuale.

Le correzioni dell'omeliario. - I riformatori del breviario, dopo il Concilio di Trento, hanno cercato di eliminare « quanto non era di sicura autenticità ». Uno dei segretari di Urbano VIII, Bartolomeo Gavanti, ci dice in particolare « ch'egli stesso si incaricò di revisionare le lezioni del secondo e del terzo notturno tratte dai Santi Padri, e che a tale scopo si servì dei manoscritti del Vaticano ». « Il risultato fu abbastanza soddisfacente in riguardo all'epoca, — assicura Dom Germano Morin — e le ammirevoli edizioni dei Benedettini francesi della congregazione di San Mauro... non hanno rigettato tra gli

apocrifi se non una parte relativamente insignificante dei brani ammessi dal Gavanti ». Disgraziatamente « nella maggior parte degli uffici aggiunti recentemente al breviario pare non si sia messa altrettanta cura nello scegliere tra i sermoni e le omelie, soltanto dei brani autentici... Ed è così, per esempio, che... l'ufficio della Immacolata Concezione... reca, come lezione del secondo notturno un passo del famoso brano, erroneamente attribuito a S. Gerolamo, *Cogitis me*, di cui gli studiosi del IX secolo avevano già messo in dubbio l'autenticità, e che tutti i critici, senza eccezione, a cominciare dal Baronio, hanno respinto come certamente apocrifo ».

Senza voler mancare di rispetto all'autorità competente, nè misconoscere il valore intrinseco dei passi contestati, lo stesso Dom Morin ha compilato una lista delle attribuzioni false o dubbie del breviario attuale (1). Ne conta 19 per il proprio del tempo, 23 per il proprio dei Santi, e 20 per il comune. Egli si è in modo particolare impegnato, nel suo studio, a restituire a San Cesario un buon numero di brani, che andavano sotto il nome di Sant'Agostino (2° notturno dei Santi Innocenti, della Dedicazione). Le lezioni del secondo notturno della festa dei Santi e dei giorni seguenti, presentati dapprima come di Sant'Agostino, poi del Venerabile Beda, sono in realtà un centone dell'epoca carolingia. Quelle del secondo notturno della festa della Natività della Santa Vergine (*Adest nobis dilectissimi*) non sono affatto di Sant'Agostino, ma piuttosto, al pari di quelle dell'Immacolata Concezione, « del dotto abate Ambrogio Autperto, uno degli scrittori le cui pagine hanno esercitato maggiore influenza nello sviluppo della dottrina mariologica prima di Carlomagno ».

L'omelia della SS. Trinità, *Quis catholicorum ignorat,* è sì d'un Gregorio, ma d'Elvira, non di Nazianzio. Nell'ufficio del Sacro Cuore, per citare ancora un esempio, gli antichi breviarî attribuivano il sermone *Quia semel venimus* a San Bernardo; il breviario di S. Pio X ne portò l'attribuzione a San Bonaventura; il nuovo ufficio (1929) conserva quest'ultima attribuzione, quantunque rimanga, a quanto pare, dubbia.

I Padri letti nel breviario. - Le considerazioni fatte sin qui e in più le frequenti variazioni del calendario non permettono che un inventario molto approssimativo delle lezioni patristiche del breviario. Vi sono rappresentati i più grandi fra i Padri, ma in maniera assai disuguale. Innanzi a tutti vengono i quattro dottori della Chiesa latina: Sant'Agostino, con 350 lezioni circa, tratte principalmente dai *Sermoni* e dal *Trattato sul Vangelo secondo San Giovanni;* San Gregorio, con 220 lezioni, comprendenti le quaranta omelie sul vangelo ed estratti dalle *Moralia* su Giobbe; Sant'Ambrogio, con 180 lezioni ricavate dal Commentario su San Luca e dal trattato dei *Doveri*; San Gerolamo, con 130 lezioni, prese da diverse opere esegetiche. Seguono: San Leone (75 lezioni), San Beda (57), San Bernardo (47), Sant'Ilario (36), San Cipriano (15)... Tra i Padri greci, solo San Giovanni Crisostomo reca un abbondante contributo, con le sue cento e più lezioni; non se ne contano che da dieci a quindici di San Giovanni Damasceno, di San Basilio, di Sant'Atanasio, di Sant'Epifanio, di San Gregorio di Nazianzio... Sicuramente, siamo lontani dai trecento ottanta

(1) Morin, Critique des sermons et homèlie apocryphes du Bréviaire romain, in *Anecdota Maredsolana*. 1913, T. I., pagg. 487-501.

volumi del Migne, ma per quanto questo aureo legame con la Chiesa dei Padri possa essere ridotto, esso è d'un valore inestimabile.

CAPITOLO TERZO. - L'INNARIO

Le origini dell'innografia cristiana. - In greco *Ymnos*, come in latino *carmen*, designa un poema cantato. « Se voi lodate Iddio senza cantare, dice Sant'Agostino o se cantate senza lodare Iddio, non avete più un inno ». I salmi davidici hanno fornito il tipo dell'inno alle cristianità dei tre primi secoli; ne fanno testimonianza il *Gloria in excelsis*, il *Phos hilarion*, più tardi il *Te Deum* e il Simbolo di Sant'Atanasio. I più antichi canti specificatamente cristiani sono rappresentati, fuor d'ogni dubbio, da certi passaggi ritmati delle Epistole di San Paolo. Comunque il genere attecchì ben presto. Un apologista del II secolo si richiama, « ad un gran numero di salmi e di canti cristiani, composti dai fedeli dopo l'origine e che celebrano il Cristo, Verbo di Dio, proclamando Dio Egli stesso ». L'Egiziano Nepos aveva composto un vero salterio; così pure, disgraziatamente certi cristiani sospetti, come il siriaco Bardesano, o altri eretici, come Marcione, Valentino, Ario. Sicchè i Vescovi d'Oriente giunsero a proibire l'uso degli inni presso i cattolici (concilio di Laodicea, 381). Le poesie di San Gregorio di Nazianzio non entrarono mai nell'uso liturgico.

L'innografia latina ha il suo preludio a Poitiers, e il suo sviluppo a Milano.

Di Sant'Ilario non ci restano che tre o quattro frammenti poetici (l'uno sul Natale: *Ante saecula qui manens*; l'altro sul battesimo: *Fefellit saevam;* forse l'*Hymnum dicat*, senza parlare, poi, del bellissimo *Lucis largitor splendide*).

Sant'Ambrogio ebbe il genio di tradurre in maniera forte e concisa, usando una strofa popolare, la fede e la fantasia cristiana. Ormai, ogni inno in diametri giambici sarà detto di Sant'Ambrogio: *ambrosianus*. Nel vasto numero, quattro sono sicuramente autentici: *Aeterne rerum conditor, Deus creator omnium, Splendor paternae gloriae, Jam surgit hora tertia* (1); otto sono probabili, una dozzina dubbî. La strofa ambrosiana pur badando all'accentuazione, è fondata sulla quantità delle sillabe. L'accento finisce per aver la meglio, e, un secolo dopo Sant'Ambrogio, s'ebbe la strofa *auspiciana* (dal nome del suo autore *Auspicius* di Toul, † 490), che non tiene più conto della prosodia classica ed avrà una così gran fortuna nel medioevo.

Gli inni nella liturgia. - Dapprincipio gli inni non ebbero che un posto assai limitato nella liturgia. San Benedetto li fece entrare in tutte le ore canoniche. Ciò non avvenne senza contrasti. Un concilio di Braga « vietò di cantare alcunchè di poetico in chiesa » (563). Al contrario, un concilio di Tours accetta non solo « gli inni ambrosiani accolti nel canone », ma anche « gli altri, che meritano di essere cantati » (567). Ancor di più si fece a Toledo: poichè gli oppositori adducevano a pretesto che queste novità non erano attinte dalla Sacra Scrittura, si oppose loro la ragione della tradizione e l'uso ormai invalso, e quelli furono con-

(1) Vedi E. Cattaneo, *Il Breviario Ambrosiano*, Milano, 1949, pag. 23-24.

dannati (633). Più a lungo resistettero le basiliche romane: gli inni non furono accolti definitivamente nel loro solenne ufficio se non verso l'xi e il xii secolo.

Un innario, o raccolta di inni, è segnalato presso Gennada. San Cesario d'Arles (542), nella sua regola per le Vergini, indica dodici inni, per tutto l'anno. Il suo successore, Aureliano (551), serba lo stesso numero, comprendendovi il *Gloria in excelsis*. Sette di questi inni sono comuni, ad entrambi, e sono quelli delle ore minori e dei vespri: *Fulgentis auctor aetheris; Jam surgit hora tertia; Jam sexta sensim volvitur; - Ter hora trina volvitur; - Hic est dies verus Dei; Deus qui certis legibus; - Deus creator omnium*. Naturalmente i secoli seguenti ne aggiunsero altri nuovi.

L'innario costituito. - Uno studioso gesuita, il P. Blume distingue gli innari dall'viii al xii secolo, in benedettini e irlandesi. I primi sono rappresentati da cinque manoscritti, fra cui il famoso *Reginensis XI* del Vaticano. Fondamentalmente essi sono costituiti da trentacinque inni, di cui una quindicina si trovavano già presso San Cesario ed Aureliano. All'infuori degli inni di Sant'Ambrogio, tutti gli altri sono scomparsi dall'ufficio.

L'innario che è prevalso è quello d'Irlanda. Come spiegare un tale mutamento? Un libro irlandese dell'xi secolo racconta che il Papa San Gregorio mandò a San Colombano una raccolta d'inni per la settimana: cioè la serie dei vespri sull'opera della creazione, *Lucis creator optime*, attribuita al grande Papa. Comunque sia di questa tesi (contraddetta da Dom Wilmart), i manoscritti dell'innario così detto irlandese, abbondano in tutta l'Europa, e la fine dell'xi secolo si presenta l'innario del ciclo temporale ormai costituito, quello del santorale molto a buon punto. Il fondo ambrosiano s'era accresciuto a poco a poco di nuove composizioni, sia d'autore conosciuto, sia anonime. Tra le prime sono da segnalare cinque inni di Prudenzio († 405), e innanzitutto il *Salvete, flores martyrum*; due di Sedulio († 405), per il Natale e l'Epifania; due di San Fortunato († 605), per il tempo di Passione; tra gli altri (anonimi) l'inno della Quaresima, *Audi, benigne Conditor*, attribuito a San Gregorio, quello del tempo pasquale, *Ad caenam Agni provvidi* (vi sec.), quello della Dedicazione, *Urbs beata Jerusalèm* (vii sec.), quello dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, *Decora lux aeternitatis auream* (viii sec.).

La rinascita carolingia riportò i metri classici, con l'*Ut queant laxis* di Paolo Diacono, il *Gloria laus* di Teodulfo, l'*Iste Confessor*, il *Sanctorum meritis*... Poi viene l'era feconda delle sequenze e della poesia tonica, con San Bernardo, Adamo di San Vittore, Tommaso da Celano, San Tommaso d'Aquino, Jacopone da Todi.

In quel tempo hanno notevole influenza gli ordini religiosi, per quanto riguarda l'innario. I cistercensi tendono a ridurlo, i francescani e i domenicani al contrario lo sviluppano, specie nel proprio dei Santi. Roma conserva un sapiente riserbo, secondo la testimonianza del liturgista vallone Raoul di Tongres (m. 1403).

La riforma degli umanisti. - Altra cosa fu durante il periodo del Rinascimento. Gli umanisti non potevano adattarsi a quello stile barbaro, al *ritmo etrusco* dei nostri vecchi inni. Uomini come Fabricio, come Wimpheling, come Clichtove si prendono la briga di ritoccarli. *Soli barbarizamus*: chi si lamentava

in questo modo, il napoletano Ferreri, vescovo di Guarda, fu incaricato da Leone X di comporre un innario nuovo. L'opera comparve nel 1525, approvata da Clemente VII. Il titolo ne rivela lo spirito: *Hymni novi ecclesiastici juxta veram metri et latinitatis normam... Sanctum ac necessarium opus.* L'elegante versificatore ebbe numerosi emuli. Nessuna delle loro opere potè prevalere contro il breviario tradizionale. L'offensiva umanista non si concluse che nel secolo seguente, allorchè Papa Urbano VIII s'ebbe a circondare di quattro gesuiti Strada, Gallucci, Sarbiewschi e Petrucci. I nuovi correttori furono più rispettosi di quelli del secolo precedente, benchè ne condividessero il gusto umanistico. Dapprima essi corressero la prosodia e la metrica: *Conditor* (inno dell'Avvento) è sostituito da *Creator*, per evitare l'*i* breve; *Tetrum chaos illabitur* diventa *Illabitur tetrum chaos*, gli iati sono soppressi, a profitto di certe elisioni poco adatte alla musica. *Splendore man(e) illuminas*, in luogo di *Splendore mane instruis.*

Secondariamente si trattava di vegliare sulla purezza della lingua, d'aver cioè, costantemente sotto gli occhi Orazio e Cicerone: *Plasmator* sarà pertanto sostituito da *Conditor*; *quo*, senza susseguente comparativo, da *ut; diescant, eoi*, radiati; *Largire clarum vespere,* mutato in *Largire lumen vespere.* E infine, si vuole l'eleganza, l'armonia delle parole, delle locuzioni e dei suoni: *centrum poli* è tradotto con *caeli plagas, Ad caenam Agni providi* con *Ad regias Agni dapes*; la dossologia: *Praesta Pater Omnipotens, - Per Jesum Christum Dominum - Qui tecum in perpetuum - Regnat cum Sancto Spiritu,* diverrà d'ora in avanti: *Praesta, Pater piissime, - Patrique compar Unice - Cum Spiritu Paraclito - Regnans per omne saeculum.*

Insomma, non è facile trovare un verso intatto, almeno negli inni anonimi. Per alcune correzioni grammaticali e poetiche felici, si era sconvolta una raccolta venerabile. Ci ha rimesso il rispetto verso il passato cristiano, e così pure l'arte ed il buon gusto, cose da non confondersi con l'accademismo.

Gli inni attuali. - L'innario corretto apparve dapprima a parte; in seguito, venne incorporato al breviario (1632). La bolla *Divinam psalmodiam* permise di sostituirlo all'antico nella recita dell'ufficio; questo permesso divenne un ordine, con la bolla *Cum alias* (1643). Su questo punto, però, la Santa Sede non fu mai rigorosa: San Pietro, in Roma, i benedettini, i domenicani ed altri ancora conservarono il testo tradizionale. Dopo molte incertezze, la commissione vaticana di S. Pio X conservò le correzioni di Urbano VIII. Gli unici cambiamenti da notarsi nell'innario da tre secoli a questa parte, sono le addizioni richieste dalle feste nuove: il Sacro Cuore, i Sette Dolori, il Rosario, Cristo Re, Maria Regina, senza parlare di numerosi Santi. Troppe composizioni moderne sono infelici dal punto di vista del ritmo: si direbbe che il poeta ha dimenticato che i suoi versi dovevano essere cantati su una melodia fissa.

Il momento in cui alla domenica l'assemblea dei cristiani si alza in piedi per cantare l'inno è uno dei momenti più belli. Paragonando le melodie ambrosiane ai frammenti di Mesodemo, uno storico della musica riconosce tra le due arti una perfetta concordanza modale, ma una profonda differenza di svolgimento e d'accento. Come la melopea dei canti pagani gli sembra arida e dura, le note invece di un inno cristiano gli parlano un linguaggio fresco,

simpatico e familiare; e conclude che è più lontana l'epoca di Adriano dall'epoca di Sant'Ambrogio, di quanto non lo sia quest'ultima dalla nostra. I testi letterari suggeriscono le stesse riflessioni che suggerisce la musica.

CAPITOLO QUARTO. - IL BREVIARIO PLENARIO

L'ufficio abbreviato o «Breviario». - La codificazione del breviario è dovuta principalmente alla Curia Romana ed ai francescani. I collaboratori diretti del Papa, specie se dovevano seguirlo nei suoi spostamenti non potevano prendere parte all'ufficio solenne delle basiliche. «Il clero della capella papale, — scrisse con fine umorismo Raoul di Tongres, — sia per ordine del Pontefice, sia di propria iniziativa, abbreviavano costantemente l'ufficio e sovente lo modificavano. Io vidi a Roma un ordinario di questo ufficio (abbreviato) datato da Innocenzo III». I francescani dovevano prendere questa strada dato che la loro povertà, la ristrettezza e la numerosità dei loro conventi, la vita nomade non permettevano di certo gli uffici lunghi, nè le vaste biblioteche. La regola del 1223 porta scritto che i chierici Minori reciteranno l'ufficio secondo l'*Ordo* della Santa Chiesa Romana, e che pertanto useranno dei *breviari*. Gregorio IX li autorizza, un po' più tardi, ad accontentarsi dell'*ufficio moderno* da lui corretto, e che essi hanno nei loro *breviari*. E ciò non è tutto. Un francescano, divenuto Papa, sotto il nome di Nicolò III († 1280), estese il nuovo ufficio alle basiliche Romane e, durante l'esilio di Avignone, Benedetto XII decise di sostituire i *vecchi libri* con nuovi, *più comodi e meglio adatti alle circostanze* (1337). Così avvenne che, dal 1227, un concilio di Treviri prescriveva dei *breviaria, quando sunt in itinere*; e un capitolo domenicano di Milano menzionava, nel 1270, dei breviari portatili, *breviaria portatilia*, o *portitoria*, come si diceva altrove.

Le tappe dell'adozione dei breviari. - Quest'introduzione dei breviari avvenne in due tappe, secondo Mons. Batiffol. S'ebbero dapprima dei *libri nocturnales* o *matutinales*, generalmente in tre volumi (il primo per l'ufficio dall'Avvento a Pasqua, il secondo per il resto dell'anno, il terzo per i Santi). «Essi contengono le lezioni, tanto del temporale che del santorale, per tutto l'anno. Ogni lezione è accompagnata dal suo responsorio. Alle lezioni ed ai responsori si aggiungono a volte le antifone ed i salmi. E infine, a questo insieme si trova aggiunto non solo il collettario, (raccolta delle collette), ma tutto quanto concerne, non più soltanto l'ufficio notturno (matutino e lodi), bensì anche le ore minori e il vespro. Tali raccolte liturgiche sono numerose anche nelle nostre collezioni di manoscritti; esse risalgono generalmente all'XI e XII secolo ed anche al XIII. Sono ancora assai voluminose, poichè ci dànno il testo integrale dell'ufficio canonico. Sono eminentemente libri di coro. Ci voleva altro per l'ufficio recitato privatamente; occorreva giungere ad avere un piccolo libro, atto ad essere portato alla cintura con un anello. Dal *liber nocturnalis pleniter scriptus* s'eliminerà dapprima tutto ciò che è notazione di canto. Basterà anche trascrivere le prime parole d'ogni antifona, d'ogni versetto, d'ogni responsorio, poichè l'uso ha finito di far imparare a memoria il testo integrale. Si avranno così, a fianco dei grossi *libri nocturnales* da coro, dei piccoli libri, scritti

con molte abbreviazioni, degli *epitomata sive breviaria*, come dice un catalogo della fine del l'xi secolo » (Storia del breviario romano, p. 235-236, Batiffol).

I manoscritti che presentano opere di questo tipo sono di tutte le provenienze (Roma, San Gallo, Treviri, Orléans, Poitiers) e di tutte le destinazioni (per francescani, domenicani, cistercensi, certosini). Si cita in primo luogo un codice della Biblioteca Mazarino scritto a Monte Cassino verso il 1100, due altri di San Gallo (xi, xii secolo), in cui non manca che il salterio, un breviario completo di Treviri (xii secolo, il più antico breviario francescano scritto fra il 1227 e il 1235 (manoscritto di Monaco). Quanto ai primi breviari stampati, essi sono quelli di Torino e di Venezia (1474), di Lione (1476), di Roma (1477).

I breviari, così costituiti, comprendono ordinariamente cinque parti: il calendario, il salterio, il temporale (che incomincia con l'Avvento), il proprio dei Santi, e il comune dei Santi; le rubriche occupano posti variabili. Le abbreviazioni sono state fatte principalmente alle lezioni, spesso ridotte allo stato di capitoli; per il vangelo, dopo una frase o due, il lettore pronuncia le parole: *Et reliqua*. Le feste dei Santi, al contrario, sono aumentate di numero e soprattutto di importanza; all'ufficio quotidiano s'aggiungono sovente delle preghiere supplementari, l'ufficio della Beata Vergine e quello dei defunti.

Il breviario di Quignonez e i breviari gallicani. - Per il breviario, come per gli altri libri liturgici, il Rinascimento apre un nuovo periodo. Paiono urgenti alcune riforme. Pontefici, Cardinali, umanisti, vescovi gallicani, tutti, si può dire, si pongono i medesimi problemi: come riportare i testi alla purezza letteraria e all'esattezza storica? Come porre riparo alla ormai dannosa concorrenza del Santorale sul Temporale e delle preghiere supererogatorie sul fondo tradizionale? Si reclama un po' dappertutto « un breviario ecclesiastico breve, comodo e purgato da ogni errore ».

Clemente VII, dopo aver approvato l'innario del Ferreri, richiese un breviario completo al francescano spagnolo Quignonez, Cardinale di Santa Croce. Quest'uomo coscienzioso lavorò seguendo questo piano: soppressione dei responsori, antifone e capitoli; tre salmi per ogni ora; tre lezioni a mattutino: la prima dell'Antico Testamento, la seconda del Nuovo, la terza dal leggendario o dall'omeliario; tutti i Santi ridotti allo stesso rito. Vi si riconosce quello che il Taine chiamerà lo spirito classico. L'opera fu approvata da Paolo III e se ne autorizzò la recita privata. « L'ufficio, fa notare un po' maliziosamente Mons. Batiffol, diventava principalmente una lettura della Bibbia, e, sussidiariamente, una lettura di storia ecclesiastica ». *Breviario delle persone occupate* dirà più tardi un agiografo. Ma chi non è occupato? Il breviario di Santa Croce ebbe successo in quasi tutta l'Europa. Esso, nello stesso tempo, incontrava delle acerbe critiche dalla Sorbona, e soprattutto da parte d'un altro spagnolo, Giovanni d'Arz, teologo del Concilio di Trento; tanto che, dal 1558 Papa Paolo IV ne proibì la ristampa.

Ma il tentativo di Quignonez restava, per lo meno come un audace precedente. I gallicani del xvii e del xviii secolo lo ripresero per proprio conto. Ogni Diocesi ben presto pretese compilarsi il suo breviario, costruendolo con i pezzi più disparati. E' noto l'aneddoto, dolorosamente espressivo, dei tempi della rivoluzione. Alcuni sacerdoti francesi, detenuti ai pontoni della Rochelle, pensarono di addolcire la loro prigionia, con la recita in comune dell'ufficio: ma i

loro breviari erano completamente diversi gli uni dagli altri! Fra questi nuovi tipi di breviari, i più celebri sono quelli di Parigi. Uno pubblicato nel 1680 da M. di Harlay, sopprimeva i responsori e le antifone di stile ecclesiastico e quaranta leggende di Santi. Nell'altro, apparso nel 1736 sotto Mons. de Ventimille, i salmi son resi d'ugual lunghezza mediante divisioni, viene diminuito il calendario, abbreviato l'ufficio feriale, escluse le feste dei Santi alla domenica e nella Quaresima, gli inni rinnovati seguendo il gusto classico e, in gran parte, nuovi. L'opera fu adottata da una cinquantina di Diocesi, poi poco a poco abbandonata. A Parigi potè durare fino al 1872, con alcune correzioni nel senso tradizionale (1822). Innovazioni o tendenze analoghe vengono alla luce nei breviari di Colonia (1780) di Münster (1784), di Treviri. Ciò che era più riprovevole in tutto ciò, non erano tanto i risultati materiali, di cui anzi alcuni erano addirittura felici, quanto piuttosto lo spirito generale, quel piano preordinato di comporre un breviario *a priori*, e al di fuori di ogni vivente tradizione.

Il breviario romano da Pio V a Pio X. - Mentre alcun rami avventizi e degeneri tentavano di svilupparsi in tal senso, il vecchio albero gregoriano laboriosamente spingeva verso l'alto il suo tronco maestro. Poichè i Papi non avevano mai rinunciato al loro dovere, nè Clemente VII, quello stesso che approvò Quignonez, nè il teatino Carafa divenuto Paolo IV, nè Pio IV, che incominciò l'esecuzione dei progetti tridentini. Fu San Pio V, che ebbe l'onore di dare il suo nome al breviario legittimamente riformato: *Breviarium Romanum, ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Pii V Pont. Max. jussu editum, Romae. MDLXVIII.*

Il testo dei salmi è quello del Salterio gallicano; le lezioni scritturali sono prese dai più bei passi della Bibbia; ottantaquattro leggende di Santi son state rivedute con cura; una dozzina di omelie, sostituite; il santorale, ridotto a 57 doppi, 30 semidoppi e 33 commemorazioni. Per il resto, la pura tradizione romana. La Chiesa intera applaudì.

Le modifiche riguarderanno d'ora in poi solo più i particolari. Gregorio XIII sostituisce il calendario gregoriano e fa accentare le parole. Clemente VIII fa rivedere i testi della Sacra Scrittura, sulla base dell'ultima edizione della Volgata. Urbano VIII corregge gli inni, introduce un asterisco a metà dei versetti dei salmi. L'importante riforma preparata da Benedetto XIV non giunse in porto, e neppure ebbero qualche seguito i progetti sottoposti al concilio Vaticano. O meglio, il risultato, il primo risultato, è la bolla *Divino afflatu* (1911), per cui i diversi uffici vengono equilibrati e il salterio riportato alla recita settimanale.

Resta ciò che è tipico, mentre mutano le forme: sotto questo aspetto Newmann riconoscerebbe un vero sviluppo. Con ammirazione lo si è spesso ricordato: per quanto riguarda la configurazione generale, il fondo e la sostanza, il breviario di San Pio V è quello di Innocenzo III, il quale si collega con quello di Leone III e di Carlomagno; e questo a sua volta è l'ufficio di San Gregorio e di San Benedetto, il quale, infine, poggia le sue radici nell'era apostolica. (Più ampi dettagli intorno ai «breviari» si troveranno più avanti, al cap. XVIII).

PARTE TERZA - IL MARTIROLOGIO

I martirologi locali. - Fin dall'origine, le Chiese cristiane onorarono i loro martiri. Nella relazione del martirio di San Policarpo, i fedeli di Smirne si ripromettono di celebrare l'anniversario della sua nascita al cielo: *natalem martyrii ejus celebrare*. Tertulliano presenta questo uso come ormai stabilito ai suoi tempi. Per questo San Cipriano raccomanda ai suoi sacerdoti di segnare con cura il giorno della morte dei martiri. Un canone del concilio di Ippona del 383 reca che nel giorno anniversario si leggevano nell'ufficio gli atti dei martiri. Roma ebbe ben presto i suoi cataloghi e appositi notai erano designati dai Papi (una tradizione ne indica anche i nomi, San Clemente e San Fabiano), per compilare gli atti dei martiri. Sono questi i martirologi locali. Quattro elementi entrarono successivamente in queste raccolte: prima gli anniversari dei martiri; poi, nel III secolo, gli anniversari dei vescovi; seguirono le dedicazioni delle chiese e le traslazioni delle reliquie fatte in tali occasioni; infine, verso il V secolo, i nomi dei benefattori della chiese, e soprattutto quelli degli asceti, che confessavano la fede con la loro penitenza, come i martiri l'avevano fatta col proprio sangue.

I più antichi martirologi locali sono il catalogo di Dionisio Filocalo (il feriale filocaliano che risale all'anno 354 circa), ed il calendario di Cartagine.

Il calendario filocaliano, cominciato a Roma nel 336 e completato nel 354 menziona l'anniversario di dodici papi e di ventiquattro martiri. Questo « piccolo libro di notizie indispensabili ad uso della città » è stato pubblicato a Vienna nel 1513, poi dai Bollandisti nel 1633, e infine, ultimamente dal Mommsen (1850) e da Mons. Duchesne nel *Liber Pontificalis* (1885) (1).

Il calendario di Cartagine, edito a cura del Mabillon, è anteriore alla persecuzione dei Vandali. Esso fonde assieme gli anniversari dei vescovi con quelli dei martiri: *Hic continentur dies nataliciorum martyrum et depositiones episcoporum quos Ecclesia Carthaginiensis anniversaria celebrat.*

L'anno incomincia dopo Pasqua, per finire al giorno XVIII delle calende di marzo. Nessuna festa, per il tempo di Quaresima. I santi d'Africa sono in esso accompagnati a molti santi romani, italiani e orientali. E' la transizione dai martirologi locali ai martirologi generali.

I martirologi generali. - I martirologi generali sono dapprincipio rappresentati, in Oriente, dal martirologio siriaco, e, in Occidente, dal martirologio geronimiano.

Il martirologio siriaco, edito nel 1865-1866, sulla base d'un manoscritto di Nitria, è assai più ricco dei precedenti. Esso contiene nella prima parte i martiri dell'impero romano, e nella seconda, quelli di Siria, di Babilonia e di Persia. Pare sia stato compilato nel 412 a Edessa.

Se si deve prestar fede alle due lettere che gli servono d'introduzione, il martirologio geronimiano sarebbe stato ricavato da San Gerolamo dal feriale

(1) Pubblicato in edizione più pratica dal Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien*, Bonn.

di Eusebio; ma tali lettere sono apocrife. In realtà esso è di autore italiano del v secolo. La prima redazione è andata perduta. La recensione gallicana, che noi possediamo, è verosimilmente della fine del vi secolo (cfr. il manoscr. di Epternach, scritto, forse, da un compagno di San Willibrordo). L'opera era nota a Cassiodoro († 562), che ne consigliava la lettura ai suoi monaci. E' a questo *Codex*, che si riferisce San Gregorio, in una lettera ad un vescovo, che gli aveva chiesto gli atti dei Martiri d'Eusebio: « Io non so neppure se questa raccolta è stata fatta, egli scrive. Ma noi abbiamo qui, riuniti in un *Codex*, i nomi di quasi tutti i martiri, con le loro passioni, distribuite giorno per giorno. Ma, in questa raccolta, non si narra ciò che ognuno ha sofferto: vi è soltanto segnato il nome del martire, il luogo e la data della sua morte ». La raccolta, così descritta da San Gregorio, incomincia il 25 dicembre. In testa essa porta la lista delle feste degli Apostoli. Fa pur menzione di molte feste della Vergine, Natale, la Circoncisione, l'Epifania, la Purificazione hanno la data che conservano tuttora; la Passione è il 25 marzo e la Resurrezione il 27. Nella lista, molto ampia di ciascun giorno, i nomi sono raggruppati per regioni: Oriente, Africa, Roma, Gallia. Le fonti principali sono il calendario romano, i martirologi orientali e alcuni frammenti africani. Le Chiese della Gallia vi fecero delle addizioni dopo la fine del vi secolo. Vi si trovano molte cose oscure, confusioni, ripetizioni ed anche cose inverosimili. Ma queste imperfezioni nascondono notizie molto solide e frammenti di gran valore. P. Delehaye, in particolare, sottoponendo certe parti del geronimiano ad una critica minuziosa e delicata, ha offerto degli esempi eccellenti di ciò che si può trarre da esso.

I martirologi storici. - Delle semplici liste di nomi non bastano a soddisfare nè la pietà nè la curiosità dei fedeli. Si completarono perciò fornendole di notizie più particolareggiate: nacquero così i martirologi storici, ch'ebbero la loro epoca aurea nell'viii e ix secolo. Vi si distingue un gruppo inglese, un gruppo lionese, e la raccolta di Usuardo.

Il martirologio di Beda († 735) lo si trova suppergiù nel testo integro in sei manoscritti del ix e del x secolo. Esso inizia al primo gennaio. Contiene 114 notizie storiche e un certo numero di menzioni brevi. Tra le sue fonti si conta il martirologio geronimiano, cinquanta passioni di martiri e una dozzina d'autori ecclesiastici, fra cui Eusebio di Cesarea, San Gerolamo, San Gregorio di Tours, e il *Liber Pontificalis*. Le date vi sono stabilite con cura, e generalmente conforme alla raccolta geronimiana. Dall'opera di Beda derivano: il martirologio di Rabano Mauro (c. 845) e lo Pseudo Floro. Sotto il nome di Beda ci è giunta anche una raccolta versificata (pubblicata dal d'Achery, † 1685). Quegli 83 esametri non hanno alcun rapporto con Beda. Pure essi sono d'origine inglese, e debbono collegarsi alla Chiesa di York o al monastero di Ripon.

Il gruppo lionese comprende il martirologio lionese, quello di Floro, quello di Adone e il *martyrologium romanum parvum*.

Il martirologio lionese è stato conservato da un manoscritto del ix secolo (3879 della Biblioteca Nazionale francese). Una pagina di Sant'Agostino gli serve da prefazione. Le notizie vi sono numerose e molto sviluppate; vacanti non restano più che 129 giorni. L'autore ha utilizzato l'opera di Beda, la raccolta geronimiana, ed anche, con probabilità, certi passionari spagnoli. Il

numero dei Santi francesi e soprattutto lionesi, come anche molte notizie locali, l'hanno fatto datare da Lione avanti l'806 (traslazione dei martiri scillitani). Il diacono lionese Floro († circa 860) era un poeta, un esegeta, un liturgista, un letterato molto al corrente della letteratura ecclesiastica. Egli compilò un martirologio, basato sulle fonti precedenti; ma le completò usando largamente di fonti letterarie, e di indicazioni storiche e topografiche generalmente serie. La sua opera è servita per molti martirologi contemporanei o di poco posteriori: quelli di Wandelbert di Prün, di Adone e di Usuardo. — Adone di Sens (m. 875), arcivescovo di Vienna, redasse un martirologio a Lione, dall'850 all'859. Il suo libro è notevole per l'ampiezza delle notizie. Esso pone numerosi problemi. Si possiede una prima redazione, più completa, e un rimaneggiamento più breve, ma migliore. Fra le fonti addotte ve n'è una assai sospetta: il *Vetus* o *Parvum Romanum*. Questo documento, presentato come antico e d'origine romana, deriva invece da Floro, per 475 dei suoi articoli su 595. Dopo un esame attento, Dom Quentin non esita a considerarlo come un apocrifo, inventato da Adone per dare autorità al suo martirologio. Comunque sia della sua onestà letteraria, Adone ebbe un grande successo. Non doveva però toccare a lui di dare alla Chiesa il martirologio ufficiale. — Un monaco di Saint-Germain-des-Prés, di nome Usuardo, scriveva a Carlo il Calvo, verso l'875, per rendergli conto dei suoi lavori: « Al desiderio di correggere nei libri di insegnamento ecclesiastico, ciò ch'io vi trovai d'imperfetto, è venuto ad aggiungersi l'ordine di Vostra Maestà; così io sono stato indotto a ristabilire una certa unità nella solennità dei Santi, con l'aiuto di diversi martirologi »: quelli di San Gerolamo, di Beda, di Floro (cioè per lo più di Adone). Si può dire che tutte le raccolte anteriori sono venute a rifondersi in quella di Usuardo. Ma il diligente benedettino ha fatto opera personale. Egli ha tagliato corto nelle notizie troppo lunghe, colmato i vuoti del calendario (1170 nomi nel suo, contro gli 800 in quello di Adone). La raccolta, così equilibrata, si diffuse rapidamente. Abbondano i manoscritti; gli adattamenti e le abbreviazioni si succedono dall'XI al XV secolo. Alla vigilia del Concilio di Trento, il libro di Usuardo era il martirologio di quasi tutto l'Occidente. La prima edizione stampata è del 1475 e porta il nome di grande edizione di Lubecca. Molanus ne ha pubblicata un'edizione critica, che rimane la migliore (Lovanio, 1568). All'inizio del XVIII secolo un monaco di Saint-Germains-les-Prés, don Bouillart, avanzò la pretesa di aver scoperto l'autografo stesso di Usuardo, e ne trasse una nuova edizione.

Il martirologio romano. - A questa data quelle erano poco più che semplici curiosità d'eruditi; poichè la Chiesa aveva ormai, da più d'un secolo, il suo martirologio ufficiale. Già nel 1498 un monaco di Sant'Agostino di nome Belino aveva presentato un rimaneggiamento di Usuardo col nome di martirologio della Curia Romana. Quello non era che un atto privato. Ma in esecuzione dei decreti del Concilio di Trento Papa Gregorio XIII incaricò una commissione, presieduta dal Card. Sileto e di cui faceva parte il Baronio, di revisionare il martirologio. I dieci revisori ripresero l'opera di Usuardo, e con l'aiuto del testo di Beda, d'un antico martirologio di Roma, d'un menologio recentemente compilato, e dei Dialoghi di San Gregorio, prepararono l'edizione del 1583: *Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum Gregorii XIII jussu editum.*

Solo la terza edizione apparsa l'anno appresso ricevette l'approvazione pontificia. Nuove correzioni del Baronio furono utilizzate per le edizioni seguenti fino a quella di Urbano VIII, nel 1630.

Benedetto XIV, l'erudito che si era occupato così attivamente delle cause dei Santi, non poteva disinteressarsi di questo libro; egli ha esposto il tenore e lo spirito della sua revisione in una lunga lettera, stampata poi al principio della raccolta (1748). Egli nega di rimettere in causa le edizioni autorizzate da Gregorio XIII e da Urbano VIII; si tratta soltanto di abbreviare gli elogi prolissi, di fare alcune soppressioni ed un maggior numero d'aggiunte. L'ultima edizione, iniziata sotto S. Pio X, è apparsa nel 1922, ma senza fare il nome del pontefice regnante. Alcuni critici, come dom Quentin, ne hanno fatto un esame severo.

Il martirologio nella liturgia e nella devozione. - La lettura del martirologio si faceva, nei primi secoli, durante la messa. Essa passò nell'ufficio verso il secolo VIII. Il concilio di Acquisgrana dell'817, la pone alla fine di Prima. Gregorio XIII approvò questo uso tanto per i secolari che per i regolari, esortando pure che fosse fatta anche nella recita individuale dell'ufficio. Egli vietava, nello stesso tempo, d'aggiungere alcunchè al testo ufficiale, pur permettendo d'annunciare oralmente le feste locali. In certe chiese, questa lettura era fatta da un ragazzo, precedentemente munito della benedizione del superiore. Oggi, le comunità religiose, come i seminari, ascoltano generalmente la lettura del martirologio alla fine del pasto principale. Il lettore termina ogni giorno con una formula generale (*Et alibi aliorum plurimorum sanctorum martyrum, confessorum, atque sanctarum virginum*), la quale proviene anch'essa da Usuardo: il buon monaco, avendo scoperta una media di trecento feste per ogni giorno dell'anno, pensò di riunire in questo modo nella liturgia quelle che si dovevano omettere. Ascoltate le ultime parole, la comunità si alza dicendo: *Deo gratias* (anticamente: *Isti et omnes Sancti intercedant pro nobis ad Dominum*). La lettura pubblica del martirologio, una volta l'anno, comporta un attimo particolarmente commovente: è alla vigilia di Natale, allorchè il lettore, innalzando repentinamente la voce, annuncia la Natività di Cristo a Betlemme: *Nativitas Domini N. J. Christi secundum carnem*. Grazie al martirologio, al messale e al breviario, che da esso dipendono, i misteri evangelici e il ricordo dei Santi restano vivi nelle parrocchie cristiane.

Ad ognuno di questi anniversari, i fedeli ripetono con Sant'Agostino: « Non tardiamo ad imitare coloro, che desideriamo festeggiare ».

PARTE QUARTA - IL PONTIFICALE

Le funzioni pontificali prima del « pontificale ». - Il pontificale è il libro delle funzioni riservate ai Vescovi: confermazione, ordinazioni, dedicazione delle chiese, benedizioni diverse. La sua storia è divisa in due epoche dal pontificale di Egberto di York, VIII secolo. Prima di questa data gli elementi

della raccolta si trovano sparsi presso gli scrittori ecclesiastici, nei sacramentari e negli *Ordines*.

I riti della confermazione e dell'ordine son ricordati negli *Atti degli Apostoli,* poi nei *Canoni d'Ippolito,* nelle *Costituzioni Apostoliche,* nello *Eucologio* di Serapione, senza parlare delle opere di Tertulliano, di San Cipriano, dell'Ambrosiaster, di San Cirillo di Gerusalemme. La dedicazione delle Chiese, come si sa da Eusebio, si diffuse dopo l'editto di Milano. Alla stessa epoca appare il rito della benedizione degli Olii Santi. Nel 450, l'imperatore Marciano viene incoronato dal Patriarca. La benedizione degli Abati e delle Badesse non è menzionata che nel VI secolo.

Da questo momento i documenti sono abbastanza numerosi, se si tengono d'occhio le diverse liturgie pontificali. La liturgia gallicana delle ordinazioni e delle consacrazioni è descritta negli *Statuta Ecclesiae antiqua,* documento attribuito, senza prove, a San Leone, e, con più verosimiglianza, a San Cesario di Arles. La sostanza di questo è passata nel sacramentario gelasiano e da questo nel pontificale romano attuale. La pratica romana si trova in molte opere.

I sacramentarî leoniano e gregoriano recano le stesse preghiere per le ordinazioni, ma esse non parlano che del diaconato, del presbiterato e dell'episcopato. Gli *Ordines VIII e IX* vi aggiungono gli ordini minori. Un manoscritto del IX secolo, «*L'ordo di Sant'Amando*», menziona una commovente usanza relativa all'ordinazione dei sacerdoti: il novello sacerdote riceve dal vescovo una parte dell'oblazione consacrata, per mescolarla durante i 40 giorni successivi, al proprio sacrificio.

E' l'incontro delle liturgie gallicana e romana che originerà il pontificale attuale. La fusione avviene nel sacramentario gelasiano (VI secolo) e nel *Missale Francorum* (manos. incompleto del VII secolo). Queste due raccolte sono più ricche delle precedenti. Vi si trovano tutti gli Ordini, e formule particolarmente sviluppate. Vi si descrive la dedicazione delle chiese, la benedizione delle vergini e delle vedove, la riconciliazione dei penitenti. Bastava codificare questi testi, ancora un po' dispersi, per avere un vero pontificale: sarà l'opera di Egberto, vescovo di York dal 732 al 760.

Il Pontificale d'Egberto e i suoi derivati. - Il pontificale d'Egberto (manosc. d'Evreux, X-XI secolo) comprende tre parti, anche se il piano generale non sembra estendersi fino agli ultimi particolari. La prima parte contiene le ordinazioni (cominciando con quella dei Vescovi), la confermazione, la benedizione delle paramenta, la dedicazione delle chiese, la benedizione del fonte, la consacrazione d'un cimitero, la riconciliazione dei luoghi santi. La seconda parte è un benedizionale, cioè la raccolta delle benedizioni che i vescovi impartivano durante la messa, fra il *Pater* e la comunione: queste benedizioni, inserite dapprima nei sacramentarî, poi nei pontificali, formarono una raccolta speciale dal IX al XIV secolo. Nella terza parte sono riunite delle funzioni speciali, come le benedizioni relative ai diversi stati della vita, lo svolgimento dei sinodi, la riconciliazione dei penitenti, la consacrazione degli Olii Santi, la benedizione di oggetti diversi. L'opera d'Egberto, all'infuori della seconda parte, ha, pertanto, l'identico contenuto del pontificale odierno.

Particolare fortuna ebbe un arcaico tipo di pontificale, compilato probabil-

mente a S. Albano di Magonza, intorno al 950 e tosto diffuso in molti esemplari, come ne fanno fede i numerosi manoscritti superstiti. Esso è un amalgama di elementi romani e gallicani, combinati insieme anche in uno stesso rito. Il compilatore non gli diede alcun titolo; ma l'Hittorp, che ne pubblicò una parte nel suo *Liturgicon*, lo chiamò con un titolo improprio *Ordo Romanus Antiquus*. L'Andrieu, più esattamente, propose di intitolarlo Pontificale romano-germanico del sec. x. Notizie più dettagliate sul formarsi dell'attuale nostro Pontificale dalla rifusione di elementi romani e gallicani si possono trovare nel Righetti. *Storia Liturgica*, Vol. I, p. 282-285 2ª ed.

Pur tuttavia il titolo di questa raccolta rimane ancora indeciso per diversi secoli. Così il sacramentario di San Benigno di Digione (IX secolo), il *Liber Ordinum*, d'origine mozarabica (XI secolo), il messale di Léofric (X secolo), il benedizionale dell'Arcivescovo Roberto (X sec.), sono in realtà dei libri pontificali. Sotto qualsiasi titolo, i manoscritti contenenti le funzioni episcopali si moltiplicano durante tutto il medioevo. Ogni vescovo organizza il suo pontificale, lo fa copiare e vi fa imprimere il suo stemma. Tra i più notevoli vanno citati quello di Autun e quello di Metz. Il primo reca in corsivo questa annotazione: « *Pontifical ou Livre des Cérimonies d'Antoine de Chalon... éleu év. d'Autun le* 10 *juillet* 1483... *Il mourut le* 8 *maj de l'anné* 1500. *Il a fait faire pour luy ce Pontifical à la teste duquel sont ses armes qui sont de gueules a bande d'azur* ». Pontificale o libro delle cerimonie di Antonio di Chalon, creato vescovo di Autun il 10 luglio 1489. Egli morì l'8 maggio 1500. Si è fatto compilare questo Pontificale per suo uso personale e vi fece imprimere il suo stemma ». Le miniature rappresentano funzioni episcopali.

Il pontificale di Metz è stato compilato per Reinhald, vescovo di questa città dal 1302 al 1306. Miniature e disegni in penna illustrano ampiamente il testo. L'inquadratura delle pagine è piuttosto fantastica e caricaturale: vi si scorgono lepri, volpi, scimmie imitare ridicolmente le azioni umane.

Quanto al contenuto, i pontificali di quest'epoca si ispirano tutti al libro di Egberto. Essi sono più o meno completi; varia da uno all'altro l'ordine delle materie. Si possono dividere in tre gruppi: milanese, romano ed anglo-francese.

Il Pontificale romano. - Il primo pontificale stampato apparve a Roma, sotto Innocenzo VIII: *Liber pontificalis editus diligentia Aug. Patricii et Joan. Burcardo* (1485). Qualche tempo dopo, un domenicano di Venezia, Castellano pubblicò un'edizione riveduta e ornata di xilografie (1520). Vi si produssero delle alterazioni; del resto i protestanti, specie in Inghilterra, mettevano a soqquadro il culto ed i sacramenti. Così Papa Clemente VIII fece preparare e pubblicare un'edizione ufficiale del pontificale romano, e per mezzo della costituzione *Ex quo in Ecclesia Dei*, egli l'impose a tutta la Chiesa (1596). Qualche correzione e modifica di dettaglio furono ancora portate da Urbano VIII (1644), da Benedetto XIV (1752), e infine più recentemente da Leone XIII.

Il pontificale romano si divide in tre parti: la prima contiene le ordinazioni (cantori, tonsura, ordini minori, suddiaconato, diaconato, presbiterato, ordinazioni di Vescovi e del Sommo Pontefice), e le benedizioni per i diversi stati di vita (monaci, religiosi, abati, badesse, vergini, vedove, re, regine, imperatori, principi, soldati). La seconda riunisce le benedizioni che si riferiscono alle cose

(chiese, altari, cimiteri, vasi sacri, paramenti sacerdotali, immagini, campane, alimenti, case, navi, armi). La terza comprende le cerimonie che il vescovo deve compiere in determinati giorni dell'anno (mercoledì delle ceneri, giovedì, venerdì e sabato santi); le iniziative che egli deve assumere in certe speciali circostanze (concilii, sinodi, sospensioni, scomuniche, riconciliazioni, visite pastorali, ricevimenti, messe pontificali o private); infine supplementi relativi agli annunci delle feste mobili, all'imposizione del pallio, all'amministrazione dei sacramenti in casi di urgenza.

Il Pontificale contiene alcune delle più solenni cerimonie e delle più sublimi formule della liturgia cattolica.

PARTE QUINTA - IL CERIMONIALE DEI VESCOVI E IL RITUALE

Prima degli Ordines Romani. - Le cerimonie sono degli atti esterni di pietà; esse consistono in atteggiamenti, in movimenti e in azioni. La religione mosaica ne presentava moltissime. La Chiesa cristiana ne conservò alcune, ed altre creò ex novo. Esse furono dapprima sparse nei diversi libri liturgici, e in seguito ordinate su libri appositi detti *Ordines* (VI sec.) e Cerimoniali (XIV sec.).

Senza parlare della messa e dell'ufficio, troviamo delle regole concernenti la forma delle chiese, il posto dei vescovi, dei ministri e dei fedeli, la distinzione degli ordini, nella *Didascalia* (III sec.), nelle « *Costituzioni apostoliche* » (IV sec.), nel « *Testamento del Signore* ». L'amministrazione dei sacramenti è descritta con particolari più o meno circostanziati dagli Apologisti e dai Santi Padri. San Gerolamo, Sant'Agostino, San Leone sono, a questo riguardo, particolarmente ricchi di notizie. Sant'Ambrogio in qualche punto fa notare che le usanze locali si accordano felicemente alla consuetudine generale. Una lettera di San Gregorio a Sant'Agostino di Cantorbery sta a testimoniare la giusta libertà delle Chiese su questo punto.

I più antichi « Ordines Romani ». - Le cerimonie romane lungo circa un millennio (VI-XV sec.) sono conservate nei quindici « *Ordines Romani* » pubblicati dal Mabillon e riprodotti dal Migne nell'appendice alle opere di San Gregorio. Si possono dividere in due gruppi, differenti di data e d'importanza: i primi nove da una parte, i sei ultimi dall'altra.

Nel primo gruppo, sei si riferiscono alla messa, tre al battesimo e all'ordinazione. L'*Ordo primus* è conservato in un manoscritto di San Gallo, del IX secolo... La parte più antica (nn. 1-21) sarebbe stata redatta da Papa Stefano III (768-772) su di un testo del VI sec. Descrive le cerimonie della messa papale. Si tratta della messa stazionale, cioè d'una messa celebrata solennemente dal Papa, in una chiesa designata in precedenza, alla presenza dei fedeli di tutte le regioni di Roma. « Io sono talmente afflitto dalla gotta — scrive San Gregorio al Patriarca di Alessandria, — che nei giorni delle festività posso a mala pena reggermi in piedi *per tre ore* per celebrare la messa ». La seconda parte dell'*Ordo*

primus riguarda le cerimonie pasquali; usanze straniere si mescolano al puro uso romano. Questa sezione non rimonta più in là del sec. IX. La parte prima è la più antica, e, secondo l'opinione del Grisar, rappresenta sostanzialmente il rito della messa al tempo di San Gregorio Magno, sebbene si trovi qualche particolarità certamente a lui posteriore.

L'*Ordo II* è una recensione gallicana del precedente. Gli *Ordines III e IV* non aggiungono nulla di notevole. Gli *Ordines V e VI* descrivono la messa di un vescovo che supplisce il Papa. L'*Ordo VII* risale all'epoca di Carlomagno; esso ha subìto dei ritocchi gallicani, e si accosta al Sacramentario gelasiano. Quando tratta del battesimo, accenna ai sette scrutini, cui erano sottoposti i catecumeni. Lo si trova quasi integralmente riportato in un'istruzione di Jessé, vescovo di Amiens (812). Gli *Ordines VIII e IX* espongono le cerimonie delle ordinazioni, compresi gli ordini minori e l'episcopato; nell'*ultimo* l'incoronazione del Pontefice.

Gli ultimi « Ordines Romani ». - Il secondo gruppo degli *Ordines* è più recente e meno importante; esso non è più costituito da opere anonime (forse vi è una sola eccezione). Gli *Ordines X, XI, XII* contengono una miscellanea di cerimonie diverse, poste secondo l'ordine dell'anno liturgico. L'*Ordo X* è una specie di rituale, con l'aggiunta delle cerimonie del giovedì, venerdì e sabato santi. « Vi si trova, — fa notare dom Baudot — la triplice immersione per il battesimo, le regole per la penitenza pubblica, la formula della assoluzione nel tempo che precede l'epoca scolastica, l'unzione degli infermi amministrata prima del viatico, la comunione degli ammalati con un'ostia intinta nel vino, la cenere e il cilicio per i moribondi: tutte pratiche d'una rispettabile antichità » (X-XIII sec.). L'*Ordo XI*, o cerimoniale del canonico Benedetto, cantore della Basilica romana di San Pietro, composto intorno al 1140, dà le regole per la messa e per l'ufficio, per tutto l'anno. Fra le altre pratiche ricordate, notiamo la confezione degli *Agnus Dei* al sabato santo, la cena dell'agnello pasquale. Il libro non potè essere utilizzato, in seguito all'esilio dei Papi. Dopo il loro ritorno fu necessario restaurare l'antico cerimoniale. L'*Ordo XII* è attribuito a Cencio de' Savelli, e dedicato ad Onorio III (1216-1227). Conoscitore dell'antichità cristiana, l'autore parla delle donazioni fatte al clero, descrive l'elezione e l'assunzione al trono del Papa, l'incoronazione d'un imperatore.

I tre ultimi *Ordines* riguardano un'epoca nuova nel cerimoniale. Essi sono più che altro raccolte di consuetudini pontificali. L'*Ordo XIII*, redatto a Lione e pubblicato nel 1275 per ordine di Gregorio X, tratta soprattutto dell'elezione, dell'ordinazione, della consacrazione e dell'incoronazione del Papa. L'*Ordo XIV* ha per autore il cardinale Giacomo Cajetano, nipote di Bonifacio VIII e cerimoniere pontificio per cinquant'anni (1300-1350). In esso è evidente la tendenza francescana, intesa a semplificare la liturgia; notevole soprattutto l'ultima parte, relativa ai concistori, ai concilii, alle incoronazioni dei re, alla canonizzazione dei Santi e alla creazione dei cardinali. Infine, l'*Ordo XV* è una specie di diario, in cui un certo Amelio († 1389), successivamente sacrestano, penitenziere e bibliotecario pontificio, poi vescovo, arcivescovo e patriarca, ha notato giorno per giorno le particolarità della liturgia papale, le usanze che accompagnano la malattia, la morte ed i funerali del Sommo Pontefice, e l'ordine dei conclavi. Siamo così giunti all'epoca moderna. Tra gli *Ordines non romani,* i prin-

cipali sono l'*Ordo* di Milano (XII sec.), il *Liber Ordinum* mozarabico (VII-XI sec.), gli *Ordines* di Reims, di Laon, di Bayeux. L'Andrieu nella sua opera ormai classica intorno agli *Ordines* (*Les Ordines romains du haut mojen âge*, I, *Les manuscrits, Louvain,* 1933), ne conta una cinquantina circa fra quelli compilati fra il VII-X secolo. La sua raccolta *in corso di pubblicazione,* sarà molto più ricca di quella fatta dal Mabillon. Egli li distribuisce in 10 sezioni diverse. Ne diamo l'elenco:

Sex. I - Ord. I-X - Messa papale ed episcopale. Il I è il celebre ORDO I di Mabillon.

Sez. II - Ord. XI - Rituale del battesimo.

Sez. III - Ord. XII-XIV - Santi e letture liturgiche.

Sez. IV - Ord. XV-XIX - Ordinazioni monastiche.

Sez. V - Ord. XX-XXXIII - Funzioni liturgiche dell'anno (processione della Purificazione, Litanie maggiori, Quaresima, Settimana santa, Settimana di Pasqua).

Sez. VI - Ord. XXXIV-XL - Ordinazioni.

Sez. VII - Ord. XLI-XLIV - Dedicazione delle Chiese.

Sez. VIII - Ord. XLV-XLVIII - Incoronazione degli imperatori.

Sez. IX - Ord. XLIX - *Ordo qualiter agatur in obsequium defunctorum.*

Sez. X - Ord. L - *Ordo romanus antiquus* (ed. Hittorp), anello di congiunzione fra gli *Ordines* e i Pontificali del medioevo.

Il cerimoniale romano ed il rituale. - Alla fine del secolo XV, un vescovo di Pienza, Agostino Patrizi, soprannominato Piccolomini, volle codificare il cerimoniale romano, assicurarne l'equilibrio, stabilendo un *Libro delle cerimonie pontificali*. Egli ebbe, pare, ad urtarsi con i cerimonieri, e l'opera sua non comparve. Vent'anni più tardi, essa fu ripresa da Cristoforo Marcel, arcivescovo di Corfù, che la dedicò a Leone X e la pubblicò a Venezia sotto il titolo di *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum Caeremoniarum Sanctae Romanae Ecclesiae libri tres* (1516).

Successe il finimondo. Il maestro delle cerimonie pontificie, Paride de Crassis denunziò violentemente la pubblicazione ed il suo autore, ma non giunse a smuovere i cardinali. Il libro fu conservato, ebbe numerose ristampe, fino all'edizione definitiva del Catalani del 1750. Il primo libro tratta delle funzioni extraliturgiche come l'elezione e la consacrazione del Sommo Pontefice, l'incoronazione di un imperatore, la canonizzazione dei Santi, la creazione dei cardinali; il secondo descrive la messa e le diverse ore dell'ufficio, durante l'anno ecclesiastico; il terzo espone le regole generali delle cerimonie. La pubblicazione del Catalani divenne il cerimoniale ufficiale della Chiesa romana. Le *Ephemerides liturgicae* dal 1907 pubblicano una spiegazione assai particolareggiata delle cerimonie; ma da parecchi anni questa rivista, pur continuando a tenere informati i lettori intorno alle cerimonie ed alle rubriche, di cui però ricerca sempre le ragioni storiche e pastorali, è diventata una rivista di alta cultura liturgica a carattere internazionale.

Un ultimo *Ordo Romanus*, composto dai tre cerimonieri pontifici Patrizi,

Burchardo ed il bollente De Crassis, è la fonte principale del *Cerimoniale dei vescovi,* promulgato da Clemente VIII (1600), riveduto e completato da Innocenzo X (1650), da Benedetto XIV (1752), il quale vi aggiunse una terza parte, e infine da Leone XIII nel 1902. « La raccomandazione di trattarsi con vicendevole rispetto, indirizzata dall'Apostolo a tutti i fedeli, — scrive Benedetto XIV — dev'essere soprattutto osservata dai vescovi e dai prelati nelle loro funzioni tanto civili quanto religiose ». Il *Cerimoniale dei vescovi,* a differenza del pontificale, non contiene propriamente i riti, ma solo le regole necessarie per compierli esattamente, specie nelle cattedrali e nelle collegiate. Dei tre libri che lo compongono, il primo informa il vescovo sulla sua elezione, i suoi paramenti, le sue funzioni, sui concilii provinciali e sui sinodi diocesani, sul modo di comportarsi dei diversi ministri nelle funzioni; il secondo espone la pratica degli uffici solenni durante il corso dell'anno; e il terzo descrive il ricevimento delle autorità civili. Il *Cerimoniale dei vescovi* è il complemento del Pontificale, perchè dà le linee generali del quadro rituale, in cui debbono svolgersi le funzioni delle cattedrali e delle collegiate.

Il *Rituale* è, come il Cerimoniale dei Vescovi, un estratto del cerimoniale romano, ma fatto ad uso dei parroci e dei semplici sacerdoti. Il Rituale è succeduto al *Sacerdotale* o *Liber sacerdotalis,* composto dal domenicano Alberto Castellani (1567). Esso fonde insieme parecchie raccolte anteriori, i cui titoli indicano chiaramente il loro contenuto: il *baptisterium,* il *liber poenitentialis,* il *liber processionalis* ed i *Rituales libri,* propri di ciascuna chiesa. Queste diverse compilazioni sono facilmente visibili anche nel nostro odierno Rituale.

Il Pontefice che pensò di compilare una raccolta ufficiale dei riti sacramentali fu Paolo V. L'opera uscì nel 1614 col titolo RITUALE ROMANUM e venne accompagnata da un Breve del Papa, dove si spiegava che i compilatori si erano valsi in modo particolare del *Rituale* del Card. Santorio (1584). Il Rituale. romano però non fu reso obbligatorio per la Chiesa universale, onde risparmiare certe notevoli differenze regionali, la cui soppressione poteva suscitare turbamento nei fedeli.

Fu però caldamente raccomandato, e gradualmente si impose da se stesso per la sua bontà, attraverso le successive edizioni, che furono fatte da Benedetto XIV (1752), da Pio IX (1872), da Leone XIII (1884), da S. Pio X (1914), sempre con nuove aggiunte e modifiche, sino all'edizione tipica fatta da Pio XI nel 1925. A questa si aggiunse nel 1952, una seconda edizione tipica fatta da Pio XII, nella quale si fa uso dei salmi secondo la nuova traduzione, approvata dallo stesso Pontefice nel 1945, e si dà a tutto il libro una nuova distribuzione più razionale e più pratica.

Il nuovo Rituale risulta attualmente così diviso:

Una prima parte contiene il modo di amministrare i singoli sacramenti e le esequie. Una seconda parte presenta le moltissime benedizioni che il sacerdote o il vescovo può dare. Una terza parte tratta delle processioni, delle Litanie e degli esorcismi. Segue infine un'appendice contenente alcuni inni, una speciale benedizione per i coniugi che celebrano le nozze d'argento e d'oro, alcune benedizioni approvate per taluni luoghi, ed infine le norme intorno ai libri parrocchiali.

Conclusione: I libri liturgici ed il significato spirituale delle cerimonie. - Nel breve introduttivo al rituale, Benedetto XIV ha ricordato l'incredibile zelo che i romani pontefici hanno messo nel regolare i libri della Liturgia cattolica. Perchè in verità non sono queste delle vane osservanze. Nella Chiesa è dottrina tradizionale che le cerimonie liturgiche hanno un significato spirituale. Già San Paolo vede rappresentata nel battesimo la morte dell'uomo vecchio al peccato, e la risurrezione del nuovo, insieme con Cristo. Papa Innocenzo III scrive: « La celebrazione della santa Messa è stata regolata con tanta oculatezza e con un'attenzione tale, che i riti rappresentano ciò che è stato fatto dal Cristo stesso e ciò che è stato compiuto sulla sua persona adorabile; dal giorno in cui egli discese sulla terra fino al giorno della sua ascensione al cielo, tutti gli avvenimenti della sua vita qui si riproducono in un modo ammirevole sia mediante le parole che mediante i segni... Tutto nasconde misteri veramente divini; sotto ogni cerimonia celasi una celeste dolcezza, che può essere scorta solo da un attento osservatore, capace di suggere il miele dalla roccia e l'olio che scaturisce dalla più dura pietra ».

Questo principio del simbolismo fu spinto sino alle ultime conseguenze dai liturgisti del medioevo. Amalario, Ivo di Chartres, Ruperto, Giovanni Beleth, si sono distinti in questa esegesi. Ma la Somma del simbolismo liturgico è il *Rationale divinorum officiorum* di Durando di Mende (1286). Su questa via era facile l'eccesso. Una reazione violenta si produsse nei tempi classici. I liturgisti, come Duranti, si sforzarono di mettere in rapporto le cerimonie della Chiesa con la loro origine storica. Un tesoriere di Cluny, Claudio De Vert, andò più oltre. Se si deve credere alla sua *Spiegazione semplice, letterale e storica delle cerimonie della Chiesa* (1706) i nostri usi liturgici hanno tutti la loro ragione in una necessità pratica: si accesero i ceri per rischiarare le catacombe, si bruciò l'incenso per cacciare i cattivi odori... E tutto il resto è letteratura. Contro questo naturalismo liturgico insorsero prima l'abate Languet, futuro vescovo di Soisson, col suo trattato *Du veritable esprit de l'Eglise dans l'usage des céremonies* (1715) e il P. Lebrun, oratoriano, nella sua *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et cérémonies de la messe* (1716-1726). Senza dubbio alcune cerimonie debbono la loro origine a necessità contingenti; ma, un gran numero, non hanno altra ragione che il simbolismo; e c'è di più: la Chiesa ha attribuito un significato spirituale a cerimonie originariamente del tutto utilitarie. Tale è stata d'altronde la pratica di tutte le religioni. Idee analoghe venivano, nello stesso tempo, formulate dal beato Tomasi († 1713). Tuttavia, egli metteva in guardia contro una sconsiderata ricerca dei significati nascosti, sapientemente ricordando che « molti riti non sono stati istituiti per aver un particolare significato », ma che « essi hanno per scopo di assicurare il buon ordine e il decoro della religione ». Comodità, convenienza, simbolismo o semplice decoro: in questo non esiste già una buona ragione? E che si desidera di più? Del resto il concilio di Trento aveva detto qualcosa di simile, a riguardo della messa (Vedi capo XII, Il Cerimoniale liturgico).

BIBLIOGRAFIA. — 1. - *Opere generali*: D.A.C.L. articoli *Antiphonaire, Evangeliaires, Gallicane (Liturgie), Gélasien, Grégorien, Hymnes, Léonien, Liber comicus, Missel*, ecc. - Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 5ª edizione, 1920. - D. Cabrol, *Les*

origines liturgiques, Paris, 1906. - BATIFFOL, *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne* Paris, 1919.

2. - *Opere speciali*: J. BAUDOT, *Le Breviaire romain; Le missel romain* (2 vol.); *L'Antiphonnaire; Le Cérémonial; Le Martyrologe; Les lectionnaires; Himnes latines et Himnaires; Les Evangéliaires; Le Pontifical* (tutti volumi della serie *Liturgie* nella collezione *Science et Réligion*); *Le Bréviaire,* Paris, 1929. - BATIFFOL, *Histoire du Bréviaire romain,* Paris, 3ª ediz. 1911. - S. BAUMER, *Histoire du Bréviaire* (trad. di Biron) 2 vol., 1905. - V. LEROQUAIS, *Les Bréviaires manuscrits des bibliothéques de France.* - M. RIGHETTI, *Storia liturgica,* Il Breviario, vol. II, ediz. 2ª, 1955, pag. 469-715. - M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge,* Roma, 1938-1941, 3 vol. e uno di Indici. - P. DE PUNIET, *Le Pontifical Romain, Histoire et commentaire,* Louvain, 1930, 2 vol. - V. LEROQUAIS, *Les Pontificaux manuscrits de Bibl. publiques de France,* Paris, 1937, 3 vol. - NABUCO, *Pontificalis Romani expositio juridico-practica,* Roma, 1945, 3 vol. - D. H. QUINTIN, *Les Martyrologes historiques du moyen-âge,* Paris, 1908. - M. RIGHETTI, *I libri liturgici moderni* in *Storia liturgica,* vol. I, ediz. 2ª, pag. 275-296.

XIV
IL CANTO GREGORIANO

« Il canto gregoriano, dice il *Motu proprio di Pio X* del 22 novembre 1903, è il canto proprio della Chiesa romana, il solo che ha ereditato dagli antichi padri, canto che ha conservato gelosamente durante i secoli nelle sue regole liturgiche e che propone ai fedeli come esclusivamente suo, prescrivendolo esclusivamente in certe parti della liturgia, canto che gli studi più recenti hanno felicemente restituito alla sua integrità e purezza ».

Studieremo innanzitutto la sua storia, poi daremo alcune regole per la sua buona esecuzione.

PARTE PRIMA - STORIA DEL CANTO GREGORIANO

CAPITOLO PRIMO. - ORIGINI DEL CANTO ECCLESIASTICO

Si ignora quasi completamente quando sia incominciato il canto gregoriano. E' certo che i primi cristiani cantavano. Ne hanno ricevuto l'esempio dal Signore nell'ultima Cena; San Paolo nelle sue lettere, li esorta a cantare, e un pagano, Plinio il Giovane, ne fa testimonianza nella sua celebre lettera a Traiano con queste parole: « *Quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem.* Si radunano in giorni fissi prima dell'aurora per cantare le lodi al Cristo, che essi considerano come loro Dio ».

Le origini del canto gregoriano. - E' necessario cercare l'origine del canto gregoriano prima di tutto nell'arte ebraica e poi nell'arte greco-romana.

Nell'arte ebraica innanzitutto, ed è logico. I primi cristiani erano dei giudei convertiti, e continuavano, come affermano gli *Atti*, ad assistere alle riunioni del tempio. Si può pensare che essi, nelle loro assemblee cristiane abbiano cantato dei salmi su arie differenti da quelle usate nelle riunioni giudaiche? Inoltre questi salmi, come tutta la Bibbia, erano, di diritto divino, l'eredità che la sinagoga lasciava alla Chiesa. Perchè questa avrebbe accettato i testi sacri e rigettato le melodie che li accompagnavano? E poi ancora, la liturgia cristiana

era la continuazione della liturgia ebraica e ne conservava le forme. Per quale ragione il canto avrebbe dovuto fare eccezione? Per tutte queste ragioni bisogna vedere nelle melodie giudaiche contemporanee degli Apostoli le prime melodie cristiane.

Sarebbe difficile e temerario dire altrettanto delle melodie greco-romane che la chiesa incontrerà diffondendosi nell'impero. Fino al presente il paragone di certi frammenti di esse con melodie gregoriane ha rivelato qualche tratto di rassomiglianza, mai l'identità.

Certamente l'arte gregoriana deve all'arte greco-romana il sistema musicale, tonalità e ritmo. Come la nostra musica moderna, la tonalità antica comprendeva tre generi: il diatonico, il cromatico e l'enarmonico. La Chiesa scelse il primo la cui nobiltà meglio serviva al suo scopo. Parleremo della tonalità e del ritmo quando si esporranno le regole della esecuzione del canto.

L'azione della Chiesa all'origine del canto gregoriano. - Se è chiaro che la Chiesa ha ricevuto dall'antichità il suo sistema musicale, è non meno chiaro che le melodie liturgiche sono nel loro insieme opera sua. E' la Chiesa che le ha composte, e solo essa era capace di farlo in modo degno, perchè essa sola conosce gli accenti e l'espressione che convengono alla sua preghiera.

La Chiesa si mise all'opera subito dopo la vittoria sul paganesimo. La libertà, che ne seguì, le permise di edificare dei nuovi templi o di occupare quelli concessi dagli imperatori. Le condizioni erano molto cambiate. Mentre fino allora la liturgia era vissuta in qualche modo chiusa e soffocata nello stretto spazio delle catacombe o delle case private, nei nuovi ed ampi edifici poteva respirare e svilupparsi liberamente.

Una prova fra tante che la celebrazione della liturgia nel vasto recinto determinò naturalmente lo sviluppo delle cerimonie e del canto, è data proprio dalla santa Messa. Tre parti furono composte per accompagnare tre processioni prima impossibili: l'*introito* (entrata) per accompagnare la processione del pontefice e del suo clero dalla sacrestia all'altare; l'*offertorio* per accompagnare la processione dei fedeli, che portavano all'altare le loro offerte; il *communio* per accompagnare di nuovo i fedeli all'altare a riprendere la loro offerta diventata, nella consacrazione, il Corpo di Cristo. Non si può fissare la data di composizione di queste parti. Delle due prime si sa solamente che l'*introito* esisteva già sotto il papa Celestino I († 432) e che l'*offertorio* era in uso in Africa al tempo di S. Agostino († 430).

Dato che la liturgia è la lode pubblica e solenne che la Chiesa rende ufficialmente a Dio in nome dell'umanità intera, toccava ai pontefici dirigerne la formazione e lo sviluppo.

Essi ebbero quindi una parte più o meno diretta alla organizzazione e alla composizione del canto. Fra quelli di cui la storia ci ha tramandato il nome, il più celebre è S. Gregorio Magno.

CAPITOLO SECONDO. - L'OPERA DI SAN GREGORIO

La preparazione. - S. Gregorio saliva al trono pontificio nel 590, ottimamente preparato all'opera liturgico-musicale che stava per iniziare.

Preparato:

Dalla sua educazione. - Nato a Roma verso il 540 da parenti patrizi, ricevette una educazione confacente alla sua nobiltà. La musica ne fece certamente parte.

Dalla vocazione monastica. - Monaco del monastero che egli aveva fondato nella sua casa sul Monte Celio, vi apprese la teoria e la pratica dei canti liturgici e ne divenne maestro. Lo si può dedurre dalle sue attitudini musicali e dallo zelo che usò per l'*Opus Dei,* conforme alle raccomandazioni di San Benedetto: «*Nihil operi Dei praeponatur*» che nulla sia preferito all'*Opus Dei*.

Dalla dignità abbaziale. - Divenuto abate di questo monastero, uno dei suoi compiti principali, secondo la regola di San Benedetto, era di organizzare e presiedere la liturgia. Quasi inconsciamente egli andava così preparandosi alla riforma, che più tardi doveva estendere a tutta la Chiesa, perfezionando nel suo monastero lo stile e la interpretazione delle melodie liturgiche.

Dal suo genio musicale. - Lo possedeva infatti in grado eminente, come ne fa fede la sua opera.

In che cosa consiste l'opera di San Gregorio. - L'opera musicale di San Gregorio Magno è infatti frutto di un grande genio. Consiste non tanto nella composizione, quanto nella raccolta, riforma e perfezionamento dei canti che trovò in uso: ciò che egli fece con il metodo e la concisione proprii del genio romano. Eliminò il superfluo, corresse ciò che era difettoso, armonizzò ciò che era discorde, equilibrò ciò che era sproporzionato, dando l'impronta di una unità perfetta alle melodie romane, di qualunque genere esse fossero... Riuscivano differenti nello stile, ma l'arte era unica. Ed oggi ancora, con l'unità, ha conservato la giovinezza, la freschezza e la spiritualità, che la caratterizzano.

Non era sufficiente purificare, completare e riunire in una raccolta le melodie ecclesiastiche; bisognava assicurarne una esecuzione conveniente con voci scelte e ben educate. Per questo San Gregorio fondò la *Schola cantorum* dotandola con grande larghezza. I fanciulli costituivano la parte più numerosa e più interessante. Le loro voci angeliche, pure come le loro anime, hanno sempre avuto la preferenza della Chiesa. La *Schola cantorum* divenne un semenzaio di maestri, tra i quali si contano parecchi Papi. Per molto tempo essa conservò il ricordo, lo spirito e le tradizioni del suo fondatore. Alla fine del secolo IX questa *Schola* faceva vedere con fierezza il letto di San Gregorio, la bacchetta con la quale egli dirigeva i fanciulli o li minacciava, e il suo *Antifonario* autentico. Si può rimpiangere la perdita di queste preziose reliquie. Ma la perdita sarebbe stata ben più grave se il tesoro melodico e ritmico, contenuto nel suo Antifonario, fosse scomparso con lui. Invece la *Schola* ha salvato questo tesoro grazie ai maestri, che, inviati a più riprese in diverse parti d'Europa, hanno tutti insegnato in modo uniforme il canto gregoriano.

Ne è una testimonianza indiscutibile la mirabile concordia riscontrabile tra i più antichi manoscritti.

L'opera di San Gregorio e la critica moderna. - L'autenticità della tradizione gregoriana, rimessa in dubbio sulla fine del secolo scorso, dal musicista Gevaert, fu, proprio in questa occasione, così sapientemente difesa, così solida-

mente stabilita, con prove di critica esterna ed interna, che sarebbe oggi per lo meno temerario dubitarne. Per limitarci alle prove di critica interna, ecco le conclusioni a cui è giunto J. Combarieu:

« La melodia gregoriana può essere considerata come contemporanea del procedimento letterario (il *cursus*), secondo il quale è stata costruita, quindi anteriore alla metà del secolo VII; e siccome il Papa San Gregorio regnò precisamente fino all'inizio di questo secolo, la Chiesa può trovare qui una nuova conferma alla sua credenza tradizionale.

Questo ragionamento è semplicissimo; la difficoltà consisteva nello stabilire e nel mettere fuori contestazione i fatti, su cui esso poggia. I benedettini vi sono riusciti. Essi hanno suffragato ciascuna delle proposizioni che precedono con un cumulo di prove sperimentali, capaci di soddisfare lo spirito più esigente. Questa dissertazione può paragonarsi, per l'argomentazione, a quelle fortezze costruite sulla roccia, con mura di tre metri di spessore e con fondamenta gettate secondo una tecnica sapiente. Proprio per questo lavoro solido e decisivo, che invano si cercherebbe di intaccare in qualche punto, perchè tutti i punti sono sostenuti da un gran numero di prove, il nome del Papa San Gregorio continua a dominare lo studio della musica religiosa ». (Citata dalla *Paleographie musicale*, t. IV, p. 203). Una buona sintesi degli argomenti di critica esterna e interna, che rendono espressamente probabile l'autenticità gregoriana dell'Antifonario, si può leggere in Righetti - Storia liturgica, vol. I, p. 552 segg., Milano, 2ª ed. 1950.

CAPITOLO TERZO. - SVILUPPO E DECADENZA DEL CANTO GREGORIANO

Sviluppo del canto ecclesiastico dopo San Gregorio. - L'opera musicale di San Gregorio segna l'apogeo del canto liturgico, ma non il suo punto d'arrivo. Dopo di lui, come già prima di lui, la liturgia ha continuato il suo sviluppo, sempre sotto l'occhio vigile dei papi, sovente sotto il loro impulso, e il canto l'ha seguita. Alcune domeniche ancora vacanti, come le domeniche che seguono le Quattro Tempora, perchè l'ufficio si prolungava per buona parte della notte del sabato, vennero aggiunte; così pure erano vacanti i giovedì di quaresima, che furono istituiti da Gregorio II (725-731); inoltre vennero in seguito istituite nuove feste. Per queste domeniche, ferie e feste, bisognava comporre una messa e un ufficio proprio.

E' questo il periodo post-gregoriano della composizione. Ha inizio nel 607 con la dedicazione del Pantheon in onore della Vergine e dei Martiri, fatta dal papa Bonifacio IV (608-615) e termina con la festa del *Corpus Domini* celebrata per la prima volta nel 1246 ed estesa alla Chiesa universale da Urbano IV (1261-1265).

Non è necessario dire che tutte le composizioni di questo periodo siano composizioni originali. Qualcuna fu presa, testo e canto, dal repertorio gregoriano strettamente detto, come le composizioni del proprio delle messe del giovedì di quaresima; altre risultano dall'adattamento più o meno felice del medesimo repertorio, come il proprio della santa messa della Santissima Trinità

e la messa del Santissimo Sacramento; altre infine furono appositamente composte, come i canti del proprio della messa della Dedicazione. Quantunque questa messa non sia stata composta che tre anni dopo la morte di San Gregorio, vi si nota già una leggera differenza nello stile. Questa differenza andrà gradatamente accentuandosi.

Per rendersi conto del cammino percorso tra San Gregorio e San Tommaso d'Aquino, basta paragonare le antifone dell'Avvento con quelle del *Corpus Domini;* le prime sono spontanee, graziose e leggere; le seconde elaborate, maestose e un po' massiccie. Tra le composizioni post-gregoriane, si trovano tuttavia dei veri capolavori di ottimo stile. Per esempio si veda l'*alleluja* e il *communio* della festa di Ognissanti. Il *Kyriale* stesso, composto per il popolo, contiene dei veri capolavori. Citiamo fra gli altri i numeri IV e XI. Questi due ordinari della messa sono veramente belli.

Decadenza del canto gregoriano. - Dopo il periodo di formazione, di sviluppo e di splendore, venne anche per l'arte musicale liturgica il periodo di decadenza, di oscuramento e di oblio.

La decadenza cominciò dal ritmo, e, prima che essa si noti nella storia, se ne trovano i primi sintomi nei manoscritti. I copisti cominciarono a tralasciare poco alla volta i segni ritmici; in seguito questi vennero trascurati completamente nella notazione sulle righe, la quale si interessa solo degli intervalli; ed infine, nel secolo XII, con la notazione proporzionale si diede un valore arbitrario di durata alle diverse forme di note.

Quando dalla scrittura la negligenza del ritmo passò nella esecuzione, il canto gregoriano si poteva considerare perduto. Le sue melodie non erano più che un corpo senz'anima; esse dovevano a loro volta soccombere, come difatti avvenne. Incomprensibili e sfigurate sotto il travestimento delle grosse note quadrate, dalla esecuzione ineguale e pesante, i melismi lunghi e graziosi, sembrarono senza bellezza, insopportabili, e si pensò di amputarli e alleggerirli di molte note.

La mutilazione delle melodie fu così decretata. Tentata per la prima volta sotto Gregorio XIII; impedita per allora da un musico spagnolo, Don Fernando de las Ynfantas, che fece intervenire il suo re Filippo II, fu realizzata sotto Paolo V, in seguito agli sforzi persistenti e interessati di Raimondi, direttore della Tipografia Medici. Il primo volume di questo canto piano, che si affermava riformato, apparve nel 1614 e il secondo l'anno seguente. Lo splendido corpo delle melodie gregoriane era diventato uno scheletro. Impoverito per la perdita di numerose note, era sfigurato da quelle che, seguendo lo spirito del tempo, erano state accumulate sull'accento.

La nuova edizione del canto fermo, chiamata *medicea*, dal nome della stamperia da cui usciva, non potè imporsi. Le chiese conservarono i loro libri e gli ordini religiosi il loro canto tradizionale. Ebbe un po' di gloria soltanto nella nostra epoca, quando, ristampata da Pustet di Ratisbona, ebbe a godere per 30 anni di un privilegio concesso dalla Santa Sede all'Editore.

Ma ormai il movimento di questa sedicente riforma era lanciato e sarebbe continuato. Ben presto, un po' ovunque in Europa, apparvero delle edizioni simili a quella di Valfray, stampata a Lione nel 1669, e quella di Nivers, che apparve a Parigi nel 1697 presso Cristoforo Ballard.

La restaurazione gregoriana era riservata al nostro secolo, alla Francia ed all'Abbazia di Solesmes: al nostro secolo, che vi era meglio preparato, alla Francia, che per il suo attaccamento riconosciuto al canto gregoriano ne era particolarmente degna, ed all'abbazia di Solesmes che doveva condurla a termine.

CAPITOLO QUARTO. - IL RINNOVAMENTO GREGORIANO

Il ritorno ai manoscritti. - Il secolo XIX, più accorto dei secoli precedenti, comprese che il rinnovamento gregoriano non poteva farsi se non con lo studio dei manoscritti.

Questi si dividono in numerose famiglie che possiamo ridurre a tre. I più antichi sono in notazione ad accenti combinati. Questi accenti sono semplicemente gli accenti grammaticali. Fu un figlio della Fiandra francese, E. de Coussemaker, che, nella metà del secolo scorso, ne fece la scoperta dopo le lunghe e inutili ricerche di Fétis e Th. Nisard. Si può indovinare l'impressione che questa scoperta produsse nel mondo degli studiosi e l'uso che dovevano farne gli studi gregoriani seguenti: per scrivere il canto, gli antichi compositori si servirono di segni come i grammatici usavano dei segni per esprimere la melodia del linguaggio. Niente di più naturale poichè la musica era contenuta in germe nella parola. Nel canto, come nella parola, l'accento acuto indicava una elevazione della voce e l'accento grave un abbassamento.

Per quanto naturale e ingegnosa, questa notazione aveva un grave inconveniente: quello di non dare importanza agli intervalli. Molto presto i compositori se ne accorsero e si sforzarono di rimediarvi. A poco a poco comparve l'annotazione con punti sovrapposti. E' questa la seconda classe di manoscritti. L'annotazione aquitana, così chiamata perchè si diffuse in tutto il sud-est della Francia, segna l'ultimo progresso dell'annotazione a punti sovrapposti.

Gli annotatori però non ne erano ancora soddisfatti. Volendo sopprimere ogni incertezza nella lettura degli intervalli, concepirono l'idea di porre i segni neumatici attorno a una linea che portava la nota, da cui prese il nome. In seguito si aggiunse una seconda, una terza e una quarta riga: il rigo era creato. Il primo documento scritto in questo modo è l'antifonario offerto al papa Giovanni XIX da Guido d'Arezzo. I manoscritti con questa annotazione, costituiscono la terza classe. L'evoluzione della scrittura musicale propria del canto gregoriano era terminata.

L'evoluzione lenta e progressiva della scrittura musicale doveva segnare la provvidenziale salvezza delle melodie liturgiche. Queste potevano forse subire un'eclissi, ma non perire. I manoscritti erano copiati gli uni dagli altri, ed essendo, gli ultimi, la traduzione dei primi, dal loro studio comparato, sarebbe uscito un giorno il rinnovamento gregoriano.

Un tentativo imperfetto: l'edizione remo-cambresiana. - Il primo serio tentativo di rinnovazione gregoriana compiuto sui manoscritti fu fatta in Francia. Si tratta dell'edizione remo-cambresiana intrapresa per iniziativa dei Cardinali Gousset e Giraud, arcivescovi, il primo di Reims e il secondo di

Cambrai, che di comune accordo nominarono una commissione incaricata di realizzarla. Nel 1851 apparve il Graduale e poco dopo l'Antifonario. Per il Graduale ci si era serviti soprattutto del celebre codice bilingue (XI secolo), scoperto poco prima da Danjou (18 dicembre 1847) nella biblioteca della scuola di medicina di Montpellier. La sua doppia annotazione, neumatica e alfabetica, ne aveva reso facile l'utilizzazione. Per l'Antifonario si fece uso di manoscritti che non risalgono oltre il XIII secolo.

La commissione remo-cambresiana non poteva fare di più. Avrebbe già fatto molto, se si fosse limitata semplicemente e puramente a riprodurre dei manoscritti. Invece, essa alleggerì le penultime sillabe brevi a tutto vantaggio dell'accento tonico e diede alle varie forme di nota una espressione di durata, che deformava il ritmo tradizionale. Malgrado queste gravi imperfezioni la cui responsabilità ricade piuttosto sull'epoca che sugli autori della riforma, l'edizione remo-cambresiana era di molto superiore a quelle che la precedettero e alle contemporanee. Il grande rinnovatore dell'abbazia di Solesmes, Dom Gueranger, ne riconosceva i pregi e l'adottò per il suo monastero, attendendo che i suoi monaci avessero portato a buon fine l'opera che la Commissione remo-cambresiana aveva incominciato.

Primi lavori di Solesmes. - Infatti Dom Gueranger stava per lanciare i suoi monaci al lavoro, senza proporsi delle mire troppo ambiziose. In mezzo a tante edizioni di canto piano, imperfette per un lato o per l'altro, chiese ad essi semplicemente di preparare, per il loro uso, fondandosi sui migliori e più antichi manoscritti, una edizione che fosse l'eco più fedele possibile della tradizione. Fu questo il punto di partenza della riforma del canto gregoriano. Dom Gueranger, che era già stato il rinnovatore delle liturgia romana in Francia, doveva essere, attraverso i suoi figli, ai quali aveva indicata la via, anche il rinnovatore del canto romano per tutta la Chiesa.

Dom Paul Jausions, originario della diocesi di Rennes e professo di Solesmes dal 29 settembre 1856, fu il pioniere della riforma del canto gregoriano. Si mise al lavoro con slancio ed energia. Visitò le biblioteche di Parigi, di Mans e di Angers. Abilissimo calligrafo, eseguì ammirevoli copie dei manoscritti, curando inoltre lo studio dei teorici del Medioevo. Sfortunatamente le forze lo tradirono molto presto. Dom Jausions morì il 9 settembre 1870 all'età di 36 anni.

Dom Pothier. - Mentre egli era ancora in piena attività, la Provvidenza che vegliava sull'opera incominciata, gli aveva dato un degno collaboratore, colui il cui nome doveva dominare la storia del rinnovamento gregoriano. Giovane sacerdote della diocesi di San Dié, a 23 anni, all'indomani della sua ordinazione, l'abate Giuseppe Pothier entrava a Solesmes, prendeva l'abito il 1° febbraio 1859 e faceva la professione il 1° novembre 1860. La conoscenza che già aveva del canto piano e le sue eccezionali attitudini lo designavano come naturale collaboratore di Dom Jausions.

Seguendo il suo esempio, dom Pothier si mise deciso al lavoro. Leggeva le opere teoretiche antiche e recenti, seguiva le discussioni dei musicologi; studiava i manoscritti, traduceva i neumi, prendeva appunti e copiava Graduali per intero.

La collaborazione dei due eruditi monaci portò ben presto il suo frutto. Scrissero un memoriale per stabilire i princìpi necessari per « far rivivere la tradizione gregoriana sia per la scrittura che per l'esecuzione » e la presentarono

A

Cum invo- cá-rem te, exau- dísti me, De- us iustí- ti- æ me- æ: in tribu-la-ti- ó- ne di- la-tá- sti me mi-se- ré-re mi-hi Dómi- ne, et exáu- di o-ra-ti- ó-nem me- am.

A. Versione melodica dell'Ed. Vatic.; 1) not. Nord Italia s. XI; 2) not. Nonantoliana s. XI; 3) not. Novalesa s. X-XI; 4) Adatt. della not. milanese s. XII-XIII; 5) not. Centro Italia s. XII; 6) not. Beneventana s. X; 7) not. Inglese s. IX; 8) not. di S. Gallo s. X-XI; 9) not. tedesca s. XIII; 10) not. di Metz s. IX-X; 11a) not. Nord. Francia s. XI; 11b) not. Normanna s. XIII; 12) not. di Chartres s. X; 13) not. Aquitana s. XI; 14) Adatt. not. Visigota; 15) not. Catalana s. XI. (*da Intr. a la Paleogr. Mus. Greg. di Suñol*).

a Dom Gueranger, che suggerì correzioni e aggiunte. Questo memoriale divenne nel 1880 « *Les mélodies grégoriennes* », la cui pubblicazione ebbe una grandissima risonanza. Dom Jausions era scomparso da 10 anni, e dom Pothier firmò solo la celebre opera, rendendo però nobilmente giustizia nella prefazione al suo collaboratore defunto.

Tre anni dopo « Le mélodie grégoriane », comparve il *Liber Gradualis* (1883). Anche questo era, nella sua prima redazione, datata dal 1864, opera collettiva dei due monaci, ma, dopo questo tempo, dom Pothier vi aveva portato notevoli migliorie.

Le edizioni dei diversi libri di canto, che a partire da questo momento si succedettero senza interruzione, furono l'opera esclusiva di dom Pothier. Che queste edizioni non fossero subito perfette lo si comprenderà bene, se si pensa che le lezioni adottate non erano state sottomesse, prima di darle alla stampa, a un saggio pratico e al serio controllo dei confratelli competenti. Inoltre, il rinnovatore era impacciato da una parte dall'edizione remo-cambresiana da cui non voleva discostarsi troppo, dall'altra dall'edizione medicea, che voleva risparmiare. Evidentemente dom Pothier aveva bisogno di un collaboratore eminente e coraggioso. Dio glie lo inviò.

Dom Mocquereau. - Dom Andrea Mocquereau nacque da genitori musicisti il 6 giugno 1849 a Tessoualle, villaggio dell'Anjou. In una famosa conferenza, tenuta nel 1869 all'Istituto Cattolico di Parigi, egli raccontò come, ancora fanciullo, si fosse spesso addormentato alla sera, cullato dalle suonate, dai trio e dai quartetti di Haydn, di Mozart, di Beethoven. La Provvidenza l'aveva dunque messo in un ambiente assai favorevole allo sbocciare delle eminenti attitudini musicali a lui concesse in tanta abbondanza e che dovevano più tardi raggiungere il loro completo sviluppo a Parigi. « Da giovane, continua D. Mocquereau, prendendo il mio posto nel concerto, ho fatto vibrare le corde del violoncello, sotto la direzione di un venerato maestro, professore del conservatorio, Charles Dancla, che si degnava portare il contributo dei suoi preziosi consigli e del suo archetto magico a queste feste di famiglia e di arte ».

Guidato dal suo affetto, l'apprezzato violinista e compositore cercò di attirare il suo giovane amico al conservatorio di Parigi, con la promessa di un brillante avvenire mondano. Ma una voce altrimenti affettuosa e pressante, lo chiamava altrove. Il 22 luglio 1875, sei mesi dopo la morte di dom Gueranger, all'età di 26 anni, Andrea Mocquereau, bussava alla porta dell'abbazia di Solesmes, vi faceva la professione il 9 aprile 1877, e due anni più tardi, il 28 dicembre 1879, veniva ordinato sacerdote.

In principio l'educazione musicale di dom Mocquereau, invece che attirarlo verso il canto liturgico, gli ispirò avversione. Nella sua interpretazione ancora imperfetta, paragonandolo alla ricca musica moderna che tanto lo aveva entusiasmato, gli pareva che il canto liturgico fosse l'infanzia dell'arte e decise di non occuparsene mai. Si sa come mantenne il suo proposito.

Dom Couturier, secondo abate di Solesmes, prevedendo l'influenza, forse decisiva, per il rinnovamento gregoriano, dell'intervento di un monaco musicista, impose al novello professo, le cui prime impressioni riguardo al canto gregoriano si erano completamente modificate al contatto col canto liturgico, l'obbedienza di collaborare con dom Pothier.

In poco tempo il discepolo eguagliò il maestro. Quando a sua volta divenne versatissimo nella scienza paleografica e nella lettura dei manoscritti, gli fu imposta una seconda obbedienza, quella di fondare una scuola. Sul terreno pratico della esecuzione del canto, le qualità del musico dovevano rivelarsi in modo particolare. E si rivelarono così bene, che, in seguito a questo tentativo, dom Couturier gli affidò la direzione del canto. Era ormai suo compito di tenere in presenza del suo maestro, — cosa che lo intimoriva non poco — il corso di canto alla comunità. Dom Mocquereau, divenne così il vero fondatore del coro di Solesmes.

Il laboratorio paleografico di Solesmes. - Lo studio dei manoscritti da una parte e la direzione del canto dall'altra, scoprirono a dom Mocquereau tutta la portata dell'opera gigantesca che i figli di dom Gueranger avevano intrapreso. Ai suoi occhi essa era appena abbozzata. Il rinnovamento gregoriano non poteva riuscire che a condizione di essere assieme melodico e ritmico, e non poteva durare che a condizione di essere scientifico. Per questo occorrevano numerosi documenti, e non si possedevano che delle copie insufficienti. Dom Mocquereau, intraprese viaggi, fece delle relazioni, e, soprattutto attraverso la fotografia, riuscì in pochi anni a riunire a Solesmes centinaia di manoscritti completi, di ogni provenienza, di ogni epoca, e di ogni paese. Il laboratorio paleografico, oggetto di ammirazione per i visitatori, era fondato. Però gli operai non erano meno indispensabili che i manoscritti, e dom Mocquereau li ottenne senza difficoltà dall'abate.

Inoltre si imponeva un metodo di lavoro per poter trarre tutto il vantaggio dai manoscritti. Il maestro ne concepì uno semplice e ingegnoso insieme. Decise che, pezzo per pezzo, si sarebbero trascritte su tavole sinottiche le melodie contenute nei manoscritti. Si scriveva prima di tutto, in cima a ogni tavola, un rigo che dava la versione di Solesmes, poi, sotto questo, si riproduceva tante volte quanto lo richiedevano il numero e la qualità, la versione dei manoscritti; così si abbracciavano con uno sguardo le varianti di dettagli che le diverse versioni potevano presentare; paragonandole fra di loro si constatava la uniformità sostanziale dei documenti, le variazioni subìte nei secoli, e, con l'aiuto di una critica giudiziosa, si era in grado di ristabilire la redazione primitiva. Fu così che dom Mocquereau potè, nel suo *Liber Usualis* del 1903 apportare alle edizioni di Solesmes numerose e importanti modifiche, di cui ha approfittato largamente l'edizione vaticana.

Un altro vantaggio di questo metodo di lavoro, fu di formare rapidamente dei paleografi perfetti, capaci di controllarsi a vicenda e con i quali anche il maestro doveva fare i conti. Davanti a tali risultati non sarebbe meglio chiamare il laboratorio paleografico di Solesmes « una scuola superiore di paleografia musicale? ».

La « Paleografia musicale ». - Precisamente sotto il titolo di « *Paleographie musicale* », dom Mocquereau lanciò nel 1889 la famosa pubblicazione solesmiana con la quale egli offriva agli studiosi la riproduzione fotografica dei principali codici neumatici con ampi studi al riguardo. Egli, fondatore e direttore, nè è stato il principale redattore, e i più importanti volumi sono stati preparati da lui.

Due pensieri presiedettero alla fondazione della « Paleografia musicale ».

Il primo era un pensiero di grande lealtà scientifica. Con la fotografia dei manoscritti tutti potevano seguire i lavori di Solesmes e rendersi conto del loro valore. Era un giocare a carte scoperte.

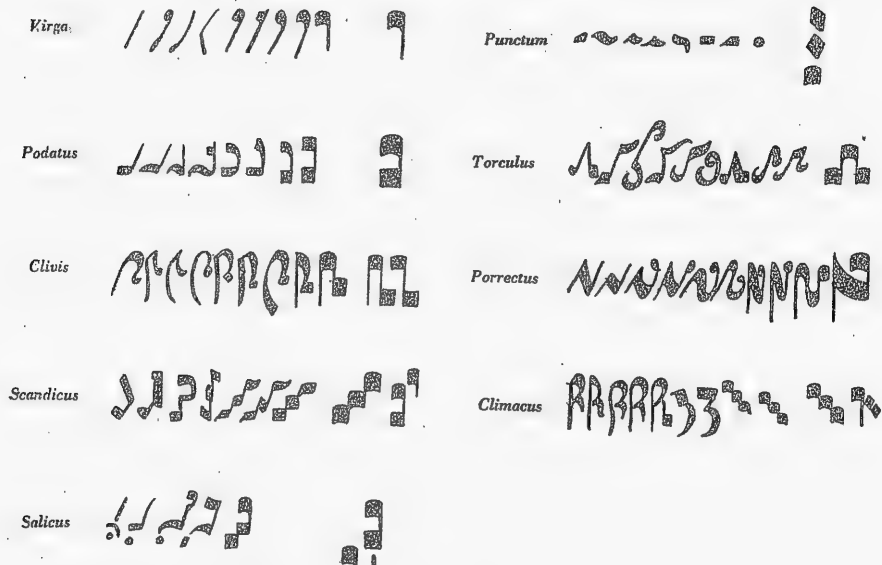
Evoluzione dei segni ritmici gregoriani più comuni

Virga — *Punctum*

Podatus — *Torculus*

Clivis — *Porrectus*

Scandicus — *Climacus*

Salicus

Il secondo fu un pensiero polemico. Si era attaccati, e bisognava pure difendersi. L'attacco venne da Ratisbona. In seguito alla pubblicazione delle « *Melodie gregoriane* » di dom Pothier e delle sue edizioni pratiche, Pustet che sentiva minacciata la posizione di privilegio avuta dal decreto romano, il quale per trent'anni lo costituiva editore unico della edizione *Medicea,* cercò con i suoi partigiani di arrestare i lavori di Solesmes, o almeno di metterli in cattiva luce. Il guanto era gettato e dom Mocquereau lo accettò. Invece di gettarsi su il terreno delicato dell'avversario, lo attirò sul terreno su cui era sicuro di vincere, cioè sul terreno scientifico e artistico. La vittoria fu completa. Sotto i colpi regolari e ben diretti dell'artiglieria pesante de « *La Paleografia musicale* » la fortezza di Ratisbona crollò. Fu evidente agli occhi di tutti che la edizione abbreviata di Ratisbona era una enormità musicale e che la tradizione era in favore di Solesmes. Più che altrove, a Roma la sua idea fece strada. Non si concesse più la rinnovazione all'editore Pustet del privilegio quando questo scadde. Anzi, Leone XIII diede il colpo di grazia all'edizione medicea, indirizzando il 27 maggio 1901 al Rev.mo Padre dom Delatte, abate di Solesmes, un Breve molto indicativo, in cui i lavori dei benedettini, i libri pratici, teorici, paleografici relativi al rinnovamento gregoriano, erano lodati senza riserva. Chi avrebbe pensato allora che il breve di Leone XIII annunciava molto prossimo il *Motu Proprio* di S. Pio X?

Il « Motu proprio » del 1903 e l'edizione vaticana. - Primo atto del pontificato di S. Pio X, in data 22 novembre 1903, tre mesi dopo la sua elezione fu il *Motu proprio* sul canto gregoriano e la musica sacra; esso non giunse improvviso.

Pio X, musico, già professore di canto in Seminario, era al corrente del problema gregoriano e dei lavori di Solesmes. E non si era ancora dimenticato la celebre lettera, con la quale il Cardinal Sarto aveva introdotto nel suo patriarcato di Venezia la riforma del canto gregoriano e della musica sacra. Diventato Papa, egli rinnovava il suo atto e con un documento più importante ancora lo estendeva a tutta la Chiesa.

L'approvazione laudativa e solenne del *Motu proprio* sarebbe stata sufficiente per rendere ufficiali le edizioni di Solesmes; ma, l'abbiamo visto, esse potevano ancora essere perfezionate, e fu deciso che si sarebbe intrapresa una nuova edizione chiamata vaticana. « *Le melodie della Chiesa, cosidette gregoriane, saranno ristabilite nella loro integrità e purezza secondo la versione dei codici più antichi...* ». Tuttavia un vero ostacolo si opponeva a questo progetto. Esso non poteva essere realizzato senza i lavori di Solesmes, e questi erano proprietà dei Benedettini. Con un gesto magnanimo il Rev.mo Padre dom Paolo Delatte, abate di Solesmes e generale della Congregazione francese, ne fece dono alla Santa Sede senza alcuna riserva. In una lettera del 22 maggio 1904, Pio X lo ringraziava di un tale atto di abnegazione.

La redazione della edizione vaticana fu affidata ai monaci dell'abbazia di Solesmes, sotto la direzione di dom Mocquereau, e la revisione a una Commissione pontificia e internazionale presieduta dal Rev.mo dom Pothier e di cui faceva parte dom Mocquereau.

Tuttavia, in seguito a contrasti sorti in seno alla Commissione, il *Graduale* apparso nel 1907 e l'*Antifonario* del 1912, pubblicati coi tipi della Vaticana, non sono l'opera di Solesmes, ma di dom Pothier e dei suoi collaboratori particolari.

Terminato l'Antifonario, dom Pothier lasciò Roma coi suoi aiutanti e si ritirò a Conques, in Belgio, dove la sua abbazia si trovava esiliata. Qui lo sorprese l'invasione tedesca contribuendo ad affrettare la sua morte, che giunse l'8 dicembre 1923. Dopo la sua scomparsa, sono soltanto i monaci di Solesmes che, per volontà di S. Pio X e dei suoi successori, continuano l'edizione vaticana con quella superiorità loro garantita dal vasto materiale di cui dispongono, dal metodo di lavoro, dalla critica illuminata, dalla scienza profonda e dal gusto artistico incontestabile.

I lavori sul ritmo. - Non è sufficiente per il rinnovamento gregoriano fermarsi a ristabilire materialmente le melodie. Bisogna provvedere ad opere teoriche, che ne insegnino l'interpretazione tradizionale ed autentica. Lo studio dei monaci di Solesmes provvide non solo a ristabilire materialmente le melodie, ma anche a riscoprirne l'interpretazione e ad esporla. Già dom Gueranger aveva tentato di dare all'edizione *remo-cambresiana* una interpretazione « oratoria » che fu apprezzata e che il canonico Gonthier di Mans, suo amico, espose teoricamente nel suo « *Metodo ragionato di canto piano* ». Don Pothier camminò sulle loro traccie e fece notevoli progressi con le sue « *Melodie gregoriane* ». Era riservato a dom Mocquereau condurla a termine, o almeno dare una soluzione finora la più scientifica e artistica.

Egli espose i risultati delle sue ricerche sul ritmo del canto liturgico prima nel VII volume de «*La paléographie musicale*» e poi nel «*Nombre musical grégorien*». L'importanza di quest'ultimo lavoro è tale che ci riteniamo obbligati di darne qui un breve riassunto. Essa è divisa in due volumi in 8°, l'uno di 430, l'altro di 854 pagine, e comprende tre parti.

Analisi del «Ritmo musicale gregoriano». - La prima parte è consacrata a studiare il ritmo puro, cioè in se stesso, liberato dalla melodia, dal testo e da tutti gli accessori. Idea geniale che l'autore mette in testa ai musicologi del ritmo, perchè nessuno aveva ancora considerato il ritmo da questo punto di vista e con una tale ampiezza. Il ritmo appare così fin dalle prime pagine in tutta la bellezza della sua natura spirituale, la quale non prenderà corpo che quando verrà applicata alla materia sonora. E si tratta del Ritmo con la *R* maiuscola, il ritmo universale di tutti i tempi, il ritmo libero e il ritmo misurato, il ritmo del canto gregoriano e il ritmo della musica moderna, perchè le sue varie applicazioni non saranno altro che manifestazioni diverse della sua azione ordinatrice e sintetica.

La seconda parte applica la teoria del ritmo alla melodia gregoriana. Qui la scienza del paleografo si dimostra con una facilità, una sicurezza ed una ricchezza straordinarie. Tutto quello che si riferisce all'annotazione, alle figure neumatiche ed alla loro esecuzione vi è studiato metodicamente, splendidamente, risalendo alle sorgenti più antiche. Già ci si accorge che il ritmo oratorio, per molto tempo praticato anche a Solesmes, è superato dal ritmo musicale.

La terza parte conclude la dimostrazione. L'azione del ritmo è regolata sulla musica e sul testo uniti insieme. Si va da scoperta a scoperta, di meraviglia in meraviglia. L'incanto, che è sempre cresciuto nelle prime due parti, qui raggiunge l'apice. Con la solidità di un monumento, si ammira sempre di più la sua armonia e il suo splendore. Tutto è ammirevole. L'esistenza del ritmo libero molto prima delle melodie gregoriane; le diverse fasi della lingua latina prima e durante la composizione gregoriana, la natura dell'accento latino, il ritmo della parola latina, il ritmo dell'inciso, della frase musicale, le influenze del testo sulla musica e reciprocamente della musica sul testo, la prevalenza della prima sul secondo, l'indipendenza dell'accento tonico in rapporto a l'*ictus* ritmico, le regole della composizione musicale e della adattazione verbale; tutte questioni che non erano mai state trattate con una tale conoscenza scientifica, con tale arte e in una maniera così nuova e personale.

Così si presenta, nella teoria, l'opera ormai classica di D. Mocquereau sul ritmo gregoriano.

Ed è a questa opera che noi attingeremo le regole d'esecuzione che seguiranno.

PARTE SECONDA - ESECUZIONE DEL CANTO GREGORIANO

CAPITOLO PRIMO. - LA NOTAZIONE

Poichè la prima condizione per saper bene eseguire il canto gregoriano è di saperlo leggere, parleremo prima di tutto della sua notazione.

La notazione guidoniana. - Abbiamo già fatto qualche cenno intorno alla evoluzione della scrittura musicale. Dopo Guido d'Arezzo, il canto liturgico si scrive su un rigo composto di quattro linee. Gli accenti grammaticali della notazione neumatica sono diventati le note, e le lettere della notazione alfabetica hanno dato origine alle chiavi. Cominciamo con le lettere-chiavi. Ce ne sono due: le chiavi di

do C do e di *fa* F fa

La prima può collocarsi sopra la seconda, la terza e la quarta linea, la seconda non si usa che sulla terza linea. Si riconoscerà facilmente la lettera C nella chiave di *do* e la lettera F nella chiave di *fa*. *Do* e *fa* erano le note rappresentate da queste lettere.

E' ancora a Guido d'Arezzo che dobbiamo la diffusione del nome delle note. Egli le derivò dalle prime sillabe dei versi e degli emistichi dell'inno *Ut queant laxis* della festa di San Giovanni Battista.

UT queant laxis REsonare fibris
MIra gestorum FAmuli tuorum
SOLve polluti LAbiis reatus
Sancte Joannes

Se si prende in mano l'Antifonario, si noterà che le sillabe: *ut, re, mi, fa, sol, la,* corrispondono precisamente ai gradi melodici da essi designati.

G. M. Bononcini sarebbe stato il primo ad usare (1673) la sillaba *do* al posto di *ut.*

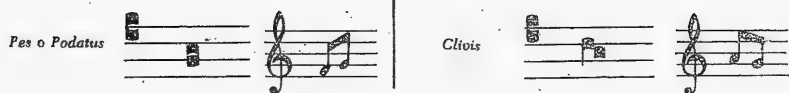
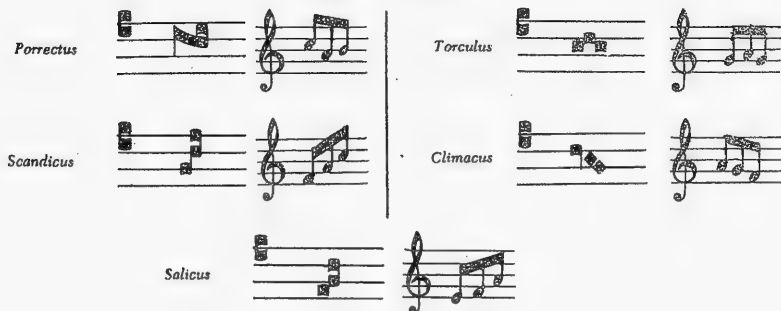
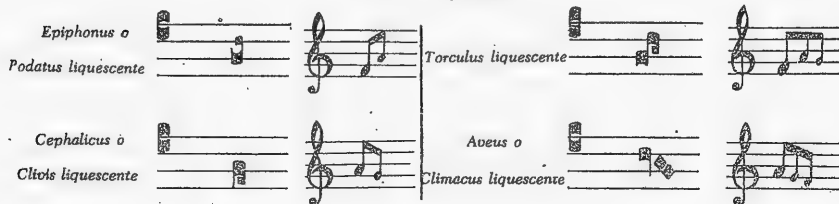
La sillaba *si* ammessa molto tardi nel solfeggio, è formata dalle iniziali delle due parole dell'ultimo verso *S*ancte *J*oannes.

Tavola delle note e dei neumi, nella loro forma attuale, con la traduzione musicale di fronte.

A) - *Note semplici con o senza segni ritmici*

a. *Punctum quadratum*
b. *Punctum inclinatum*
c. *Virga*
d. *Apostropha* =
e. *Oriscus* =
f. *Quilisma*

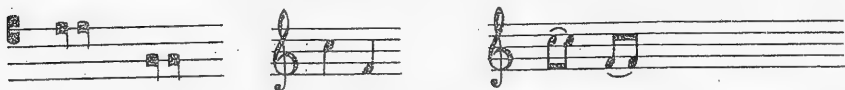
Tutte queste note si traducono in notazione musicale moderna con una croma, salvo la nota puntata che equivale a una nota doppia (*mora vocis*) e pertanto si traduce con una semiminima.

L'*episèma verticale* indica suddivisione o appoggio ritmico, come diremo; l'*episèma orizzontale,* che può anche estendersi a un intiero gruppo, indica un leggero allargamento della nota non però tale da raddoppiarla.

Parleremo del valore delle note semplici e dei neumi, trattando della esecuzione. Per ora ci limitiamo a spiegare la loro forma e il loro nome.

Note semplici. - Il *punctum* quadrato e il *punctum* romboidale hanno sostituito l'accento grave. La nota romboidale si usa sempre discendendo nei neumi

di più di due note. Quando la melodia risale, il *punctum* quadrato ricompare, così come si può notare nel *climacus resupinus.*

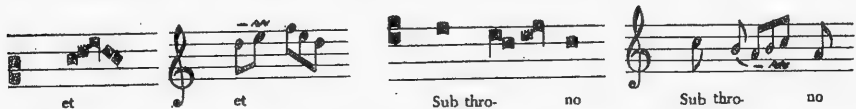
La *virga* deriva dall'accento acuto. Siccome questo indicava una nota relativamente elevata, ne deriva che in ogni neuma la virga non ha mai nessuna nota sopra di sè.

La virga sovente è raddoppiata; si chiama allora *bivirga* e si traduce in notazione moderna con una semiminima o due crome riunite da un legamento.

Abbiamo dunque già tre forme di note, forme puramente melodiche. Le tre altre forme: l'*apostropha*, l'*oriscus*, e il *quilisma* indicano piuttosto note di ornamento e di una speciale esecuzione.

L'*apostropha* non si usa mai sola; due insieme formano la *distropha* e tre la *tristropha.*

Strophicus è il termine generico che serve a designare questo neuma.

L'*oriscus* è una specie di *apostropha*. Il suo nome deriva da *"oros"*, limite, fine, di cui è diminutivo; esso infatti è sempre posto vicino all'ultima nota di un gruppo (più spesso tra due *torculus*).

Il *quilisma,* dal greco *küliò,* in latino *volvo*, nota *volubilis*, è una nota attorno alla quale, in qualche modo, gira la voce. Si trova sempre nell'interno di un gruppo.

Neumi. - Il *pes* o *podatus* si chiama così perchè nei manoscritti ha la forma di un piede; la sua prima nota è quella in basso.

Il *clivis* o *clinis* (inclinato, in discesa) deriva il suo nome dalla forma discendente.

Il *porrectus* (*porrigere*, stendere) deve il suo nome al tratto obliquo che conta per due note.

Il *torculus* (*torculum*, torchio) ha la forma neumatica simile alla vite di un torchio.

Lo *scandicus* (*scàndere*, salire) ha la forma ascendente.

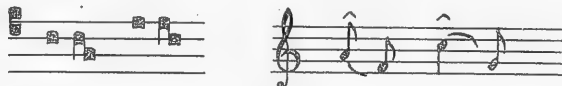
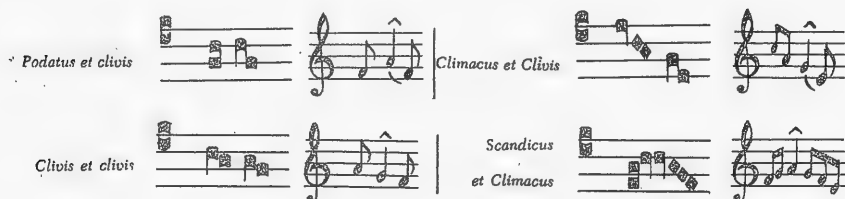
Il *climacus* (*klìmaz*, scala) ha la forma che ricorda una scala.

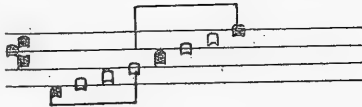
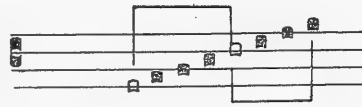
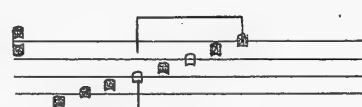
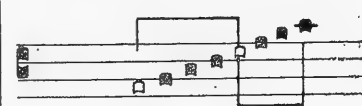
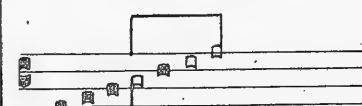
Il *salicus* (*salìre*, sdrucciolare) deve il suo nome alla sua esecuzione. La voce sdrucciola sulla prima nota e si appoggia sulla seconda che è sempre allungata.

I neumi di quattro note, a seconda che l'ultima nota scende o sale, aggiungono al loro nome il termine *flexus* o *resupinus*.

Il termine « liquescente » (*liquescere*, fondere) significa che la nota in carattere piccolo va eseguita più dolcemente, onde facilitare la pronunzia di alcune vocali o consonanti.

A questi nomi aggiungiamo il *pressus* (premere) che è l'incontro di due note sul *medesimo grado*. Questo incontro ha luogo in due modi:

1) Dall'incontro di una nota con un neuma:

2) Dalla congiunzione di due neumi, quando l'ultima nota del primo incontra la prima nota del secondo (1).

CAPITOLO SECONDO. - LA TONALITA'

I modi gregoriani. - In una musica omofona, come è la musica gregoriana, la tonalità consiste nei rapporti melodici che hanno le note con una nota finale chiamata *tonica*.

Abbiamo già detto che è dal genere diatonico antico che la Chiesa ha ricavato la sua tonalità.

Per genere diatonico si intende quello nel quale le note sono sempre usate allo stato naturale. Di conseguenza, l'arte gregoriana rifiuta il *diesis* e ammette solo l'alterazione accidentale del *si*, mediante il *bemolle*.

La tonalità gregoriana comprende otto scale o modi. Eccone lo specchietto:

(1) Vedi *Suñol, Metodo di canto gregoriano.*

Terminologia antica
Terminologia moderna
Protus
Canto acuto
Protus autentico
1° Modo
Canto grave
Protus plagale
2° Modo
Deuterus
Canto acuto
Deuterus autentico
3° Modo
Canto grave
Deuterus plagale
4° Modo
Tritus
Canto acuto
Tritus autentico
5° Modo
Canto grave
Tritus plagale
6° Modo
Tetrardus
Canto acuto
Tetrardus autentico
7° Modo
Canto grave
Tetrardus plagale
8° Modo

Spiegazione dello specchietto. - I modi sono raggruppati due a due. Il primo si chiama *autentico* o *primitivo*, il secondo *plagale* o *derivato*. Infatti i nomi greci *protus, deuterus, tritus, tetrardus,* significano primo, secondo, terzo e quarto.

In ogni scala due note hanno una importanza particolare, e sono la *tonica* e la *dominante*.

Le note messe in evidenza nello specchietto indicano l'una e l'altra: la prima indica la tonica, la seconda la dominante. Quando vi è una terza nota messa in evidenza, essa indica la dominante oggi in uso. Di regola, la dominante si trova al quinto posto nei modi autentici e al terzo nei modi plagali.

Due a due, i modi hanno in comune la tonica e la quinta. Essi differiscono per la dominante e per la posizione della quarta. Negli autentici, la quarta è al di sopra della quinta, nei plagali al di sotto della tonica. Sono quindi le medesime note, otto da ogni parte, ma in un ordine differente.

Ogni modo deve il suo carattere proprio alla diversa disposizione delle note ed in modo particolare allo spostamento dei due semitoni. Completamente diversa è la tonalità moderna, che, meno ricca, possiede in realtà solo due modi, il maggiore e il minore (1), nei quali, qualunque sia la scala, toni e semitoni si succedono invariabilmente nel medesimo ordine.

I canti acuti si scrivono nel modo autentico, i canti gravi nel modo plagale. Acuti o gravi, non è necessario che percorrano tutta la scala. Qualche volta si limitano, soprattutto in certi toni, allo stretto spazio di una sesta. Altre volte, al contrario, l'estensione della scala è sorpassata: se si tratta solo di un grado, il fatto non ha importanza; ma se, in un modo autentico, la melodia discende oltre una quarta, o se, nel modo plagale, si innalza di molti gradi sopra la quinta, il modo viene chiamato *misto*. Qualche responsorio-graduale, soprattutto del quinto modo, usa il modo plagale per la prima parte e l'autentico per la seconda; la prima parte è destinata alle voci gravi del coro o della *schola*, la seconda alle voci acute dei solisti. In questi casi, il modo è indicato con il solo numero del modo autentico, come per ricordare che all'origine autentico e plagale non erano che una cosa sola. Praticamente, qualunque sia il modo, — grave o acuto — a cui appartengono, le melodie devono cantarsi nel tono che conviene meglio alla media delle voci.

Siccome gli otto modi hanno, a due a due, la tonica comune, non ci sono che quattro toniche, che sono, *re, mi, fa, sol*. Le tre altre note della scala possono però essere usate come tonica. Di fatti si trovano delle melodie che finiscono in *la, si, do*. Gli antichi teorici non consideravano le scale fondate su queste tre note come dei modi nuovi, ma come trasposizioni, usando il *si bemolle*, dei modi che terminano in *re, mi, fa*. La teoria può essere accettata, a condizione di non prenderla in un senso troppo esclusivo, perchè non sempre i fatti dànno ad essa ragione (2).

(1) Si aggiunga che il modo minore, mal definito, può essere considerato come un satellite del modo maggiore.

(2) Dobbiamo segnalare i magnifici studi di dom Hebert Desrocquettes e di M. Potiron sulla modalità gregoriana. Essi riducono, per l'armonizzazione delle melodie tutti i modi gregoriani a tre gruppi modali, in serie discendente, ciascuno di quattro note e con intervalli identici: 1° gruppo, *do, si, la, sol*; 2° gruppo, *fa, mi, re, do;* 3° gruppo, *si bemolle, la, sol, fa*.

CAPITOLO TERZO. - IL RITMO

§ 1. *Il ritmo in se stesso.*

Definizione del ritmo. - Con la tonalità, la Chiesa ha preso dalla melodia antica anche il ritmo del suo canto.

Il ritmo è l'ordine del movimento.

Questa meravigliosa definizione, dovuta al genio di Platone, completa e concisa insieme, si applica, sia al movimento sonoro della musica e della parola, sia al movimento locale della danza e della marcia. « La voce, dice infatti Aristòsseno, muove quando si canta, come il coro quando marcia o danza ». Per questo i greci usavano la medesima terminologia ritmica per tutti e due i movimenti.

Arsi e tesi. - Il movimento consiste nel passare da un punto all'altro. C'è dunque in ogni movimento un punto di partenza e un punto di arrivo. Il punto di partenza si chiama *arsis* o slancio, il punto di arrivo *thesis* o riposo.

Ogni nota è un punto di partenza per quella che segue e un punto di arrivo per quella che la precede, perchè bisogna passare dall'una all'altra per giungere al termine finale. Ma perchè sia realmente così, è necessario che, due per due, le note siano in relazione fra di loro in modo che la seconda sia intimamente legata alla prima e serva per essa di punto di arrivo o di conclusione. Una serie di note staccate, sgranate, tutte eguali di durata e di intensità, non costituiscono un vero movimento; in altre parole non sono ritmate, perchè vengono percepite isolate e indipendenti l'una dall'altra. Ciascuna entra nel silenzio senza lasciare l'impressione di un seguito e di un tutto. Se invece, considerando le note due a due, la prima è o sembra essere un po' più lunga, ecco che la seconda dà subito l'impressione di essere il punto di arrivo della prima; in tal modo esse non sono più isolate, ma ben concatenate tra loro, sono cioè ritmate.

Tutta la genesi del ritmo musicale si trova in queste poche righe. Esso risulterà infatti, in tutta la sua ampiezza e bellezza, dalla unione di tutti quei ritmi embrionali formati da due note. Due suoni, note o sillabe, offrono dunque materia sufficiente per formare il più piccolo movimento ritmico. Questo fatto spiega come nel suo inizio il ritmo sia naturalmente binario. Il raddoppiamento della seconda nota ci dà il ritmo ternario, ma esso può anche essere composto di tre note o tre tempi distinti come i due tempi semplici del ritmo binario.

L'ictus e il suo compito. - Ogni nota è un *ictus* nel senso che è il risultato di un colpo (*ictus*) sull'oggetto sonoro che la produce. La nota che chiude i piccoli movimenti binari o ternari è in più un *ictus ritmico* a causa della sua funzione nel ritmo.

Distinguere i piccoli movimenti binari o ternari è la sua prima funzione; la seconda sarà legarli l'uno all'altro.

Ecco ciò che avviene. In una serie di movimenti binari o ternari o misti, considerati non più isolatamente, ma uniti insieme, l'*ictus ritmico* serve all'uno da punto di partenza e all'altro da punto di arrivo. Essi si fondono talmente che, a questo punto di contatto, la distinzione tra la fine del primo e l'inizio

del secondo non può essere che mentale. In realtà la fine del primo e l'inizio del secondo è come una cosa sola, perchè l'unione si fa nel medesimo punto ed avviene nel medesimo istante. Per aiutare a comprendere questo fenomeno con un esempio preso dal movimento locale, avviene quello che si produce quando si lancia una palla: il punto del suolo, in cui si è arrestata, *è* nel medesimo tempo il punto di partenza di un nuovo salto, cioè di un nuovo movimento.

Ritmo semplice e ritmo composto. - I piccoli movimenti non esistono allo stato individuale che nella analisi di dettaglio, quando si considera il ritmo nel suo principio, alla sua sorgente. Ma quando dalla base o dal primo grado del ritmo ci si eleva ad un secondo e terzo grado, i piccoli movimenti perdono la loro indivualità per fondersi in un ritmo più grande. L'unione tra i due o tre tempi semplici diventa tale che questi due o tre tempi non formano più che un solo tempo, il *tempo composto*. Bastavano due note per formare un piccolo *movimento completo*; ora occorreranno due tempi composti o due gruppi di note per avere un solo ritmo: il primo tempo composto ne sarà l'*arsis*, il secondo la *thesis*.

Il ritmo a tempo composto non differisce essenzialmente dal ritmo a tempo semplice. Anch'esso non ha che un'*arsis* e una *thesis*, ma allargata. La musica moderna ha anch'essa i suoi tempi composti, i suoi ritmi allargati, come le misure 6/8, 9/8, 12/8, veri allargamenti e sintesi della misura 3/8.

Un ritmo con una sola arsi e una sola tesi è un *ritmo semplice*. Molti ritmi semplici riuniti formano il *ritmo composto*.

Il ritmo composto si forma in due modi: con la *giustapposizione* di due ritmi semplici, o con la loro *fusione*. Sono giustapposti quando ciascuno conserva la sua arsi e la sua tesi; allora arsi e tesi sono alternate. Sono fusi, quando l'avvicendamento di arsi e di tesi è rotto. Se si tratta per esempio di un ritmo composto, che comincia con tre gruppi ad arsi, il secondo gruppo che regolarmente avrebbe dovuto essere la tesi del primo, l'ha assorbita, ed è proprio in questo che consiste la contrazione.

Il ritmo composto è il ritmo dell'inciso, del membro, della frase, dell'opera d'arte intiera; in una parola, è il grande ritmo, il vero, il solo ritmo; quello, verso cui tendono tutti i ritmi interiori, i quali non esistono che per esso. Così il ritmo è l'ordine del movimento con la determinazione dei passi ritmici binari o ternari, ed insieme ne è la sintesi unendoli in un solo movimento ritmico.

Questo modo di considerare il ritmo si chiama studio del *ritmo nudo*, cioè spoglio di ogni ornamento *melodico, quantitativo, dinamico* e *fonetico*. E' il ritmo astratto. Niente prova meglio che esso è la forma, il principio spirituale, l'anima della musica.

§ 2. *Il ritmo e il testo.*

La musica è vocale o strumentale, o l'una e l'altra insieme. Essendo l'arte gregoriana un'arte puramente vocale, l'azione del ritmo avrà un doppio oggetto: il *testo* e la *melodia*.

Parliamo prima del testo.

Nel canto gregoriano più che in ogni altra musica vocale, il testo ha una

importanza capitale. Esso è il principio, il sostegno e la ragion d'essere della melodia; ne è la radice e lo stelo; la melodia ne è il fiore. Distaccato dallo stelo il fiore cade ed appassisce; altrettanto avverrebbe della melodia staccata dal testo. Questo paragone esprime molto bene la stretta unione e la vicendevole dipendenza della musica dalla parola.

La sillaba. - L'azione del ritmo sul testo non è altro che l'applicazione del *ritmo nudo* alla parola. La materia ritmica, nella parola, è costituita dalle sillabe. Ciascuna conta per un tempo. La distinzione tra sillabe brevi e sillabe lunghe — un tempo per le prime, due tempi per le seconde — è puramente convenzionale. In realtà ogni sillaba ha la durata che esige la sua pronuncia. Praticamente nella conversazione e nel discorso, le sillabe si equilibrano e si riducono ad una approssimativa uguaglianza. La sillaba diventa così l'unità di tempo nel movimento locale. Dunque tante sillabe, tante unità uguali in se stesse. Ora, che cosa avviene durante un discorso? Man mano che le sillabe cadono una ad una dalle labbra di chi parla, il ritmo se ne impadronisce, ed ecco che esse si ordinano e si uniscono, si alzano e si abbassano, si allineano in *parole*, in *incisi*, in *membri* e in *frasi*.

La parola e l'accento. - La parola è il più piccolo movimento ritmico del discorso. Bastano a formarlo due sillabe; la prima è arsi, la seconda è tesi.

In una parola di due sillabe la prima è sempre accentata.

L'*accento* è l'anima della parola. *Accentus anima vocis.* Esso ne forma l'unità per l'attrazione che esercita sugli elementi che lo costituiscono. Trascina nel suo slancio le sillabe che lo precedono e conduce a un senso di riposo quelle che lo seguono.

L'accento è un'*elevazione*. Esso domina, mediante un'elevazione di voce, le sillabe che lo circondano. Di qui la distinzione tra accento acuto e accento grave e di qui il suo nome di accento *tonico*. « *Accento* » viene da *ad cantum*, *ad-cano* (io canto); « *tonico* » deriva da *tono*, che significa *intervallo*. All'origine, l'accento latino era puramente melodico; nel II sec. esso divenne in più, moderatamente intensivo.

L'accento si mette sulla penultima o sulla terz'ultima sillaba, mai prima e nemmeno sull'ultima.

Si chiama *spondeo* il dissillabo e *dattilo* il trisillabo accentato sulla prima sillaba, per analogia con i due piedi metrici di questo nome.

La sillaba più importante, dopo l'accento, è la *finale*. Essa termina il movimento che l'accento comincia o di cui indica il vertice. Su di essa poggia naturalmente l'*ictus ritmico*, avendo questo per funzione principale di indicare la fine di un piccolo movimento.

Secondo la sua lunghezza, una parola può avere molti accenti, l'uno principale, gli altri secondari, e molti *ictus*.

Gli uni e gli altri si collocano andando indietro di due in due sillabe: gli accenti secondari a partire dall'accento principale, gli *ictus* a partire dall'ultima sillaba.

Il punto di partenza degli accenti differisce dunque da quello degli *ictus*: i primi partono dalla penultima o dalla terz'ultima, gli *ictus* dall'ultima sillaba.

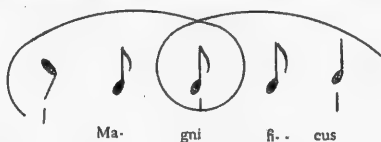
Siccome l'accento latino non cade mai sull'ultima sillaba, ne segue che ci sarà sempre incrociamento tra l'accento e l'ictus. Es.: *Sàlus*, *hònor*, *vìrtus*, *quòque*. La medesima cosa per il trisillabo accentato sulla penultima. Es: *beàtus*.

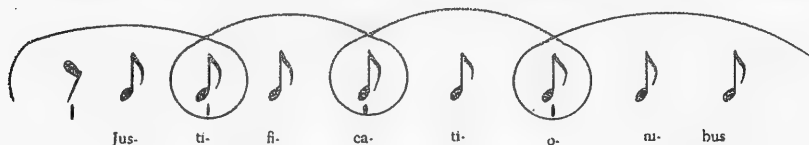
Nel dattilo invece, accento e *ictus* si incontrano; es.: *Dòminus*. Ma qui bisogna notare che abbiamo due *ictus*, uno iniziale, l'altro finale. E' il ritmo individuale di ogni trisillabo isolato. Le due prime sillabe formano un tempo composto binario, qualunque sia il posto dell'accento.

Ritmo individuale delle parole: parole a ritmo semplice. - Siccome il più piccolo ritmo non può contare meno di due suoni distinti, i monosillabi non possono essere ritmati che unendoli tra di loro e con altre parole.

I bisillabi e i trisillabi formano dei ritmi semplici. I primi hanno una sola arsi, i secondi ne hanno due. Es.:*Déus, Dòminus, beàtus.*

Le parole di quattro sillabe ci portano al ritmo composto. Ma la melodia può benissimo, di una parola di quattro sillabe, fare un ritmo semplice, raggruppando in una sola arsi ternaria le prime sillabe.

Parole a ritmo composto. - La più piccola parola a ritmo composto è di quattro sillabe. Per maggior chiarezza eccola accompagnata dalle note:

Due arsi: la prima unica, la seconda binaria.

La parola di otto sillabe ci dà un ritmo composto due volte più lungo.

Quattro arsi, la prima unica, le altre tre binarie.

Ritmo degli incisi, dei membri e delle frasi. - Il ritmo composto, di cui abbiamo dato due esempi in due parole isolate, è il ritmo degli incisi, dei membri e delle frasi.

Il ritmo composto è la riunione di molti ritmi semplici; dunque: molte parole a ritmo semplice riunite insieme formano un ritmo composto.

Il più piccolo ritmo composto formato da due parole non ha, come *magnificus,* che quattro sillabe. Es.: *Deus meus.*

Lo studio del ritmo nudo ci ha insegnato che la riunione di molti ritmi semplici in ritmo composto si opera in due modi: per *giustapposizione* e per *contrazione*.

Le parole si uniscono per *giustapposizione* quando ciascuna conserva l'*ictus*

ritmico della finale. Ciascuna ha così il suo piccolo movimento completo. E' il caso delle due parole a ritmo semplice, *Dèus mèus*, formanti il più piccolo ritmo composto.

Le parole si uniscono per *contrazione* tutte le volte che l'*ictus* o tesi ritmica dell'una si trova posta sull'accento tonico dell'altra. Qui il movimento della prima termina sull'accento o arsi della seconda. Tesi dell'una e arsi dell'altra si confondono sulla medesima sillaba: l'accento. Lì avviene la contrazione. Diamo un esempio concreto di queste due forme di ritmo composto in una medesima frase.

Dìxit Dòminus Dòmino méo
Séde a déxtris méis.

Questa frase comprende due membri: il primo è diviso in due incisi dalla ultima sillaba di *Dòminus*, che comporta un leggero ritardo.

Dìxit e *séde* sono private di tesi, cioè di *ictus* ritmico sulla loro finale.

Si chiamano *parole tempo* le parole private della tesi e parole *ritmo* quelle che la conservano.

Dìxit è una parola tempo. *Séde* ne è un altro caso. Unito strettamente alla proposizione alla quale serve di conclusione, equivale a un dattilo e può essere considerato come una parola ritmo. *Séde a* = *Dominus*.

In questa frase non abbiamo che un solo esempio di ritmo composto per contrazione: *Díxit Dóminus*. La contrazione si produce sull'accento *Dóminus* secondo la regola prima enunziata. *Dó* è insieme punto di arrivo di *Dìxit* e punto di partenza di *Dòminus*. *Dìxit* è la prima arsi, *Dòmi* è la seconda e *nus* la tesi di questo ritmo.

L'accento fraseologico. - L'accento « tonico » forma l'unità della parola. L'accento « fraseologico » compie l'unità dell'inciso, del membro e della frase.

L'accento fraseologico è un accento tonico più importante di quello della parola isolata, e la sua importanza dipende dalla lunghezza del membro, sul quale esercita la sua influenza. L'accento del membro è più importante di quello dell'inciso, l'accento della frase, più importante di quello del membro. L'accento del membro riunisce gli incisi, e l'accento della frase riunisce i membri.

Il posto dell'accento fraseologico è naturalmente al centro dell'inciso, del membro e della frase. In *Dìxit Dòminus* si trova su *Dó;* così pure sul *Dò* in *Dòmino méo*. In questo secondo inciso, cadendo sulla prima sillaba, esso si trova al centro dei due incisi riuniti e diventa l'accento di tutto il membro. L'accento del secondo membro è proprio al centro: esso è l'accento tonico di *déxtris*. Infine l'accento di tutta la frase è molto ben messo su *Séde*. *Séde* è la parola essenziale; l'espressione del pensiero è concentrata in essa: l'accento fraseologico le dà molto a proposito il rilievo richiesto.

Da questa concezione degli accenti fraseologici deriva che c'è gerarchia tra gli accenti tonici. Al vertice è l'accento della frase. E' l'astro di cui tutti gli altri sono satelliti; a seconda che gravitano più o meno vicino ad esso, partecipano del suo splendore. Renderli tutti egualmente intensi sarebbe separare le parole, una dall'altra, e di conseguenza distruggere la frase.

La musica, lo vedremo, come pure il ritmo della parola, può modificare questa disposizione degli accenti fraseologici. Era necessario, prima di parlare dell'azione del ritmo sulla musica, di fermarsi a parlare dell'azione del ritmo sul testo. Il ritmo oratorio precede logicamente il ritmo musicale.

§ 3. *La musica.*

Valore delle note. - Per principio e qualunque sia la loro forma, le note gregoriane sono eguali per durata.

Questa uguaglianza teorica deriva dalla loro origine.

Ricordiamo che la loro origine risale agli accenti grammaticali. Ora questi, in se stessi, non avevano che un significato puramente melodico e nulla più. Quando i neumisti vollero precisare le modificazioni di tempo che il ritmo imponeva a certe note, essi usarono altri segni chiamati « ritmici ».

Un'altra prova dell'eguaglianza teorica delle note gregoriane è nel valore del tempo primo, che ciascuna rappresenta.

Gli antichi chiamavano « tempo primo » l'unità di tempo che serviva a misurare i suoni. Era il più piccolo valore ed era indivisibile, come la sillaba breve in prosodia.

Si può abbastanza esattamente rappresentare il valore del tempo primo con la « croma » della nostra musica moderna. Questa croma sarà dunque indivisibile; mai diventerà semicroma, semibiscroma, ecc.

Ma se il tempo primo è indivisibile, lo si può però moltiplicare. Innanzitutto esso può, senza cambiare, restringersi o allargarsi leggermente. Nella notazione attuale nulla indica il suo restringimento. I manoscritti lo segnalano con le lettere *c* (*celeriter*), il cui senso piuttosto negativo è questo: non insistete, non allungate.

L'allargamento del tempo primo è indicato con un piccolo tratto (« episema ») orizzontale al di sopra della nota o del gruppo allungato.

Il tempo primo può essere raddoppiato o triplicato. Se è una sola nota che prende un valore doppio, essa è accompagnata da un punto messo alla sua destra (« mora vocis »).

Il tempo primo è sovente raddoppiato con la giustapposizione di due note: « *bivirga, pressus, oriscus, distropha* ». Nella « *tristropha* » esso è triplicato.

Non è solo all'unisono che il tempo primo è raddoppiato o triplicato; ma anche su differenti gradi. Così, un *podatus* o una *clivis* hanno il medesimo valore di tempo che una *bivirga* o qualunque nota raddoppiata; e la *tristropha* equivale in durata a uno « *scandicus* » o a un *climacus*. Ogni gruppo di due o tre note distinte è dunque una moltiplicazione binaria o ternaria del tempo primo. E' il *tempo composto*, di cui abbiamo parlato e che non conta che per un solo tempo ritmico.

Il *tempo composto* si riconosce nella annotazione in due modi: a) *dalla figura dei neumi*: neumi di due o tre note, che si succedono senza interruzione, costituiscono una serie di tempi composti binari o ternari; b) *dal piccolo tratto messo sopra o sotto la prima nota del tempo composto*: questo episema verticale

si usa nei canti sillabici e nei canti ornati tutte le volte che i neumi sono insufficienti da soli a indicare i passi ritmici.

Esecuzione particolare di qualche nota. - *Strophicus.* Ogni nota dovrebbe essere ripercossa. Siccome questa interpretazione artistica non è facile soprattutto per un coro, si possono unire in un solo suono le due o tre note di questo neuma. Quando si susseguono molti *strophicus,* la ripercussione è di rigore sulla prima « apostropha » di ciascuno di essi. La loro ripetizione non genera monotonia; anzi è di un bell'effetto, se la si colora, secondo il caso, di un « crescendo » o « decrescendo ».

Quanto all'*oriscus* (nota aggiunta a un neuma di due o tre suoni), la sua originale esecuzione è tuttora incerta. Praticamente questa nota è all'unisono con la precedente e si fonde con essa; se invece è più acuta, generalmente non riceve l'impulso ritmico e si lega con le precedenti.

Il « *quilisma* » è, esso pure, un suono molto dolce. E' un portare la voce, che si appoggia sulle *precedenti,* sempre allungate. Il punto e il tratto orizzontale delle edizioni ritmiche indicano il numero e le sfumature delle note allungate davanti al quilisma.

Il *pressus,* doppia nota, è il contrario dell'*oriscus* e del *quilisma.* E' sempre forte come indica il suo nome e lo *sforzato* che lo sovrasta nella traduzione musicale moderna. La prima nota del *pressus* riceve sempre l'appoggio ritmico, anche se con ciò si dovesse andare contro altre regole. La nota che sta dopo il *pressus* generalmente non riceve l'impulso.

Il *salicus* si eseguisce come è stato indicato quando si è spiegato il suo nome.

Le piccole note chiamate *liquescenti* si usano nell'incontro di certe consonanti e nei dittonghi. Esse non sono più brevi, ma servono a meglio pronunciare le consonanti o i dittonghi stessi.

Ritmo dei tempi composti. - Il tempo composto, non contando che un solo tempo, come il monosillabo, non può costituire un ritmo da solo; per formare un ritmo deve unirsi a un altro tempo composto.

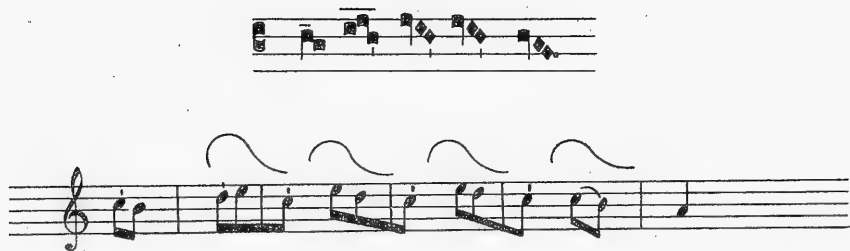
Nella trama melodica, come la parola nella trama letteraria, il tempo composto può essere un *gruppo-tempo* o un *gruppo-ritmo.*

E' un *gruppo-tempo* tutte le volte che è privato di *ictus* sulla sua ultima nota. In questo caso il suo movimento termina all'*ictus* iniziale del gruppo seguente.

GRUPPI-TEMPO

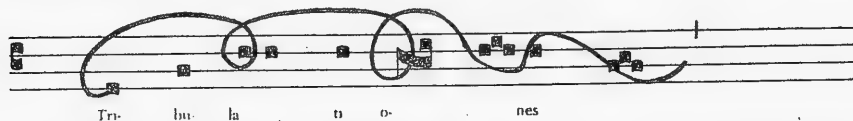
E' *gruppo ritmo* quando la sua ultima nota è segnata da un *ictus,* sia che questa nota sia semplice, allungata o raddoppiata.

L'*ictus* passeggero, non allungato, è sufficiente per indicare il termine di un movimento ritmico.

GRUPPI-RITMI

In questi due casi di gruppo-tempo e di gruppo-ritmo, si ritrova la applicazione delle regole di giustapposizione e di contrazione, delle quali si è parlato. I *gruppi-tempo* sono giustapposti come indicano i segnabattute in cui facilmente verrebbero chiusi. In tal modo essi sono *metrici*. I *gruppi-ritmo* al contrario sono divisi dal segnabattute messo davanti alla loro nota, e ciò fa dire che il ritmo è a cavallo della misura. Il primo tempo della misura è infatti il punto di arrivo del movimento, che ha il suo punto di partenza nella misura precedente. La *clivis*, primo tempo composto dell'ultimo esempio, è un gruppo-tempo.

Le fasi del movimento musicale. - L'azione del ritmo sui tempi composti, che fa degli uni dei *gruppi-tempo* e degli altri dei *gruppi-ritmo,* si sviluppa ancora ed attribuisce a ciascuno il compito che esso deve svolgere nelle diverse fasi del movimento musicale. Gli uni saranno *arsi*, gli altri *tesi* di questo movimento.

Le fasi del movimento sono particolarmente caratterizzate dalle elevazioni e dagli abbassamenti della melodia. Alle elevazioni conviene l'animazione, la vita; agli abbassamenti il distendersi, il riposo. I gruppi trascinati nella elevazione e nello slancio melodico saranno « arsi », i gruppi compresi nella distensione e abbassamento saranno « tesi ».

Nei melismi è la musica sola a determinare il compito arsico o tetico dei tempi composti. In tutti gli altri casi agisce d'accordo con il testo. Eccone un bell'esempio:

La melodia musicale si modella molto bene sulle melodia verbale. Essa si innalza fino all'accento tonico, per ridiscendere dopo. La parola ha tre arsi, delle quali l'accento rappresenta il vertice. La melodia pure ha tre arsi, delle quali la terza sull'accento è più elevata. La parola non ha che una tesi, la sua ultima sillaba. La melodia ha quattro tesi binarie che corrispondono per la

durata alle tre arsi, essendo due arsi ternarie con un allargamento del primo tempo della terza. Che magnifico ritmo composto, letterario insieme e musicale! Ma quale arte nella melodia! Essa allarga la parola pur modellandosi sul suo movimento e le sue ondulazioni arsiche e tetiche di uguale lunghezza, sospese, come anelli, al gruppo acuto dell'accento tonico, ricordano i due piatti sospesi di una bilancia. Non si può trovare un esempio più perfetto della stretta unione della parola e della musica sotto tutti gli aspetti.

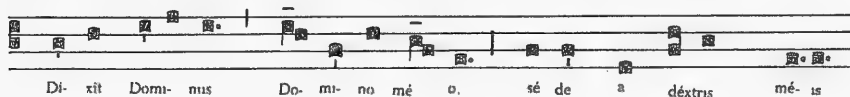
Tuttavia la musica non è tenuta a seguire sempre con questa rigorosa esattezza la melodia della parola. Sarebbe troppo schiava. Un gruppo di accenti può essere perfettamente tetico, quando esso è compreso in un movimento discendente. La musica sacrifica allora la melodia individuale della parola alla melodia generale della frase. Ed è ancora questa una maniera di dimostrare che essa è d'accordo col testo.

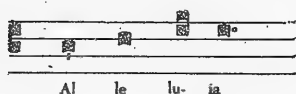
Indipendenza reciproca dell'accento tonico e dell'ictus ritmico. - L'esame della parola ci ha già rivelato l'indipendenza reciproca dell'accento e dell'*ictus*.

Essa ha origine dalla loro differenza di natura e di punto di partenza, e consiste in questo che essi possono incontrarsi o non incontrarsi sulla medesima nota nella melodia. L'indipendenza reciproca dell'accento e dell'*ictus* è una legge ritmica della più alta importanza nella esecuzione del canto gregoriano.

§ 4. *Applicazione delle regole.*

L'esecuzione del canto gregoriano dipende dal gioco simultaneo di tutti gli elementi che abbiamo esaminato: parole, note, tempi semplici, tempi composti, arsi e tesi, accenti e *ictus*. E' proprio nella fusione di tutti questi elementi che apparirà in tutta la sua ampiezza, l'azione del ritmo, sovranamente ordinatrice e sintetica.

Analisi di un'antifona semplice. - Cominciamo con una melodia breve e semplice: la prima antifona dei vespri della domenica, di cui diamo il testo:

Come nel testo solo, questa antifona comprende due membri, di cui il primo è diviso in due incisi.

Il *primo* inciso è un ritmo composto di due arsi e di una tesi. L'*ictus* ritmico delle due arsi corrisponde all'accento. Ne ha pure l'intensità. La melodia si innalza vivacemente fino al secondo accento, centro e accento musicale dell'inciso. Sebbene più alto di un grado, il *mi* sulla sillaba seguente è un nota di legatura, una specie di abbellimento. Esso è subordinato alla nota precedente e forma con quella un *podatus* quando viene a mancare la sua sillaba. Infatti nel tempo pasquale si canta:

Al *secondo* inciso, la fisionomia ritmica delle parole è leggermente modificata dalla musica. Questa volta i due accenti beneficiano di un *ictus*, grazie alla *clivis*. *Dòmino* perde il suo ictus di tesi sulla finale; esso è trasportato sulla sillaba *méo*, che comincia così la tesi di questa parola e la cambia in tesi post ictica, che cioè continua dopo l'ictus. Ogni parola comporta un ritmo semplice a arsi e a tesi binarie.

Il ritmo di questo inciso è dunque composto per giustapposizione, mentre il precedente lo è per contrazione. Il suo accento principale è sul *Dò*.

Nel secondo membro o terzo inciso, la melodia fa vedere la sua azione sul testo. Raddoppiando gli accenti di *dèxtris* e *méis*, dà loro un ictus. La preposizione *a* perde il suo ictus e *séde* ritrova il suo ritmo individuale. Il suo accento è difatti il solo che si fa in levare. L'accento *déx* è il centro di questo terzo inciso, formato di due ritmi semplici giustapposti.

Gli accenti di *Dòminus Dòmino* possono disputarsi l'onore di portare l'accento generale della frase. La melodia sembra dare loro una uguale importanza. Tuttavia il secondo pare più accentuato: è più centrale e più marcato; una *clivis*, la cui prima nota allungata è già per se stessa un accento musicale di espressione, lo sormonta. Nel testo solo noi avremmo potuto mettere con ragione l'accento fraseologico sull'accento tonico di *séde*. Qui la musica ce lo proibisce. L'espressione del pensiero non perde nulla, anzi ne guadagna, come vedremo subito.

Commento musicale. - Cantiamo questa antifona mettendo bene in vista tutti gli elementi che entrano nella sua composizione e che la nostra analisi ha rivelato. Articoliamo bene il testo, diamo a ciascuna vocale il suo timbro, cerchiamo di essere ben penetrati del senso delle parole e della grandezza del pensiero. Articoliamo anche le note, ma con un legato perfetto, senza precipitazione; eleviamo con slancio le due arsi *Dixit, Dòmi* che sono poste sugli accenti, accompagnandole con un *crescendo* ben condotto di modo che il secondo accento sia più forte del primo senza dividere in due la frase, appoggiamo dolcemente la voce sulla tesi *nus* e, osservando bene la *mora vocis*, attacchiamo senza respiro, l'accento tonico e musicale di *Dòmino*, allungando sensibilmente la prima nota della *clivis*; discendiamo con un delicato diminuendo *mino mèo*, evitiamo di accentuare l'ictus tetico (nota *la*), debole come la sillaba che lo porta; malgrado il decrescendo segnamo con una accentuazione discreta la clivis di *mè*, e posiamo la voce su *o* ancora più dolcemente che su *nus*; i due incisi, distinti e nel medesimo tempo strettamente uniti, si rispondono, si bilanciano, e oppongono, in un armonico contrasto, le tinte variate e il loro crescendo e decrescendo; respiriamo rapidamente alla *mezza stanghetta*, cantiamo con una voce sempre più dolce l'ultimo inciso, l'accento *sè* leggero, l'abbassamento *de* delicato, un ultimo slancio della voce, come quello di un lampo che si spegne, sull'accento *dèx*, e la melodia si riposa lentamente sopra la tesi prolungata *mèis*.

Come è bella ed espressiva questa melodia così interpretata! Quale esplosione di entusiasmo nel *Dixit Dominus!* Quale gioia trionfante nel *Domino meo!* Era possibile tradurre in modo più felice l'entusiasmo e la gioia ineffabile di Dio Padre che dice al Figlio: « Siedi alla mia destra »? Il *séde a dextris méis*, dolce e grazioso, si spande come un sorriso, il sorriso attraente che accompagna un invito.

Alla stessa conclusione si giunge se si pensa al santo re Davide, che compone questo salmo in un trasporto profetico. Lo slancio del *Dìxit Dòminus* è il rapimento, l'ampiezza del *Dòmino* la contemplazione, la dolcezza di *séde a déxtris mèis* segna il riposo in Dio.

Riassumendo: con poche parole e con poche note, il ritmo gregoriano ha prodotto un capolavoro. C'è un segreto suo proprio e non è uno dei suoi ultimi meriti.

Analisi di un'antifona più sviluppata. - Per distinguere le differenti divisioni di un pezzo gregoriano si sono inventati dei segni sconosciuti agli antichi e dei quali ancora non si è fatta parola: le *stanghette*. Esse non hanno nulla a che fare con la stanghetta di misura della musica moderna. Un *quarto* di stanghetta indica l'*inciso*, la *mezza* stanghetta il *membro*, e la stanghetta *completa* la *frase*. Per il quarto non si prende respiro: per la mezza stanghetta si può prendere il respiro; ma in una buona esecuzione corale si deve cercare di prendere il respiro soltanto alla stanghetta completa. Per le prime due il *respiro* si prende sul valore dell'*ultima* nota; per la stanghetta completa l'ultima nota è sempre raddoppiata, e la pausa che segue vale un tempo allargato.

I due membri principali della frase si chiamano *protasi* o *antecedente*, e *apodosi* o *seguente*. La *protasi* rappresenta la parte arsica della frase e l'*apodosi* la parte tetica. Es.:

Questa frase è divisa in modo mirabile: due membri e quattro incisi. Il vertice è il *si bemolle*. Alla *protasi* conviene lo slancio, all'*apodosi* il riposo. Questa relazione tra la protasi e l'apodosi si chiama *legame melodico*.

Il *legame dinamico* ne è il complemento. Consiste nella distribuzione ben regolata dell'intensità su tutto il percorso della linea melodica. Non sarà di troppo fare notare come il *legame dinamico* contribuisce all'unità della frase, soggiogando all'accento principale, che lo segue, gli accenti secondari dei quattro incisi.

Grazie alla loro piccola durata, gli incisi godono di un legame più stretto ancora, il *legame di articolazione*, detto così perchè si produce al punto preciso della loro unione. Qui il respiro deve essere rigorosamente soppresso. La *mora vocis* che lega i due incisi non è più inerte e fredda, ma si anima e colora. Secondo che la prima nota del secondo inciso è forte o debole, la *mora vocis* della precedente si eseguisce in discreto *crescendo* o in delicato *decrescendo*. Essa prende così il colore dell'inciso che unisce e, senza discontinuità, gli trasmette, come attraverso a una vena, la linfa ritmica.

Nelle due antifone sopra riportate, il legame d'articolazione adempie al suo compito in due modi: 1) nell'unione degli incisi *Dixit Dominus Domino meo* con un crescendo sul secondo tempo della *mora vocis* « nus »; 2) nell'unione degli incisi *bone, in modico* e *gaudium Domini* con un decrescendo.

Legame melodico, dinamico, proporzionale e di *articolazione*, sono tutti mezzi che il ritmo usa per raggiungere il suo proprio fine: l'ordine e la sintesi dei movimenti nella grande unità delle frasi e dell'opera d'arte.

Un bell'introito: « Puer natus est ». - Non abbiamo ancora considerato l'opera d'arte che in due piccole antifone. Contempliamola ora in un pezzo, che per la sua ampiezza meriterà veramente questo nome e ci darà una larga veduta d'insieme dell'azione ritmica. Scegliamo il grazioso *Puer natus est.*

Esso comprende *tre frasi* musicali di lunghezza quasi eguale. La prima e la terza hanno *due membri*; la seconda, un po' più breve, si divide in due *incisi*.

La melodia sale sugli accenti; uno solo, *nomen*, è all'unisono con i *neumi* che lo circondano. Questa elevazione voluta sugli accenti è uno dei segni del valore e dell'antichità del pezzo. Ogni membro ha il suo *accento principale*. I due primi lo hanno a *natus* e *filius*; il secondo inciso della seconda frase a *humerum;* i due membri della terza frase a *vocabitur* e a *magni*; infine *imperium* porta l'accento musicale della seconda frase e di tutto il pezzo.

Analisi dei concatenamenti. - Il tessuto melodico risulta dal concatenamento sull'ictus dei gruppi arsici e dai ritmi semplici o composti. Per esempio è naturale che *Puer* sia un ritmo semplice e *natus est nobis* uno, anzi due ritmi composti. I gruppi arsici sono quelli che stanno sopra l'accento, e quelli che lo precedono, così il *podatus liquescente* davanti a *filius*, la *clivis* di *et* e la prima nota di *vocabitur* formante un tempo ternario, e, a *consilii*, il *podatus liquescente* con la nota semplice dell'accento; i gruppi tetici sono quelli che seguono l'accento. Così pure la parte arsica di ogni membro è quella che porta all'accento principale, la parte tetica quella che se ne allontana.

Dopo il primo inciso abbiamo l'occasione di applicare due volte il legame di articolazione: alla tesi di *Puer* e sopra *est*. La prima nota di *natus* e di *nobis* è intensiva e quindi la *mora vocis* precedente che fu iniziata delicatamente sarà in seguito segnata da un discreto crescendo, preparando così la nota accentata. Nella congiunzione dei ritmi *datus est nobis, humerum ejus, vocabitur nomen ejus* il legame d'articolazione trova una applicazione felice. Tutte le note tetiche alla fine dei membri e delle frasi sono dolci e in decrescendo. Il legame è in fondo il *legame dinamico* applicato a un punto determinato. Passiamo ora alla *dinamica generale*.

La voce si eleva chiara e sonora con il *podatus* di intonazione; più squillante sull'accento di *natus*, diminuisce un poco dopo e cresce di nuovo sull'accento di *nobis*, ma meno che sul precedente perchè è alla fine del membro; e *filius* riproduce il disegno melodico dell'intonazione *podatus e torculus* questa volta non separati da una *mora vocis*; la dinamica resta la stessa; l'accento di *datus* è il più forte perchè è al centro del membro e porta una nota lunga e intensiva; quello di *imperium* segna il punto culminante delle due linee melodiche e dinamiche; esso proietta il suo splendore su tutto il pezzo; gli accenti della prima frase lo preparano e i seguenti gli fanno corteo; in questi, come nei precedenti, la voce misurerà la sua intensità regolandosi dalla loro importanza; i due accenti di *nomen* e di *consilii*, non avendo che una nota, saranno delicatamente appoggiati.

Il movimento del pezzo. - Guardiamoci bene dal precipitare l'esecuzione con la scusa che il brano è gioioso; bisogna che sia piuttosto grazioso come il Fanciullo divino che esso canta. Ma nemmeno va eseguito in modo uniforme; piuttosto animato nelle parti arsiche, più calmo nelle parti tetiche, e perfino largo quando i neumi e i segni ritmici di allargamento lo richiedono. Guardiamoci pure di segnare ogni accento isolatamente, battendolo, perchè così rovineremmo questo capolavoro; ogni accento romperebbe la linea melodica e dinamica, isolerebbe le note l'una dall'altra, non ci sarebbe nè sintesi, nè opera d'arte. Al contrario, osservando bene la gerarchia degli accenti, come descritta sopra, subordinandoli gli uni agli altri e all'accento principale, riunendoli, in una parola, nella grande dinamica dei crescendo e decrescendo, ne risulta un

tutto unito, non vi sono urti, scosse o crepe, l'opera d'arte appare così in tutta la sua unità e bellezza.

Quale soddisfazione si prova cantandola in questo modo veramente musicale! Ci si sente portati e cullati dal ritmo, come una navicella presa, sollevata, abbassata e trascinata dall'onda nelle sue evoluzioni.

L'accordo della musica e del senso. - Il testo, così ben espresso dalla melodia, come penetra nell'anima! Ci è nato un bambino, sì, ma questo bambino, esteriormente simile a tutti gli altri è il Figlio di Dio. Gioiosa notizia, apportatrice di una gioia calma. Questa gioia è fedelmente espressa dalla prima frase, sia nella *protasi*, come nella *apodosi*, con il suo sviluppo ben graduato e limitato nello stretto spazio di una *sesta*.

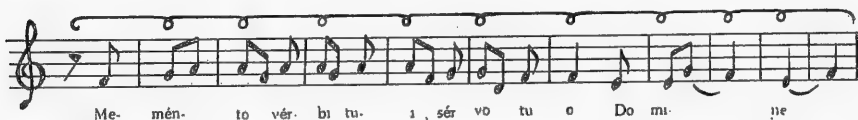
L'entusiasmo contenuto nella prima frase esplode nella seconda. Sulle spalle di questo bambino, debole in apparenza è stato posto l'impero. La melodia lo afferma con una grande energia. *Imperium* risuona possente e trionfale. E come è graziosamente condotto dalle tre note sillabiche precedenti, delle quali la prima è un accento in levare! *Super* ne acquista ad essere eseguito in tesi come prolungamento di quella di *imperium*; c'è così più unione tra i due incisi; il secondo comincia realmente a *humerum*; questo è largo; tutte le sillabe sono lunghe e in più due *clivis* interiori sono lunghe. La melodia vuole forse rilevare che si tratta di un impero pesante per le spalle di questo fanciullo? Ma c'è tanta soavità e tanta unzione in questo passaggio melodico che non si può fare a meno di pensare al *jugum meum suave et onus meum leve* di cui questo bambino parlerà un giorno... Se si vuole conservare la larga e deliziosa cadenza di *eius* bisogna allungare un po' fortemente la prima nota e scandire bene i tre tempi del *climacus liquescente*, solo gruppo ternario di questo ritmo; eseguirlo in terzina o ridurlo a due tempi distruggerebbe l'armonia della cadenza.

L'ultimo membro della frase: una felice cadenza. - Dopo averci lasciati un istante sotto l'impressione della soavità dell'impero di Cristo, la melodia riparte gioiosa per rivelarci il Suo nome: esso sarà chiamato l'*Angelo del grande consiglio*. Questa ultima frase è forse la più bella delle tre, se si può stabilire un paragone. Quale grazia in *vocabitur nomen eius*, con l'accento tra i due *strophicus* che devono prolungarsi come una eco soave ed essere accompagnati da un dolce vibrato. *Eius* ricorda il precedente e fa rima con esso; l'uno e l'altro sono impregnati di tenerezza.

Quale grandezza infine e quale eleganza nell'ultimo membro. E' un disegno melodico di grande bellezza. Osservatelo bene da vicino, ammirate il nobile slancio di *magni*, parola-tempo chiusa in una misura ternaria che sfocia in un'altra misura ternaria, in cui l'accento di *consilii* occupa il terzo tempo; accento tanto meglio staccato in quanto è preparato dall'elevazione del *podatus liquescente* e termina sul medesimo grado con l'ictus delicatissimo della *distropha*. Segue una *clivis* all'unisono con la *distropha*. La sua prima nota lunga e ripercossa produce uno degli effetti più artistici. Qui abbiamo un esempio del predominio della musica sulla parola. Se parlare e cantare fossero una cosa sola, se l'assioma di origine ignota « *cantabis sillabas sicut pronuntiaveris* » fosse vero, bisognerebbe con la massima cura evitare di allungare la sillaba che segue l'accento tonico, sillaba che prosodicamente è breve e che

dovrebbe risaltare meno per la sua posizione. Invece è precisamente questa sillaba che viene considerevolmente allungata e quindi messa in rilievo dalla melodia. Volere, in nome della grammatica, sopprimere queste note o trasportarle sull'accento sarebbe rovinare il disegno melodico, rompere l'armonia del membro ed eliminarne l'espressione e la bellezza. La stessa cadenza finale di *Angelus*, di una forma così nobile, perderebbe l'incanto squisito che ne fa la degna conclusione di questo pezzo angelico.

L'alternarsi del recitativo del versetto, che non abbiamo riprodotto, aggiunge un nuovo tratto alla bellezza di questo capolavoro.

Un bell'esempio di accenti in levare. - Avendo parlato più volte dell'*accento in levare*, sarà bene darne un esempio classico, perchè ci si possa rendere conto dell'importanza di questo fatto ritmico nella composizione e nella estetica gregoriana.

E' questo l'inizio del *Communio della XX domenica dopo Pentecoste*. L'incanto di questo membro risiede tutto nell'incrocio degli accenti e degli ictus; incanto aumentato ancora dalle cinque misure *ternarie* consecutive fra *Memento* e *Domine*. Cinque volte di seguito, e ogni volta alla distanza di tre tempi, lo slancio dell'accento in levare si riposa sull'abbassamento di voce o ictus seguente, dolce come la sillaba che lo porta. E' grazioso, cadenzato, leggero, alato, aereo il più possibile. La melodia descrive dapprima un volo planato, poi ridiscende gradualmente e ripiega lentamente le sue ali sulla larga tesi di *Domine*, di una espressione soavissima! Un'accentuazione forte e marcata appesantirebbe questo ritmo e gli impedirebbe di elevarsi. E' quindi molto importante il non confondere l'*accento* e l'*ictus*.

La vera natura dell'ictus. - Sottolineiamo, approfittando di questo esempio, la vera natura dell'ictus e i diversi caratteri che possono accompagnarlo.

L'ictus appartiene essenzialmente all'ordine del movimento. E' un *appoggio*, l'*appoggio del passo ritmico*. In sè, è indifferente farlo forte o piano. Esso prende colore dalla nota e dalla sillaba su cui cade. E' forte con l'accento, dolce con una sillaba dolce, impulsivo con una nota di impulso (prima nota di un gruppo arsico).

L'ictus della prima nota del *podatus* coincide con l'accento di *Memento* ed è quindi *ictus, accento* ed *impulso* nello stesso tempo; come *ictus*, riceve l'appoggio della voce, come *accento* l'intensità, come *impulso* dà lo slancio all'arsi binaria rappresentata dal *podatus*. Gli altri ictus che coincidono con delle finali di parola o delle note deboli sono tutti *appoggi* che bisogna evitare di accentare. Non ci sono in questo pezzo degli *accenti dei neumi*. L'accento musicale come pure l'accento verbale appartengono alla nota semplice che li precede, e non alla loro nota iniziale che non è che il supporto della caduta ritmica.

L'esempio precedente *Tribulationes* (pag. 386) non è meno suggestivo. Le arsi, lo si sa, sono dei gruppi di slancio; in una serie di arsi c'è, dall'una all'altra, gradazione di movimento e di intensità. Ci sarà dunque gradazione da un ictus all'altro. Ciascuno eleverà il suo gruppo, ma aumentando ogni volta di vigore, in modo che l'ultimo ictus e l'ultimo gruppo arsico segneranno il massimo di slancio e di intensità. Così saranno eseguite le tre arsi di *Tribulationes*. Nelle quattro tesi l'ictus ridiventa semplice *appoggio*, non rinnova più lo slancio del movimento; diminuendo gradualmente con esso, si accontenta di sostenerlo fino alla sua estinzione sulla nota di riposo.

Indivisibilità del tempo semplice, tempo composto binario e ternario; ritmo semplice e ritmo composto, legame melodico, dinamico, proporzionale e di articolazione, indipendenza reciproca dell'accento tonico e dell'ictus ritmico, tali sono i principii ritmici che applicati al canto gregoriano gli dànno la sua esecuzione *tradizionale* ed *estetica*: *tradizionale,* perchè essi vengono in linea diretta dall'antichità e dall'arte greco-romana; *estetica*, perchè del testo e della musica, riuniti, formano la bellezza e il valore artistico.

Vari generi a seconda dei pezzi. - Le melodie gregoriane differiscono per *genere* e per *stile*. Altro è il *genere semplice* altro il *genere ornato*. Altro lo stile del *Kyrie* e del *Sanctus*, del *Gloria* e del *Credo*, dell'*Introito* e dell'*Offertorio* dell'*Alleluja* e del *Communio*. Qualunque sia il genere e lo stile delle melodie, le regole essenziali dell'esecuzione non cambiano. Anche gli stessi inni vi sono sottomessi. Non è detto che i canti semplici siano più facili da eseguire; in ogni caso sono sempre i più difficili da *ritmare*. Nei canti ornati molti *ictus* sono indicati dalla forma o dalla posizione dei *neumi*. Nulla invece li segnala nei canti semplici. Per trovarli con sicurezza bisogna fare molte operazioni che sarebbe troppo lungo esporre. Il lavoro è già fatto nelle *edizioni ritmiche dei benedettini di Solesmes*, soprattutto nelle edizioni in dotazione moderna. Non si tratta che di servirsene. Il carattere dei canti semplici sia quello di una bella declamazione; evitare l'errore molto frequente di sillabare; articolare bene, pur concatenandole, le sillabe e le parole; osservare la gerarchia degli accenti e fraseggiare bene; infine seguir il passo ritmico degli ictus, affinchè la marcia melodica non zoppichi.

Le leggi essenziali della estetica gregoriana. - Nei canti semplici, note e sillabe si riducono a una uguaglianza di durata approssimativa. Nei canti ornati bisogna curare che le note, che non hanno un segno speciale di allungamento, siano uguali tra loro. Sia il ritmo che l'estetica esigono questa uguaglianza. Dare alle note un valore qualunque, impreciso, arbitrario, secondo il proprio gusto, eseguire in un tempo un *podatus* o una *clivis*, in terzina un *climacus* o un *torculus* significa rendere impossibile la formazione, l'unità, l'alternarsi variato dei tempi composti e il bell'ordine del movimento ritmico. Nel medesimo tempo l'estetica gregoriana perde la serenità, la limpidità e la pace, che le sono proprie.

Questo è sempre più necessario in proporzione che le melodie sono più ornate. Bisogna che un *legato* molto forte unisca *note, neumi* e *melismi*. Il *legato* costituisce un quinto legame necessario all'unità dell'opera d'arte tanto quanto gli altri, dei quali si è parlato.

Il movimento del canto gregoriano non è, nè precipitato, nè lento; sta nel mezzo. Deve conformarsi al carattere del brano. Qualcuno esige molta maestà.

L'andamento da adottarsi può anche dipendere dalla dimensione del locale e dal numero delle voci. Si tratta di gusto e di adattamento.

Un canto che è una preghiera. - Ed infine l'*espressione*. Bisogna che sia *naturale, semplice* ed *ingenua*. Non c'è nulla di più contrario al carattere del canto liturgico che l'affettazione. « Non si calza il coturno per parlare a Dio ». Quantunque sia preghiera cantata, il canto gregoriano è, come ogni preghiera, una conversazione della nostra anima con Dio, un colloquio intimo, pieno di quei mezzi che ricorderebbero quelli della musica profana.

Il *colorito* sarà *discreto* ed eviterà ogni contrasto violento, quale sarebbe il passaggio improvviso da un fortissimo a un pianissimo e viceversa. Questo può andare benissimo nella musica figurata, ma nel canto gregoriano è detestabile e meschino. Emettere *una voce naturale*, nè *spinta*, nè *spenta*, ma *calda* e *soave*.

Il canto gregoriano, oltre che preghiera, è anche *lode*. L'espressione deve conformarsi a questi due caratteri. Sarà supplichevole con il *Kyrie*, entusiasta con il *Sanctus*, ma sempre nei giusti limiti.

Soprattutto, per nessun motivo, l'espressione deve cessare di essere impersonale. Il canto gregoriano è *eminentemente impersonale*. E' il canto non di un singolo, ma della collettività cristiana. Più esattamente ancora è il *canto dell'anima della Chiesa*. E' questa anima collettiva, fatta di tutte le anime dei battezzati, che deve vibrare. L'espressione sarà impersonale in proporzione che anime e voci si fonderanno nell'anonimo dell'insieme.

Così compreso e interpretato il canto gregoriano ci sembra essere la più pura lode e la più bella preghiera che la terra possa indirizzare al Cielo.

BIBLIOGRAFIA. — 1. - *Documenti pontifici*: Motu Proprio di Pio X « *Tra le sollecitudini* » (1903); Costit. Apostolica « *Divini cultus sanctitatem* » di Pio XI (1928); Enciclica « *Musicae sacrae disciplina* » di Pio XII (1956): tutti questi documenti si trovano raccolti in fondo alla presente opera.

2. - *Opere fondamentali*: J. Pothier, *Les mélodies grégoriennes*, (trad. ital. Serafini, Roma, 1890), Tournai, 1880; 2ª ediz. 1881. Idem, *Paléographie musicale*, Solesmes-Tournai, 1889. - A. Mocquereau, *Le nombre musicale grégorien*, Tournai, 1908-1927. - G. M. Sunol, *Méthode compléte de chant grégorien* (trad. francese Sablayrolles, Paris-Tournai, 6ª ediz. 1927. Idem, *Introduction à la Paléographie musicale grégorienne*, Tournai, 1935. - P. Wagner, *Origine e sviluppo del canto liturgico sino alla fine del Medioevo*, (trad. Righetti), Siena, 1910. - De Santi, *La musica nella liturgia*, serie di articoli in « Civiltà Cattolica » anni 1887-88-89-90-91-92. - H. Potiron, *Cours d'accompagnement du chant grégorienne*, 2ª ediz., Paris, 1927. Idem, *La modalité grégorienne*, Tournai, 1928. Idem, *Vingt-neuf pièces grégoriennes harmonisées avec commentaires rytmiques, modaux et harmoniques*, Paris, 1929 (in collaborazione con J. H. Desrocquettes; gli stessi autori hanno pubblicato un *Accompagnement du Kyriale vatican*, Paris-Tournai, 1929). - Ferretti, *Estetica gregoriana*, Roma, 1934. - Righetti, *Storia liturgica*, vol. I, 2ª ediz., pag. 541-585. - G. B. Le Guevello, *In dulci jubilo*, commenti ceciliani al testo liturgico e al canto gregoriano, vol. 4, Ancona, 1939-1942. Idem, *Il Kiriale illustrato*, commento liturgico-gregoriano, Torino, 1947. - C. Eccher, *Chironomia gregoriana*, Roma, 1952. - Leone, *Grammatica di canto gregoriano*, Badia di Cava, 1934, 3ª ediz. - R. Felini, *Il direttore di coro*, Torino, 1920. - G. Bas, *Metodo per l'accompagnamento del Canto gregoriano*, Torino, 1920 - R. Aigrain, *La musique religieuse*, Paris, 1929, - Gastoué, *Les origines du chant romain*, Paris, 1907. - G. Morin, *Les veritables origines du chant grégorien*, Maredsous, 1912.

XV
IL CANTO POLIFONICO E LA MUSICA SACRA

Dopo di aver accennato brevemente alle origini della musica polifonica, tratteremo: 1) della messa polifonica; 2) del mottetto; 3) della musica per organo; 4) del canto religioso popolare.

LE ORIGINI DELLA POLIFONIA

Accanto al canto « gregoriano », che la Chiesa considera come il « suo canto », si sviluppò nel corso dei secoli un'altra forma di arte musicale, che la Chiesa accolse subito nei suoi templi, perchè atta ad accrescere la solennità dei riti e la devozione dei fedeli: la *polifonia.*

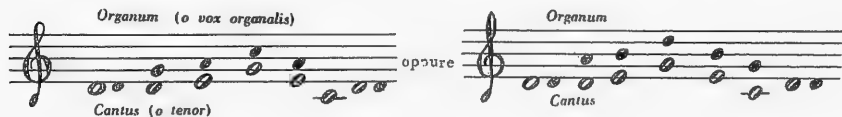
« La classica polifonia, — leggiamo nel *Motu proprio* di Pio X — assai bene si accosta al supremo modello di ogni musica sacra, che è il canto gregoriano, e per questa ragione meritò di essere accolta, insieme col canto gregoriano, nelle funzioni più solenni della Chiesa, quali sono quelle della Cappella pontificia. Dovrà dunque anche essa restituirsi largamente nelle funzioni ecclesiastiche, specialmente nelle più insigni basiliche, nelle chiese cattedrali, in quelle dei seminari e degli altri istituti ecclesiastici, dove i mezzi necessari non sogliono fare difetto ».

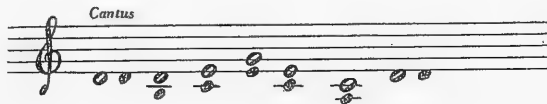
Come e quando ebbe origine la polifonia vocale. - A quale epoca risalga questo nuovo genere di musica, è molto difficile precisarlo. Alcuni studiosi moderni hanno avanzato l'ipotesi che i Greci ed i Romani abbiano conosciuto la polifonia. Ma generalmente si ammette che i popoli antichi e i primi cristiani non abbiano conosciuto o non abbiano usato il canto polifonico, cioè l'unione simultanea di più melodie. Bisogna attendere i secoli VIII e IX per avere le prime testimonianze dell'esistenza di questa nuova forma di arte.

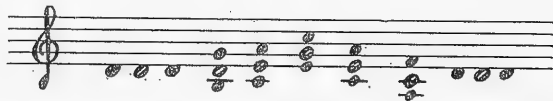
« Forse qualche monaco, accompagnando i canti liturgici con un primitivo strumento, fu obbligato oppure si compiacque eseguire alcuni suoni diversi da quelli del canto: qualche *nota pedale* (o fissa) sugli svolgimenti della melodia; oppure qualche cantore, per ragione di tessitura vocale o per arbitrio, incominciò ad alterare o fiorire la comune melodia, creando così un contrasto con note tenute o a distanza o a piccoli intervalli. Certo è che sorse una diafonia rudimentale, che man mano si diffuse per i principali monasteri, i quali nel medioevo costituivano i soli centri apprezzabili di cultura. Di questa diafonia, sviluppatasi inizialmente nelle terre scandinave e in Inghilterra, già fece cenno il monaco

irlandese Giovanni Scoto Eriugena († Oxford, 886) nel suo trattato *De divisione naturae*. Essa si svolgeva regolarmente nota contro nota, cioè *punctus contra punctum*: donde il nome di *contrappunto*, usato più tardi per indicare qualunque genere di polifonia». (L. Cocchi, *Lineamenti di storia della musica,* Paravia), (1).

Una prima rudimentale forma di polifonia si ha col cosidetto «*organum*», di cui parla già il citato Scoto Eriugena e il monaco del convento di S. Amando, Ubaldo (840-930). Questo «*organum*» non era uno strumento, ma un canto a più voci. Sembra infatti che verso la fine del secolo VII si usasse accompagnare il gregoriano all'ottava, poi alla quarta e alla quinta con lo strumento musicale, detto organo. Più tardi si tentò di fare con la voce quello che si era fatto con lo strumento: un cantore eseguiva la cantilena scritta e un altro cantore improvvisava su di essa altre note.

Nell'opera *Harmonica Istitutio* del monaco Ubaldo si ha un tentativo di disciplinamento della diafonia. Partendo dal presupposto che gli intervalli di IV e di V costituivano le consonanze perfette e naturali, egli affermò che ad un canto se ne poteva unire un altro, che seguisse il primo con moto parallelo, alla distanza di una quarta o di una quinta. Ecco un esempio:

Come è facile riscontrare, tali successioni di note risultano tutt'altro che gradevoli all'orecchio; ma bisogna tener conto delle condizioni di quei tempi e del lungo travaglio, che ha portato alle forme attuali. Nel sistema ubaldiano la voce che cantava la parte principale (il canto liturgico) era detto *tenor* (perchè teneva il canto) o anche *vox principalis*; l'altra era detta *organum*. Aggiungendo poi una terza voce, che raddoppiasse il *cantus* all'ottava superiore, si ebbe l'organum *triplum,* cioè le prime tre note simultanee.

Da queste prime manifestazioni molto rudimentali di polifonia, si passò presto ad altre espressioni più complesse: il *discanto* (*discantus* o *biscantus*) il quale differiva sostanzialmente dall'*organum,* in quanto in esso le parti non si muovevano più a intervallo fisso e con moto parallelo, ma liberamente, cioè anche con moto obliquo e contrario e con varietà di intervalli; il *gymel* o *gemellus,* il quale consisteva in una voce, che, ad eccezione della prima ed ultima nota sempre in unisono, seguiva il canto principale della terza inferiore. Esempio:

(1) Da questa apprezzata storia della musica attingeremo largamente anche in seguito.

Il *falso bordone* era invece costituito da tre parti, di cui due accompagnavano il canto, rispettivamente una terza sotto e una quarta sopra, determinando così una successione ininterrotta di accordi di terza e sesta. Esempio:

La parola *bordone* era intesa qui in senso di *basso;* e la denominazione di *falso bordone* derivò dal fatto che in questa speciale polifonia la nota più grave, facente da bordone, non era quella fondamentale dell'accordo, cioè era un falso basso.

Sia il *gemello* che il *falso bordone* ebbero origine in Inghilterra, dove la Chiesa di Roma aveva inviato i suoi missionari fin dal secolo VI, e di là si diffusero nei secoli XIV e XV.

Altre forme di composizione sono il *conductus,* nel quale il *tenor* era di libera invenzione; l'*hoquetus* in cui si cantavano le note della melodia alternativamente da una voce e dall'altra, spezzandola in forme strane e ridicole, e il *mottetto*, breve composizione nella quale le voci eseguivano testi uguali o in diverse lingue, prima religiosi, poi anche profani. Il *tenor* aveva il tema gregoriano in lunghe note tenute; il *contraltus* o *medius cantus* aveva un canto profano; il *tertius* un canto diverso ancora. Ciò spiega come il Papa Giovanni XXII nel 1323 abbia condannato non già la nuova arte polifonica, ma le degenerazioni e le artificiosità musicali, che non potevano essere ammesse nel tempio ad accompagnare l'austerità e la serietà dei riti religiosi.

Con queste ultime forme siamo già entrati nel *contrappunto fiorito o libero.* Mentre nell'*organum*, nel *gemellus* e nel *falso bordone* le varie combinazioni delle parti erano guidate da una concezione esclusivamente melodica della polifonia, cioè a sviluppo lineare, orizzontale; in queste e poi specialmente in altre forme ancora più evolute che sorgeranno in seguito, la polifonia acquista nuova espressività, utilizzando il complesso armonico, cioè l'unione dei suoni considerata in senso verticale o accordale, risultante dall'unione delle parti: la *vox organalis,* svolgendosi liberamente in contrasto ritmico e melodico col *tenor,* divenne espressione della fantasia e della sensibilità del musicista.

LA SCUOLA DI PARIGI

La nuova arte musicale ebbe grande sviluppo in Francia, dove già ai tempi di Carlo Magno erano sorte numerose cantorie (*Scholae cantorum, Maitrises*), istituite dallo stesso imperatore e divenute importanti centri di studi musicali. Tra queste scuole, dopo l'anno mille, acquistò notevole fama la *Schola cantorum* di Nôtre-Dame a Parigi, la quale ebbe due insigni maestri: *Leonin* (verso il 1150) e il *Perotin* (1183-1236), detto anche *Perotinus magnus.*

Del primo sono notevoli i responsori, i graduali e i numerosi *Alleluja,* mirabilmente costruiti sul canto gregoriano, in forma di contrappunto fiorito: sulle note del *tenor,* spesso assai lunghe, si effondono fantasiose fioriture di vocalizzi,

le quali non sono frutto di arida combinazione di note, ma di una felice sensibilità musicale.

Il Perotin diede impulso a nuovi sviluppi della polifonia vocale: scrisse per primo composizioni a tre e quattro parti, sviluppò la forma del *conductus*: canto processionale religioso su tema inventato o su canzoni profane; infine egli introdusse nelle sue composizioni, sia pure ancora in forma rudimentale, l'imitazione, che divenne poi un elemento stilistico basilare della polifonia vocale.

A questo periodo musicale è stato dato il nome di *ars antiqua*. Le sue principali forme furono, oltre al *conductus* e al *mottetto* già accennati: il *rondellus* (rondeau) o *ruota*, così denominato perchè il canto passava successivamente nelle varie parti (stile imitativo). Dal *rondellus* derivarono il canone (canto imitato perfettamente dalle altre parti) e la *fuga* (sviluppo di un tema, sulla base delle imitazioni e secondo speciali leggi).

Con Filippo da Vitry (1291-1362) uno dei più insigni teorici musicali della epoca, entriamo in una nuova fase dell'arte polifonica, denominata dallo stesso autore *ars nova*, caratterizzata da una maggiore musicalità e fusione delle varie parti del contrappunto. Si accentua pure la tendenza a scostarsi dalle tonalità gregoriane e si ricorre a nuovi artifici contrappuntistici: la *progressione*, ossia la ripetizione simmetrica, ascendente o discendente, nella stessa parte di un disegno melodico; e l'*imitazione*. A quest'epoca risale la prima messa in stile polifonico, completa in tutte le sue parti, che sia pervenuta a noi. Si tratta della messa eseguita probabilmente a Reims per l'incoronazione di Carlo V (1364), che ha come autore il più grande esponente dell'*ars nova* Guglielmo Machaut (1300-1377), noto in Italia col nome di Guglielmo di Francia.

PARTE PRIMA - LA MESSA POLIFONICA

Il proprio e l'ordinario della Messa. - I canti della messa formano due gruppi di cinque pezzi, ben distinti l'uno dall'altro: il *proprio del tempo e il proprio dei santi*, i cui testi variano secondo l'ufficio che si celebra e secondo lo spirito dei vari periodi dell'anno liturgico (Avvento, Natale, Settuagesima, Quaresima, Tempo pasquale, domeniche dopo Pentecoste) o secondo lo spirito delle feste istituite in onore della Vergine e dei Santi; e l'« *ordinario* », il cui testo non cambia mai. Il *proprio* comprende: l'introito, il graduale, l'alleluja o il tratto e il communio, canti riservati alla *schola* o a gruppo di voci scelte; l'*ordinario* invece è composto dal *Kyrie*, dal *Gloria*, dal *Credo*, dal *Sanctus* e *Benedictus* e dall'*Agnus Dei*, pezzi generalmente lasciati al canto dei fedeli, o alternati tra la *Schola* e il popolo.

L'intonazione del *Gloria* e del *Credo* è sempre data dal celebrante. Il coro prosegue con le parole *Et in terra pax* e *Patrem omnipotentem*. Questa è una regola assoluta, sovente trasgredita dai moderni, ma sempre osservata dagli antichi maestri.

CAPITOLO PRIMO. - STORIA DELLA MESSA POLIFONICA

Le prime messe in musica. - I canti del *proprio* e soprattutto gli *alleluja,* siccome in principio venivano eseguiti dai solisti, furono trattati in stile polifonico fin dalla seconda metà del secolo XI, mentre la polifonia non fu applicata all'*ordinario* completo, che nella seconda metà del secolo XIV. Si possono infatti considerare come prime messe in musica, nel senso moderno della parola, la messa detta di Tournai, oltre a quella già accennata, che *Guglielmo Machaut* scrisse per quattro voci miste, probabilmente in occasione della consacrazione di Carlo V a Reims nel 1364.

Ma più esattamente bisogna datare l'inizio incontrastato dell'arte del contrappunto vocale franco-fiammingo dal canonico di Cambrai, *Guglielmo Dufay* († 1474), cantore e compositore della Cappella pontificia dal 1428 al 1437. Deciso promotore della diffusione di quest'arte nell'occidente, questo coraggioso iniziatore della tonalità moderna seppe raccogliere i frutti dello sforzo costante di molte generazioni di artisti e ordinare definitivamente il piano della grande costruzione sonora, che divenne la messa polifonica, la più antica delle forme cicliche di composizione. Perchè, dopo di lui, la messa rimarrà fissa sul principio dell'unificazione tematica con le sue cinque parti, costruite su un motivo unico, ricavato dal gregoriano o dal repertorio della canzone popolare o artistica, o ancora dalla musica polifonica sacra o profana di noti maestri.

La composizione di una messa, come ai nostri giorni quella di una sinfonia, fu da allora considerata come la più grande impresa cui potesse aspirare il genio musicale; era il capolavoro per eccellenza, l'unico che potesse assicurare a un compositore la riputazione di impeccabile tecnico, e per la cui elaborazione egli riserbava tutta la forza del suo talento e la fecondità della sua fantasia. Grandi fra tutti, i compositori della scuola fiamminga e della scuola romana.

La scuola fiamminga. - Nei secoli XIII e XIV, condizioni politiche particolarmente favorevoli e sviluppi commerciali e industriali fiorenti, avevano prodotto un eccezionale senso di benessere economico nelle provincie della Fiandra (Belgio, Olanda e provincie limitrofe francesi e tedesche). In tale privilegiata situazione poterono trovare ampio sviluppo e fioritura tutte le manifestazioni culturali e artistiche, e particolarmente quelle musicali. Tanto che il predominio delle cantorie, già tenuto dalla Francia, passa ora alle Fiandre, dove sorgono centri importantissimi, che avranno poi vasta risonanza in tutta l'Europa.

Il primo grande rappresentante dell'arte fiamminga è considerato il già citato *Guglielmo Dufay* (1400-1474), autore di messe e di mottetti assai pregevoli per la semplicità della ispirazione e per la soavità della linea melodica.

Eredi del suo spirito e della sua arte sono: *Giovanni Okeghem* (1430-1495); *Jacob Obrecht* (1430-1505); *Enrico Isaak,* conosciuto in Italia col nome di Arrigo il tedesco; *Adriano Willaert; Jacob Arcadelt* (1514-1557). Ma il più celebre di tutti fu *Josquin des Près* (1450-1521), il cui genio limpido, coraggioso e potente dominò per quasi un secolo tutta l'arte musicale. Egli seppe

usare nelle sue opere gli elementi tecnici acquisiti in quindici secoli di esperienze pratiche e riuscì a dare ad esse un carattere luminoso e puro, proprio di pochi spiriti privilegiati, creando uno stile in cui la dolcezza e la delicatezza della melodia vanno uniti ad una tecnica consumata. Rimaneva ancora da conciliare in una architettura sonora lo spirito del Nord e quello del Mezzogiorno, e questa sarà la gloria di Palestrina.

Tra i fiamminghi vanno poi ancora ricordati: *Jacob Clemens* detto Clemens non Papa (1510-1556), *Filippo Verdelot* († 1567), *Filippo Van Den Berge,* noto sotto il nome di Del Monte († 1603).

Tutti questi autori composero mottetti, canzoni, ma specialmente messe nelle quali si rivela la profonda evoluzione dello stile contrappuntistico. La tonalità dominante è ancora quella gregoriana; il genere, diatonico; ma la nota sensibile (7° grado), tende già ad affermarsi col suo carattere moderno di semitono ascendente alla tonica.

Il valore dell'arte fiamminga fu però assai spesso guastato dalla eccessiva e cerebralistica ricerca degli artifici contrappuntistici; ricerca che fece perdere al canto ogni spontaneità espressiva, soffocandolo in un complesso di combinazioni, ingegnose fin che si vuole, ma di scarso effetto musicale. Siamo giunti così al *fiamminghismo,* che è diventato sinonimo di virtuosismo e di cerebralismo musicale. Resta però sempre all'arte fiamminga il merito di aver raggiunto una tecnica così perfetta da rendere possibili i capolavori, che i secoli successivi ci daranno.

Palestrina e la scuola romana. - Il più grande genio della polifonia sacra resta ancora *Pier Luigi da Palestrina* (1525-1594). Nella sua lunga carriera musicale compose 39 messe a quattro voci, 25 a sei e 5 a otto voci. Tra tutte, celeberrima la *Messa di Papa Marcello.* Compose poi un'infinità di mottetti tra cui notissimi « *Tenebrae factae sunt* », « *Super flumina Babilonis* » e la Salve Regina a 5 voci.

Sentì dapprima l'influenza della scuola fiamminga, dalla quale apprese il linguaggio musicale per le sue prime composizioni; ma giunto assai presto a conoscerlo a fondo e a maneggiarlo con facilità e abilità, egli fece una sintesi della tecnica contrappuntistica del suo tempo, cercando innanzitutto la semplicità della composizione, il *gradus excellens constructionis,* che solo poteva liberare la musica dal giogo della scolastica.

La musica di Palestrina di natura esclusivamente vocale, nello stile *a capella,* cioè senza alcun accompagnamento strumentale, è il riflesso più puro della Roma Papale del Rinascimento e dello spirito della Controriforma. Con un'estrema purezza e grandiosità di stile, la frase musicale si svolge densa di contenuto pratico e religioso, perfettamente aderente alla spiritualità e alla drammaticità dei testi sacri, lasciando trasparire, attraverso il limpido tessuto polifonico, il profondo significato delle parole.

Sulla sua tomba, nella Basilica Vaticana, fu scritto: *Joannes Petrus Aloysius Prenestinus, musicae princeps.*

Prima e dopo di lui, nel secolo XVI fiorirono altri insigni compositori di musica sacra. Ricordiamo *Giovanni Animuccia* († 1571) che collaborò con S. Filippo Neri, componendo laudi per i suoi *oratori*; *Costanzo Festa* († 1545); *Felice Anerio* (1560-1614); *Francesco Soriano* (1549-1621); *Gregorio Allegri*

(1582-1652); *Antonio Cifra* (1584-1629); *Giovanni Maria Nanino* (1544-1607), che fu allievo del Palestrina. Nessuno però raggiunse l'altezza della sua ispirazione anzi sotto l'influsso del *barocco,* lo stile perdette la sua semplicità e la sua purezza per amore del grandioso e del meraviglioso. Si ebbero composizioni a 16, a 20, a 24, a 36 e perfino a 48 parti. Il romano *Orazio Benevoli* (1605-1672) compose una *Messa* per l'inaugurazione del Duomo di Salisburgo a 16 parti vocali e 36 strumentali; *Paolo Agostini* (1583-1629) scrisse una composizione a 48 voci, e *Pier Francesco Valentini* († 1654) nel suo *Canone del nodo di Salomone* raggiunse le 96 voci...

Siamo evidentemente nel barocchismo, che ripete gli errori già riscontrati nelle esagerazioni della scuola fiamminga. Ma, accanto al nostro Palestrina, il secolo classico della polifonia vocale ha visto rifulgere due altri grandi nomi: lo spagnolo *Tommaso Ludovico da Vittoria* (1540-1611), al quale si devono mottetti animati da un soffio potente di ispirazione religiosa e da un senso drammatico profondamente umano, come l'*Ave Maria* e il celebre *Requiem;* e il fiammingo *Orlando di Lasso* (1532-1594), tipica figura di umanista, il quale compose mottetti su testi latini, italiani, fiamminghi, francesi e tedeschi, e dominò con ammirevole sicurezza tutte le forme e tutti gli stili. Egli fu uno dei più fecondi musicisti: lasciò infatti oltre 1500 composizioni religiose e circa 600 di carattere profano; tutte sostenute dalle vivaci risorse di una fantasiosa musicalità. Col Palestrina, egli fu l'esponente più significativo della Controriforma, nel campo della musica sacra.

Un posto a parte va assegnato al grande madrigalista *Luca Marenzio* (1553-1539) che fu pure autore di Mottetti religiosi a 4 e a 12 voci.

Tutti questi autori, a parte le esagerazioni di cui abbiamo fatto cenno, mettono l'ultimo sigillo alla bellezza dello stile della *messa* e del *mottetto* grazie al loro rispetto per i testi liturgici, alla loro conoscenza completa del contrappunto e alla perfezione tecnica, con cui sanno condurre le voci, le quali cantano nel modo più piacevole, si incrociano liberamente o si sovrappongono senza pesantezza, realizzando sempre una armonia piena e sonora.

E' gloria soprattutto della *scuola romana* l'avere dato, per accompagnare le cerimonie del culto, i modelli insuperabili di una polifonia, che supera tutti gli altri generi di musica, incrementati in seguito dalla Chiesa. Infatti, appena fu ammessa la partecipazione di strumenti oltre l'organo, l'orientamento dello stile della messa si confuse con quello dell'arte in genere, che tendeva ovunque alla ricerca dell'espressione drammatica.

La decadenza della musica sacra (sec. XVII e XVIII). - L'invenzione del basso continuo e l'uso generale di un accompagnamento armonico al clavicembalo, segnarono la fine dell'arte polifonica di Palestrina, di Orlando di Lasso e di Ludovico da Vittoria. Poco a poco lo stile di opera si introdusse nelle chiese, imponendo ovunque una pesante uniformità di mezzi, di espressione e creando un contrasto sempre più marcato tra il fine delle composizioni religiose e il loro contenuto musicale.

In Italia e nella Germania del Sud, i compositori, scrivendo sia per il teatro che per la chiesa, trasportavano dall'uno all'altro i loro talenti e le loro creazioni, mentre in Francia l'uso, introdotto sotto il regno di Luigi XIV, di celebrare solennemente delle messe lette col canto, fece perdere alla cappella

reale il senso vero della musica liturgica. A Versailles, si eseguivano, durante la messa, dei mottetti da gran coro sul modello di quelli di Lully e di Lalande: magnifiche composizioni che saranno sempre tra i capolavori della musica religiosa da concerto e restano, fuori della liturgia, una delle più alte manifestazioni del genio francese, ma che non possono essere considerate come facenti parte del vero repertorio della musica da chiesa.

Una felice reazione. - Il male si aggravò durante tutto il secolo XVIII, e nel secolo seguente si giunse ad una totale degenerazione dello stile religioso. Verso il 1845, la inevitabile reazione comincia nello stesso tempo in Francia ed in Germania. A Parigi, *Felice Danjou* fonda la sua *Revue de Musique réligieuse* con lo scopo di portare il canto gregoriano al suo antico splendore, mentre a Dresda il luterano *Riccardo Wagner,* direttore della cappella imperiale, tenta tutto il possibile per restaurare il culto della *scuola palestriniana,* che secondo lui, « segnava l'apogeo e la perfezione suprema della musica cattolica da chiesa ». L'autore del *Lohengrin* spiegava chiaramente il motivo per cui la musica religiosa aveva perso il suo carattere e il suo significato: « Bisogna, diceva, che la voce umana, veicolo immediato della parola sacra, abbia il dominio incontrastato in chiesa... Il primo passo verso la decadenza della musica liturgica fu l'introduzione degli strumenti d'orchestra; con essi e con il loro uso sempre più libero e indipendente, fu imposto all'espressione religiosa un ornamento sensuale che le recò grave danno ed ebbe le più dannose conseguenze sul canto stesso. La virtuosità dei suonatori finì per costringere i cantori a fare mostra di eguale virtuosismo; alcuni testi liturgici, come il *Kyrie eleison,* fornirono le parole per comporre arie nello stile d'opera, che i cantori, formati secondo il gusto del teatro italiano, vollero cantare nelle chiese ».

Bisogna tuttavia essere giusti e riconoscere, nell'immensa produzione, accumulata durante i due secoli che seguirono la morte di Palestrina, un gran numero di opere religiose, nelle quali l'arte musicale ha saputo attingere a quel carattere universale, che ammirammo nei capolavori della polifonia classica.

Le prescrizioni del Concilio Tridentino. - Quali furono, in materia di musica religiosa, le prescrizioni che il Concilio Tridentino dettò nel corso della sua 22.ma sessione (17 sett. 1562)?

Il Concilio decretò semplicemente che, essendo la chiesa innanzitutto « una casa di preghiera », i vescovi dovevano fare in modo che il coro e l'organo non introducessero alcun elemento profano, e che era necessario che i chierici fossero istruiti nella teoria e nella pratica del canto gregoriano. Tutto qui; ma dopo la chiusura del Concilio, le cui decisioni furono confermate dal Sommo Pontefice il 24 gennaio 1564, vennero istituite diverse commissioni per assicurare l'applicazione dei decreti; i cardinali S. Carlo Borromeo e Vitellozzo Vitelli, incaricati di revisionare la disciplina e l'amministrazione della cappella pontificia, ne approfittarono per promuovere uno stile polifonico, il più chiaro possibile, che lasciasse trasparire il senso delle parole. Essi non fecero altro che precisare il significato delle parole, che, sette anni prima, il papa Marcello avrebbe pronunciato durante gli uffici della

settimana santa. Siccome nella Cappella Sistina, i testi liturgici non erano stati cantati con la devozione dovuta, e lo stile della polifonia era stato quello di una musica piuttosto allegra, incompatibile col senso espresso dalle parole, il papa aveva convocato attorno a sè i cantori, (c'era anche Palestrina), e aveva dato ordine che per l'avvenire si recitasse o si cantasse in modo tale che le parole potessero essere sentite e comprese, *quae proferebantur audiri atque percipi possent* ».

Loro applicazione. - Da allora, una riforma liturgica-musicale si era compiuta spontaneamente, con un accordo quasi tacito tra l'autorità ecclesiastica ed i compositori, i quali tutti, d'altronde, ne sentivano la necessità e l'urgenza, come ne fanno fede numerose prefazioni d'opere.

Nel 1567 *Giovanni Animuccia* pubblicava un libro di Messe in cui dichiarava di aver lavorato a rendere chiaramente intelligibile il testo liturgico; l'anno seguente, il prefetto della cappella di S. Pietro in Vaticano pagava al medesimo Animuccia 25 scudi per un certo gruppo di *inni, mottetti e messe,* composte « *secondo la riforma del Concilio di Trento* ».

Nel suo secondo libro di *messe,* comparso nel 1567 e dedicato a Filippo II, Pier Luigi da Palestrina poteva vantarsi di aver seguito i consigli di eminenti persone nella composizione di questa musica « di nuovo genere »; e, qualche anno più tardi, *Vincenzo Ruffo,* che fu maestro di Cappella della cattedrale di Milano e maestro di *Marco Antonio Ingegneri,* pubblicava un libro di messe a cinque voci, composto *secondo la riforma del Concilio di Trento,* opera apparsa nel 1574; nell'introduzione a quest'opera Ruffo nomina espressamente il Cardinale Borromeo per avere incoraggiato e diretto la sua ispirazione nella via ideale tracciata dai Padri del Concilio.

Sopravvivenza della tradizione polifonica. - La tradizione di uno stile polifonico, in cui il pensiero musicale sapeva farsi impersonale e insieme universale per tradurre i testi dell'ordinario della messa, si conservò dunque più o meno intatta in tutte le epoche e si mantenne anche quando, sia pure localmente, si trovò davanti all'invasione dello spirito profano.

E' da ammirarsi, per esempio, che un focoso innovatore, quale *Claudio Monteverdi* abbia scritto le sue *Messe* in stile polifonico rigorosamente tradizionale, mentre nei suoi salmi e mottetti con orchestra, praticava coraggiosamente lo stile da concerto divenuto di moda col *Gabrieli* (1510-1586).

Così pure *Alessandro Scarlatti,* il più celebre rappresentante della Scuola napoletana, e a Roma, *Pitoni e Carissimi* si sforzarono nelle loro messe di restare fedeli all'ideale palestriniano.

A Venezia, *Antonio Lotti* († 1740) si rese celebre come uno degli ultimi rappresentanti dello stile *a capella,* mentre a Vienna, in pieno secolo XVIII, *Giovanni Fux* reagiva contro la invadente opera napoletana, scrivendo 54 messe nello stile contrappuntistico più severo, secondo una tecnica armonica fondata sui modi gregoriani. Certe messe concertanti di *Caldara,* antico collaboratore di Fux alla Cappella imperiale, sono opere del più alto valore e sempre rispettose delle esigenze liturgiche. Numerose pagine del *Requiem* di *Nicolò Jommelli* (1714-1774) possono pure essere proposte come modello di composizione decorativa e come espressione sincera di quell'austero sentimento

che conviene all'ufficio dei defunti. Ricordiamo anche *Benedetto Marcello* (1686-1739), allievo del Lotti, autore di una apprezzatissima raccolta di cinquanta salmi. Lo stile musicale, spesso ispirato dalla forma gregoriana o da reminiscenze di musica antica, è semplice, pieno di nobiltà, non privo di spunti pittoreschi. Compose pure messe, mottetti e oratori.

Le messe di Haydn e di Mozart mancano di spirito religioso. - L'epoca dei grandi classici *Haydn* e *Mozart* coincide con la più profonda decadenza dello spirito religioso nell'arte musicale. Pur con rincrescimento, bisogna riconoscere che tutte le messe di *Giuseppe Haydn* (1732-1809), il padre della sinfonia moderna, e la maggior parte di quelle di *Wolfango Amedeo Mozart* (1756-1781) fanno parte interamente della musica mondana e teatrale; infatti l'espressione del sentimento religioso, che ha per oggetto l'Infinito, non vi differisce per nulla dall'espressione del sentimento umano, che ha per oggetto la creatura umana. E' in questa epoca dei grandi classici che i compositori di musica sacra, per evitare una rassomiglianza troppo evidente tra lo stile di chiesa e lo stile da teatro, hanno cercato di moltiplicare le forme scolastiche e gli artifici del contrappunto in alcune parti della liturgia della messa. Si ritenne lecito far sfoggio della propria tecnica sulle parole *cum Sancto Spiritu* del *Gloria,* sul versetto del *Credo*: *Et vitam venturi saeculi* e sul *Dona nobis pacem* dell'*Agnus Dei;* di qui il sorgere di quelle fughe interminabili, che si alternavano con arie melodrammatiche e con recitativi in stile d'opera, senza raggiungere il vero stile religioso; perchè non è sufficiente evitare l'espressione profana per trovare l'idea musicale viva e penetrante, degna di essere messa al servizio dei testi sacri fuori di ogni convenzione scolastica.

Ciò che si può ritenere delle messe di Mozart. - Riconosciamo dunque che l'inettitudine delle messe di Haydn al servizio liturgico è così incontestabile come l'integrità della sua fede sincera. Bisogna essere meno esclusivisti per quelle di Mozart, delle quali molte possono, a rigore, accordarsi con il servizio religioso, soprattutto le sue *messe brevi in re minore,* in *fa maggiore e in re maggiore*; la messa in *re minore,* opera di un geniale ragazzo di 13 anni, è composta di brani staccati che seguono il testo da vicino, senza alcun sforzo per dare loro, come nelle altre due messe, l'unità fittizia dei pezzi da suonata; si deve, senza alcun dubbio, preferirla alle messe in *fa* e in *re maggiore,* le quali restano, malgrado l'apparenza della scrittura vocale, opere essenzialmente strumentali, quindi profane (Cfr. *Bollett. Cecil.* 1956. n. 11-12).

C'è una grande differenza tra l'ispirazione di queste messe brevi e il sublime inizio del *Requiem,* il cui primo pezzo, il solo terminato intieramente dal maestro, può essere considerato come la più pura espressione dell'anima di Mozart: anima luminosa e affascinante, il cui fondo era l'« amore assoluto della bellezza totale ». Mozart aveva già trovato questa alta espressione artistica in alcuni dei suoi *mottetti,* soprattutto nell'*Ave verum.*

Le messe di Giovanni S. Bach, Beethoven, Schumann e Schubert. - La messa di Beethoven in *do,* scritta nel 1807, segna una data importante nella storia della *messa sinfonica* e non è del tutto inconciliabile con le esigenze del culto. E' solo da poco che ci si è reso conto del valore di questa messa,

dove sono armonizzati, con una sicurezza ammirevole, gli aspetti diversi e pressochè inconciliabili, dell'*ideale religioso* e dell'*espressione drammatica* insiti nel testo liturgico. In molti punti Beethoven ha saputo eliminare ogni sospetto di stile profano.

Accanto alla *Messa in si minore* di *G. S. Bach* è pur degna di considerazione la *Missa solemnis* del maestro di Bonn, monumento unico di arte religiosa che manifesta l'influenza dello stile oratorio, ma non è sempre in accordo con le esigenze liturgiche.

La stessa cosa è da dirsi della *Messa da Requiem* di G. Verdi (1813-1901), composta alla morte di Alessandro Manzoni e della *Messa in do minore,* come pure del *Requiem* di Schumann, che sono capolavori di musica religiosa da concerto, particolarmente interessanti per la grandiosità di espressione la prima, e per la varietà dell'*invenzione tematica* la seconda.

Le due *messe solenni* di *Franz Schubert* in *la bemolle* e in *mi bemolle* contengono splendide pagine, caratteristiche del genio melodico ed armonico di questo grande maestro, dall'anima profondamente religiosa. Non ci sembrano però adatte per esecuzioni di carattere liturgico. La *messa in sol,* scritta per coro, organo e orchestra con strumenti a corda, dal maestro di Lichtental all'età di 18 anni, è perfettamente liturgica senza alcuna ripetizione di parole e di giusta durata.

Due buone messe di Cherubini e di Listz. - Il *Requiem in do minore* di *Cherubini,* ordinato da Luigi XVIII per essere eseguito nella basilica di San Dionigi il 21 gennaio 1816 in memoria di Luigi XVI, può essere messo nel numero delle più belle composizioni ispirate dal testo della Messa dei morti. Cherubini vi ha scrupolosamente rispettato la forma dell'*Introito* collegandosi al *Kyrie* e del *Communio* collegandosi all'*Agnus Dei*. Se in certi punti della *Sequenza* e dell'*Offertorio* si fanno sentire degli accenti troppo drammatici e miranti all'effetto, tutto il resto dell'opera è di uno stile impeccabile, espansivo e contenuto insieme, grave e profondo. Sono veri modelli di preghiera cantata quelli che ci vengono offerti dal *Graduale* e dal *Pie Jesu,* vero sospiro che sale dal cuore stanco dell'uomo per implorare la misericordia di Dio.

Delle cinque messe che *Francesco Listz* ha scritto, la Missa Choralis è la sola che sia perfettamente intonata al sentimento e alle esigenze liturgiche. In questa non c'è più l'orchestra wagneriana con l'istrumentazione abbondante, non ci sono più simboli drammatici nè grandi sviluppi sinfonici, ma solo il coro tradizionale delle quattro voci miste, accompagnate con discrezione dall'organo: un'opera in cui la polifonia volontariamente si è spogliata di ogni vanagloria e di ogni apparato superfluo. I temi principali sono ricavati dal canto gregoriano: l'antifona dei secondi vespri della festa del SS. Sacramento si sviluppa calma e ardente nel *Kyrie eleison* e nella conclusione dell'*Agnus Dei;* l'intonazione trionfale del V tono dei salmi forma l'ossatura del *Gloria*. I temi del *Sanctus* e del *Benedictus* sono di libera invenzione: ma sono ben saldamente collegati con le melodie liturgiche, per imprimere a tutta la messa quel carattere di organicità, sempre ricercato da Listz come indispensabile per una grande composizione.

Bruckner, Gounod, Cesare Franck. - *Antonio Bruckner* (1827-1896) ha scritto tre messe. La messa in *re minore* e quella in *fa minore* per coro e orchestra sono opere veramente ispirate e di una tecnica potente; ma l'autore vi ha voluto realizzare l'impossibile, sforzandosi di introdurre nella musica di chiesa l'arditezza e la ricchezza dell'arte di *Riccardo Wagner*: tentativo che il grande maestro per primo avrebbe condannato. Ecco perchè queste due messe sono di esecuzione assai difficile in chiesa. La messa in *mi minore*, al contrario, è perfettamente conforme alle regole liturgiche. E' un vero capolavoro, degno di avere nella storia della musica da chiesa un posto d'onore accanto alla *Messa di Papa Marcello*. Essa è scritta per doppio coro a otto voci con accompagnamento d'organo o di strumenti a fiato. La versione per coro e orchestra costituisce uno dei più bei modelli conosciuti di una messa destinata ad accompagnare una funzione liturgica solenne, celebrata all'aperto. I *mottetti* di Brucker *a capella* o con accompagnamento di organo e il suo grandioso *Te Deum* hanno ora un posto d'onore nel repertorio delle scuole di canto, che amano eseguire della bella musica.

Verso la fine della sua carriera, *Carlo Gounod* ritoccò il suo stile e si avvicinò alle tradizioni palestriniane; le sue messe di *S. Giovanna d'Arco* (1887) e del *Beato de la Salle* (verso il 1890) sono « dei saggi di transizione tra due stili e due concezioni opposte di una medesima arte, con un medesimo scopo », come disse giustamente Michel Brenet.

Della messa di *Cesare Frank* merita di essere ricordato il *Kyrie* e *l'Agnus Dei*, che sono due squisite preghiere.

Musica liturgica e musica religiosa. - E' opportuno distinguere debitamente queste due forme di composizione musicali allo scopo di saper scegliere e giudicare autori e composizioni antiche e moderne in vista di una loro esecuzione nelle chiese.

La questione è stata molto dibattuta; ma con l'Enciclica « *Musicae sacrae disciplina* » di Pio XII, è venuta una parola autorevole a precisare i singoli campi. Citiamo le parole del Papa: « In ciò consiste la dignità e l'eccelsa finalità della musica sacra, che cioè per mezzo delle sue bellissime armonie e della sua magnificenza essa apporta decoro ed ornamento alle voci sia del sacerdote offerente sia del popolo cristiano, che loda il Sommo Iddio, eleva il cuore dei fedeli a Dio per una sua intrinseca virtù, rende più vive e fervorose le preghiere liturgiche della comunità cristiana, perchè Dio uno e trino da tutti possa essere lodato e invocato con più intensità ed efficacia. Per opera della musica sacra dunque viene accresciuto l'onore che la Chiesa porge a Dio in unione con Cristo suo Capo; e viene altresì aumentato il frutto che i fedeli, stimolati dai sacri concenti, percepiscono dalla sacra liturgia e sogliono manifestare con una condotta di vita veramente cristiana, come dimostra la esperienza quotidiana e confermano molte testimonianze di scrittori antichi e recenti... Da qui facilmente si può comprendere come la dignità e l'importanza della musica sacra sia tanto più grande, quanto più da vicino la sua azione riguarda l'atto supremo del culto cristiano, cioè il sacrificio eucaristico dell'altare. Essa dunque nulla può compiere di più alto e di più sublime dell'ufficio di accompagnare con la soavità dei suoni la voce del sacerdote che offre la vittima divina, di rispondere gioiosamente alle sue domande insieme

al popolo che assiste al sacrificio, e di rendere più splendido con la sua arte tutto lo svolgimento del sacro rito. Alla dignità di questo eccelso servizio si avvicinano poi gli uffici che la stessa musica sacra compie quando accompagna ed abbellisce le altre cerimonie liturgiche, e in primo luogo la recita del Breviario nel coro. Questa musica « *liturgica* » perciò merita sommo onore.

Ciononostante si deve tenere in grande stima anche quella musica che, pur non essendo destinata principalmente al servizio della sacra Liturgia, tuttavia per il suo contenuto e per le sue finalità reca vantaggi alla religione e perciò a buon diritto viene chiamata musica « *religiosa* ». Invero anche questo genere di musica sacra, — che ebbe origine in seno alla chiesa e sotto i suoi auspici potè felicemente svilupparsi — è in grado, come l'esperienza dimostra, di esercitare negli animi dei fedeli un grande e salutare influsso, sia che venga usata nelle chiese durante le funzioni e le sacre cerimonie *non liturgiche,* sia fuori di chiesa durante varie solennità e celebrazioni. Infatti le melodie di questi canti, composti per lo più in lingua volgare, si fissano nella memoria quasi senza sforzo e fatica, e nello stesso tempo anche le parole e i concetti si imprimono nella mente, sono spesso ripetuti e più profondamente vengono compresi ».

La riforma della musica sacra. - Il movimento di restaurazione della musica liturgica, abbozzata in Francia da *Alessandro Stefano Choron* († 1834), poi continuato da *Danjou, D'Ortique* e *Niedermeyer* († 1861), ebbe il suo completo sviluppo in Germania, quando venne fondata, nel 1868, la *Società di S. Cecilia;* in Belgio con la fondazione della *scuola di Malines,* nel 1879, da Lemmens; e poi di nuovo in Francia, dopo la restaurazione del canto gregoriano fatta dai benedettini di *Solesmes* e la fondazione della *Schola Cantorum* di Parigi, sorta nel 1894.

Dopo di allora si lavorò con ardore al progresso della musica religiosa, svolgendo un lavoro ben ordinato secondo lo schema seguente:

1) Propaganda per il canto gregoriano.

2) Creazione di un repertorio polifonico moderno.

3) Edizione dei capolavori di musica liturgica del passato per voci e per organo.

4) Creazione di un repertorio moderno di musica per organo.

5) Canto popolare religioso in lingua volgare.

In Germania *Fr. Witt, Michele Haller, Fr. Liszt, F.X. Haberl* presero la direzione del movimento; mentre in Francia *Alessandro Guilmant, Carlo Bordes, Mgr. Perruchot, Vincenzo d'Indy* ed i loro collaboratori furono gli apostoli della nuova arte religiosa.

Il movimento ceciliano in Italia. - L'attuale movimento ceciliano ebbe inizio in Italia nel 1887, anno in cui *D. Ambrogio Guerrino Amelli, O.S.B.* (1848-1933), anima ardente di apostolo, fondò a Milano il periodico *Musica sacra,* che poi diresse per nove anni. Nel 1881 e nel 1882, in collaborazione con *D. Lorenzo Perosi,* l'insigne compositore di Tortona, e con altri, organizzò i Congressi di Milano e di Arezzo, dai quali uscirono i primi entusiasti apostoli della causa ceciliana.

Intanto nel 1880 era sorta l'*Associazione Italiana S. Cecilia* (A.I.S.C.), tanto benemerita nel campo della restaurazione liturgico-ceciliana, associazione che mirò soprattutto a promuovere il canto liturgico fra il popolo.

Successore di P. Amelli nel movimento ceciliano fu il P. Gesuita *Angelo De Santi* (1847-1922). Chiamato a Roma da Leone XIII, verso la fine del 1887, egli incominciò la sua ben nota attività per la restaurazione del canto sacro. Promosse la riforma della musica sacra con vari scritti pubblicati per circa trent'anni sulla rivista « Civiltà Cattolica » e su « Rassegna gregoriana ».

Incontrò vivissime opposizioni, per cui dovette allontanarsi da Roma. Ma potè presto tornarvi a vedere il suo programma adottato nel *Motu proprio* di Pio X. Nel 1903 successe al P. Amelli nella presidenza dell'A.I.S.C. e nella direzione del *Bollettino ceciliano,* organo della stessa associazione. Fondò la Scuola superiore di musica sacra, aperta per volere di S. Pio X, il quale la proclamò pontificia nel 1914 e della quale fu preside fino alla morte (28 gennaio 1922). Nel 1899 prese vita la Rivista mensile « S. Cecilia » dell'Editore Marcello Capra, diretta dal M.° D. Ippolito Rostagno, autore del popolare libro « Il parrocchiano cantore ».

Un'altra nobile figura di musicista e di ceciliano ardente fu Mons. *Raffaele Casimiri* (1880-1943), dal 1911 direttore della Cappella Lateranense, il quale fondò nel 1913 la *Polifonia romana,* colla quale diede moltissimi concerti in Europa e nell'America del Nord. Diresse i periodici « *Psalterium* » e « *Note d'archivio* » e curò le edizioni critiche dei classici della polifonia. Una raccolta dei suoi scritti ceciliani è stata curata dallo stesso autore e pubblicata nel 1924 col titolo « Cantantibus organis ».

Attualmente il movimento ceciliano, che aveva subito un certo arresto nel periodo bellico e immediatamente dopo, sta riprendendo quota per opera soprattutto del suo Ecc.mo Presidente Mons. *Ilario Alcini,* coadiuvato dal P. Benedettino D. Cesario d'Amato, ora vescovo-abate di S. Paolo, da Mons. Fiorenzo Romita, da Mons. Ernesto della Libera, dai M.ⁱ Virgili, Bartolucci, De Bonis e da altri insigni cultori della musica sacra.

Nel 1955 l'A.I.S.C. si fece promotrice in Italia del movimento dei *Pueri cantores* già così fiorenti all'estero e ne aggregò i primi gruppi alla Federazione internazionale di Parigi.

E' facile prevedere quale sviluppo potrà avere il canto polifonico se i maestri direttori sapranno con pazienza e con sacrificio educare questi piccoli al canto religioso, lasciando da parte i più facili gruppi femminili, la cui voce non ha quel timbro argentino, che è proprio dei fanciulli.

Per un'arte personale e vivente. - Il ritorno ai maestri antichi diede i migliori risultati in fatto di edizioni e di diffusione dei capolavori della polifonia classica; ma si può dire altrettanto delle numerose opere nate morte sotto il segno di Palestrina? La maggior parte di esse non ha altro merito che quello di essere corretto, e bisogna sfogliarne molte per trovare nella immensa farragine una pagina che abbia per carattere « lo splendore vivente della sincerità »; infatti la maggior parte degli autori ceciliani non hanno saputo elevarsi al di sopra di uno stile meccanico, dai movimenti compassati, senza alcuna grazia e senza slancio perchè senza forza.

I compositori non mediteranno mai abbastanza queste parole così profonde

di Ernesto Hello: « Lo stile organico è la parola viva al servizio di un'idea viva; esso è essenzialmente personale; esce vivo dall'idea come il fiore esce dal seme; è vivente e penetrante come il fuoco e come lo sguardo », e ancora: « Lo stile organico è pieno, solido e casto, espansivo e contenuto insieme. Porta con sè il pudore dei grandi pensieri e delle emozioni profonde, che sono calme in proporzione che sono ardenti ed hanno la discrezione perfino nel loro splendore ».

Perciò non si resterà stupiti nel vedere artisti indipendenti creare, ciascuno secondo il proprio temperamento, delle opere significative: *Gabriel Fauré* con il suo *Requiem* per soli, coro e orchestra (187), così luminoso e puro; *M. Widor* (1845-1937) e *Luigi Vierne* con le loro *Messe a due organi; Edgard Tinel* (1854-1912) con la sua messa *In onorem Beatae Mariae* (*a capella*) o ancora *Andrea Caplet* con la sua umile e deliziosa messa a tre voci pari.

Ma non saremmo giusti se non citassimo qualche nome di compositore moderno, le cui messe rispondono veramente ai requisiti della liturgia e dell'arte: *L. Perosi* nella *Missa Pontificalis* a 3 v. d.; *L. Refice* nella *Missa solemnis a* 4 v. d. con coro popolare concertante; *L. F. Trecate* nella messa *Sancta Trinitas* e *L. Bartolucci* nella messa *Tu gloria Jerusalem* a quattro voci dispari. Come pure degne di nota sono alcune messe di Antonelli, Baronchelli, Campodonico, Caudana, Colonna, De Bonis, Dentella, Mercante, Migliavacca, Pagella, Tosi, Vittadini e altri.

CAPITOLO SECONDO. - COME DEVE ESSERE UNA BUONA MESSA POLIFONICA

Si possono dare delle regole per la composizione di una messa polifonica degna di essere eseguita in Chiesa? Secondo la parola di La Bruyére, « non ogni musica è adatta a lodare Dio », poichè questa lode di Dio si esercita in un tempio consacrato e alla presenza di fedeli riuniti per raccogliersi e pregare insieme.

Le norme di S. Pio X. - Dovendo stabilire alcune norme generali a cui il compositore sacro deve ispirarsi per la composizione di una messa, ci pare necessario partire prima da quelle sapientissime norme, valevoli per ogni creazione artistica sacra, date da S. Pio X nel suo *Motu Proprio*. Questo documento è di capitale importanza nella storia della restaurazione liturgico-ceciliana. E' bene quindi che qui si riassumino i criteri dati da questo immortale documento.

« La musica sacra — scrive Pio X — deve possedere nel grado migliore le qualità che sono proprie della liturgia, e precisamente la *santità* e la *bontà delle forme,* onde sorge spontaneo l'altro suo carattere, che è *l'universalità*...

Queste qualità si riscontrano in grado sommo nel *canto gregoriano*, che è per conseguenza il canto proprio della Chiesa Romana...

Per tali motivi il canto gregoriano fu sempre considerato come il supremo modello della musica sacra, potendosi stabilire con ogni ragione la seguente legge generale: tanto una composizione per la chiesa è più sacra e liturgica, quanto più nell'andamento, nella ispirazione e nel sapore si accosta alla me-

lodia gregoriana, e tanto è meno degna del tempio quanto più da quel supremo modello si riconosce difforme...

Le anzidette qualità sono possedute in ottimo grado dalla *classica polifonia,* specialmente della Scuola Romana, la quale nel secolo XVI ottenne il massimo della sua perfezione per opera di Pier Luigi da Palestrina e continuò poi a produrre anche in seguito composizioni di eccellente bontà liturgica e musicale. La classica polifonia assai bene si accosta al supremo modello di ogni musica sacra, che è il canto gregoriano...

La Chiesa ha sempre riconosciuto e favorito il progresso delle arti, ammettendo a servizio del culto ciò che il genio ha saputo trovare di buono e di bello nel corso dei secoli, salve però sempre le leggi liturgiche. Per conseguenza la musica moderna è pure ammessa in chiesa, offrendo anch'essa composizioni di tale bontà, serietà e gravità, che non sono per nulla indegne delle funzioni liturgiche...

Fra i vari generi della musica moderna, quello che apparve meno acconcio ad accompagnare le funzioni del culto è lo stile teatrale, che durante il secolo scorso fu in massima voga, specie in Italia. Esso per sua natura presenta la massima opposizione al canto gregoriano ed alla classica polifonia e però alla legge più importante di ogni buona musica sacra ».

In questa lunga citazione è ben riassunto il pensiero della Chiesa intorno ai criteri che il compositore sacro deve seguire nelle sue creazioni: ispirarsi al canto gregoriano e alla polifonia classica; e non allo stile teatrale proprio del melodramma ottocentesco.

Richiamate queste norme generali, che non vanno mai dimenticate, ne indichiamo ora alcune più in particolare.

L'artista deve adattarsi al testo liturgico e al suo spirito. - La bellezza della musica, chiamata a fare parte integrante dell'ufficio divino, dipenderà quindi prima di tutto dal suo perfetto adattamento alla natura, al contenuto e alla forma del testo liturgico, proposto all'ispirazione del compositore. Questi non deve mai dimenticare che la sua arte è chiamata ad edificare una assemblea di fedeli e che non è possibile fare del bene con opere scadenti o anche solo mediocri.

« Io non mi accosto mai a un testo sacro se non mi sento preso da uno slancio di pietà irresistibile » scriveva Franz Schubert. Ogni compositore dovrebbe dire la stessa cosa prima di incominciare a scrivere della musica religiosa; perchè si tratta di elevare una cattedrale di suoni nella cattedrale di pietra e creare a lato del canto gregoriano, arte impersonale e universale, un'altra arte forse più ricca, ma essenzialmente identica e col medesimo scopo. Se è vero che la musica mette chi l'ascolta nella stessa condizione di spirito in cui si trovava colui che la scrisse, ed esprime uno stato d'animo provato prima dallo stesso compositore, meglio sarebbe che questi tacesse nel caso che non si sentisse capace di manifestare nello splendore dell'arte un sentimento profondo.

Leggiamo ancora nella citata Enciclica di Pio XII: « L'arte religiosa è ancor più vincolata a Dio e diretta a promuovere la sua lode e la sua gloria, perchè non ha altro scopo che quello di aiutare potentemente i fedeli ad innalzare piamente la loro mente a Dio, agendo per mezzo delle sue manifestazioni sui

sensi della vista e dell'udito. Perciò l'artista senza fede o lontano da Dio con il suo animo e con la sua condotta, in nessuna maniera deve occuparsi di arte religiosa; egli infatti non possiede quell'occhio interiore che gli permette di sperare che le sue opere prive di afflato religioso, anche se rivelano la perizia ed una certa abilità esteriore dell'autore, possano mai ispirare quella fede e quella pietà che si addicono alla maestà della casa di Dio; e quindi non saranno mai degne di essere ammesse nel tempio della Chiesa, che è la custode e l'arbitra della vita religiosa.

L'artista invece che ha fede profonda e che tiene una condotta degna di un cristiano, agendo sotto l'impulso dell'amor di Dio e mettendo le sue doti a servizio della religione, per mezzo dei colori, delle linee e dell'armonia dei suoni farà ogni sforzo per esprimere la sua fede e la sua pietà con tanta perizia, venustà e soavità, che questo sacro esercizio dell'arte costituirà per lui un atto di culto e di religione, e stimolerà grandemente il popolo a professare la sua fede e a coltivare la pietà. Tali artisti sono stati e saranno sempre tenuti in onore dalla Chiesa; essa aprirà loro le porte dei templi, poichè si compiace del contributo non piccolo che essi con la loro arte e con la loro operosità danno per un più efficace svolgimento del suo ministero apostolico ».

Libertà riguardo alle forme classiche. - Ma, se l'artista si sente capace di crearsi il proprio stile, è necessario che egli si metta coraggiosamente alla ricerca di un'arte nuova, compenetrandosi bene di questo principio, che non si tratta tanto di ricercare la varietà della espressione musicale, quanto piuttosto un certo carattere generale e astratto, inerente alla perfezione di una forma speciale, concepita fuori delle forme tradizionali della sonata o della sinfonia.

Nel *Gloria*, per esempio, che non è altro che un inno scritto in prosa, in una forma ispirata dai salmi, e concepito nella sua origine per due cori alternati, non vi è errore più grave e più comune di ordinare la stesura musicale secondo il piano di una composizione strumentale. L'unità che conviene a una composizione scritta su un testo, che cambia continuamente di espressione e di carattere, non può essere del medesimo genere di un sonata con l'esposizione dei suoi due temi, il loro sviluppo e la loro ripresa. C'è forse una ragione per cantare il *Quoniam tu solus sanctus* sulla medesima musica di *Et in terra pax hominibus?* Mai i maestri della polifonia classica hanno commesso questo grave errore.

Bisogna rifarsi alla loro tradizione e ricercare, con mezzi nuovi, l'unità della composizione, mantenendo, in mezzo a figurazioni espressive in continuo mutamento, l'unità di una idea di fondo sapientemente variata. Lo studio dei grandi modelli della antica musica religiosa non impedisce di essere moderni e fedeli a se stessi, per poco che si sia dotati di potenza creatrice.

Ascoltiamo ancora la parola del Papa nell'Enciclica « *Musicae sacrae disciplina* »: « A nessuno certamente recherà meraviglia il fatto che la Chiesa tanto si interessi della musica sacra. Non si tratta, infatti, di dettare leggi di carattere estetico o tecnico nei riguardi della nobile disciplina della musica; è intenzione della Chiesa, invece, che questa venga difesa da tutto ciò che potrebbe menomarne la dignità, essendo essa chiamata a prestare servizio in un campo di così grande importanza quale è quello del culto divino.

In ciò la musica sacra non obbedisce a leggi e norme diverse da quelle che regolano ogni forma di arte religiosa, anzi l'arte stessa in generale. Invero non ignoriamo che in questi ultimi anni alcuni artisti, con grave offesa della pietà cristiana, hanno osato introdurre nelle chiese opere prive di qualsiasi ispirazione religiosa e in pieno contrasto anche con le giuste regole dell'arte. Essi cercano di giustificare questo deplorevole modo di agire con argomenti speciosi, che pretendono di far derivare dalla natura e dall'indole stessa dell'arte. Vanno infatti dicendo che l'ispirazione artistica è libera, nè è lecito sottoporla a leggi e norme estranee all'arte, siano queste morali o religiose, perchè in tal modo si verrebbe a ledere gravemente la dignità dell'arte e ad ostacolare con vincoli e legami il libero corso dell'azione dell'artista sotto il sacro influsso dell'estro.

Con argomenti siffatti viene sollevata una questione senza dubbio grave e difficile, che riguarda qualsiasi manifestazione d'arte ed ogni artista; questione che non può essere risolta con argomenti tratti dall'arte e dall'estetica, ma che invece deve essere esaminata alla luce del supremo principio del fine ultimo, regola sacra ed inviolabile di ogni uomo e di ogni azione umana ».

PARTE SECONDA - IL MOTTETTO

A parte la messa che è una delle forme più elevate della musica sacra, in cui l'arte deve essere chiusa a tutto quello che sarebbe terrestre ed esteriore, e in cui il sentimento individuale non deve farsi sentire che in sott'ordine, tutte le altre forme di composizione: *antifone, responsori, inni, salmi, litanie, lamentazioni, ecc...* attingono ispirazione dall'estetica del *mottetto,* estetica molto più libera, perchè il mottetto non è, come la messa, legato strettamente ad atti rituali e vincolato ad un testo immutabile.

Il mottetto, grazie all'infinita varietà dei testi che si differenziano per ispirazione, dimensione e destinazione liturgica, ha sempre suggerito alla immaginazione creatrice dei musicisti una vasta gamma di emozioni, offrendo ad essi delle possibilità illimitate nella libera scelta dei mezzi di espressione, e nella applicazione delle leggi dell'armonia e del contrappunto.

Vi è una sola legge per ben comporre un mottetto, ed è Palestrina stesso che l'ha formulata: ricercare l'espressione viva del sentimento espresso nel testo e fare apparire nel tessuto polifonico un riflesso caratteristico delle immagini proposte dalle parole principali: « Dare spirito vivo alle parole ».

I maestri classici del Mottetto. - Non faremo qui la storia del mottetto; tutti i più noti autori, che hanno scritto messe, si sono pure resi celebri per la composizione di mottetti; ricorderemo solo il posto preponderante tenuto, accanto alla scuola romana, dalla scuola veneziana durante il periodo del coro *a cappella.* Se la scuola romana ha offerto alla nostra ammirazione le più belle messe, bisogna riconoscere che la scuola veneziana ha inaugurato, nel campo del mottetto e della sinfonia sacra a più cori, uno stile nuovo, che riflette lo splendore della città dei dogi.

Fondatore di questa scuola veneziana fu un fiammingo: *Adriano Willaert,* maestro di cappella di San Marco dal 1572. I suoi discepoli *Andrea* e *Giovanni Gabrieli* svilupparono la sua opera e fecero splendere questa scuola al di sopra di tutta l'arte musicale europea. I due *Vecchi, Ingegneri, Monteverdi, Cavalli,* il tedesco *Enrico Schuts, G. Legrenzi* e *Antonio Lotti* si sono resi illustri in modo particolare nella composizione di mottetti e di salmi.

L'apparizione del basso continuo e l'aggiunta degli strumenti alle voci segnarono, nella evoluzione della forma del mottetto, un'era nuova. Ovunque, ma qui con minor danno che nella composizione di una messa, si estese la ricerca dell'effetto, del colore e dell'espressione, elementi che trovarono presto libero corso in un nuovo genere musicale, l'*Oratorio,* il rivale dell'opera, perchè in fondo esso non è altro che un'opera religiosa.

Dei primi autori di *mottetti* con *accompagnamento* o di *storie sacre* o di *Concerti ecclesiastici* vi sono molte belle pagine che si potrebbero rimettere in onore, nelle benedizioni solenni o in altre funzioni extra-liturgiche; si tratta solo di scegliere bene e di saperle innestare nell'ufficio con tatto e misura.

Viadana, Antonio Cifra, Carissimi, in Italia; e in Francia *Enrico du Mont, Marco Antonio Charpentier, Lully, Lalande, Campra, Lalouette, Clérambault* e più tardi *Rameau* possono alimentare abbondantemente il repertorio delle *Scholae cantorum* con un gran numero di opere di vero valore.

Michele Haydn, per ispirazione religiosa superiore al fratello Francesco, è sempre rispettosissimo delle rubriche e meriterebbe di essere più conosciuto. *Casali* e il *Padre Martini*, che continuarono, con successo verso la fine del XVIII secolo, la scuola romana, hanno lasciato dei bellissimi mottetti. Anche *Mozart* ha saputo applicare con felice effetto la sua arte così squisita e intelligente ai testi dell'*Adoramus te*, del *De profundis*, di svariati *offertori*, delle *litanie*, ecc. Con il celebre *Ave verum* bisogna anche notare un *Graduale ad festum B.M.V., Sancta Maria, Mater Dei,* datato del 9 settembre 1777, uno dei più commoventi atti di consacrazione alla Santissima Vergine. In quest'ultimo mottetto c'è una espressione così tenera e pura, un raccoglimento così profondo nella sua semplicità, da potersi dire che Mozart in nessun'altra composizione è giunto a realizzare con la tecnica mondana della musica del suo tempo, un ideale così alto di canto religioso, per tradurre la soave emozione di cuore di un « figlio di Maria ». Il mottetto fu pure trattato da Bach, Brahms, Franck e Mendelssohn.

Altri autori di mottetti moderni. - *Listz, Edgard Tinel, Bruckner* hanno inaugurato nei loro mottetti quella forma di composizione continua che dà tanto rilievo al pensiero musicale, quando questo segue passo passo un testo poetico senza sacrificare la forma alla totale espressione della parola.

Teodoro Dubois, Camillo Sant-Saëns, Vincenzo d'Indy, P. de Bréville, J. Guy Ropartz, D. Planchet, Louis de Serres, Florent Schmidt, Roger-Ducasse, Albert Bertelin, Deodat de Sévèrac, Blanche Lucas, I. M. Erb, Paul Berthier, Léon Saint-Requier in Francia si dividono l'onore di avere applicato tutte le ricchezze dell'armonia moderna al commento vivo e fedele di numerosi testi di mottetti, in opere il cui valore tecnico e liturgico è indiscutibile.

Il mottetto in Italia. - Si sono distinti in questo genere di composizione: *Giovanni Tebaldini* (1864-1952), il quale propugnò la rinascita e l'applicazione

nell'arte moderna dei motivi gregoriani, esercitando una notevole influenza sui nostri musicisti. *Licinio Refice* (1883-1954), noto soprattutto per le sue opere di teatro religioso, ma anche per messe e mottetti; *Cappocci, Casimiri, Bottazzo, Pagella, Magri, Ravanello, Dogliani, Tomadini, Vittadini, Tosi, Caudana, Antonelli, De Bonis, Bartolucci,* ecc.

Ma fra tutti va ricordato Mons. *Lorenzo Perosi* (1872-1956) autore di numerosi *oratori,* che sollevarono ondate di entusiasmo in Italia e all'estero per il loro contenuto sinceramente emotivo, per chiarezza di linguaggio e per calore melodico. Di lui restano sempre vivi nel normale repertorio liturgico varie messe e mottetti, alcuni dei quali, come l'*O sacrum Convivium* a 4 voci dispari, il *Tu es Petrus* a 5 voci, risuonano spesso nelle grandi funzioni papali celebrate in S. Pietro.

« Malgrado le apparenze contrarie, ha scritto il M.° Dante D'Ambrosi, esiste oggi innegabilmente un sentito anelito verso una più profonda spiritualità, che si traduce nel campo artistico musicale, in una tendenza dei musicisti contemporanei verso la musica religiosa.

Tale preferenza è anche sintomo di una reazione al genere romantico e allo stile impressionistico-descrittivo, che si concreta con un ritorno intenzionale alle forme classiche e al genere contrappuntistico. Tutti i più noti musicisti contemporanei — da Pizzetti a Stravinscki, da Honneger a Petrassi, da Bartolucci a Mortari — hanno infatti dato notevoli saggi di tale amore per la musica religiosa ».

Molto significative sono pure le parole che ebbe a scrivere Alfredo Casella nel 1945 in un articolo con cui egli presentava la sua *Missa solemnis « Pro pace »*: « Non so più chi disse una volta che, nella vita di ogni artista, giunge sempre il momento ove costui sente la necessità di offrire almeno una parte della sua arte a Dio. E così è evidentemente avvenuto in questo lavoro, nel quale la maturità dell'artista e la sua vasta somma di conoscenze musicali convergono tutti in un identico unico atteggiamento di umiltà e di fede verso il Creatore... ».

PARTE TERZA - LA MUSICA PER ORGANO

« Il genio cristiano ha inventato come solo strumento di accompagnamento necessario, il nobile strumento, che in ogni chiesa ha il suo posto incontestato: l'organo, il quale riunisce alla più accurata tecnica una grande varietà di espressione sonora, ma che esclude, per sua natura, ogni esagerato virtuosismo nella esecuzione e non deve attirare su di sè, per un richiamo sensibile, una esagerata attenzione, che distragga da ciò che nella Chiesa si compie ».

Così scriveva Riccardo Wagner dello strumento, chiamato nelle nostre chiese a fornire il commento mistico all'*Opus Dei*. Le regole che si applicano alla musica per organo sono d'altronde le medesime che sono state date per la musica vocale.

Un monito di Pio XI. - Il S. Padre Pio XI le ha ricordate nella Costituzione Apostolica «*Divini cultus*»: «Poichè apprendiamo che in qualche regione si tenta di rimettere in onore un genere di musica non prettamente sacra, particolarmente per l'immoderato uso degli strumenti, noi sentiamo qui il dovere di affermare che non è il canto con accompagnamento di strumenti, ma la voce umana quella che deve risuonare nel tempio; la voce cioè del clero, dei cantori, del popolo. E non è da credersi che la Chiesa si opponga all'incremento dell'arte musicale, quando intende rimettere in onore la voce umana al di sopra di ogni altro strumento; nessuno strumento infatti, per quanto esimio e perfetto, potrà mai competere in vigore di espressività colla voce dell'uomo, specie quando di essa si serve l'anima per pregare e lodare l'Altissimo.

La Chiesa ha d'altronde il suo strumento musicale tradizionale, vogliamo dire l'*organo,* il quale, per la sua meravigliosa grandiosità e maestà, fu stimato degno di disposarsi ai riti liturgici, sia accompagnando il canto, sia, durante i silenzi del coro, secondo le prescrizioni della Chiesa, diffondendo armonie soavissime. Anche in questo però è da evitare quel miscuglio di sacro e di profano che per iniziative di costruttori da un lato, per le arditezze musicali di alcuni organisti da un altro, va minacciando la purezza della missione santa che l'organo è destinato nella chiesa a compiere...

Tornino a risuonare nei templi solo quei concenti dell'organo che risentano della maestà del luogo e olezzino del santo profumo dei riti; solo a questo patto l'arte organaria e organistica ritroverà la sua via e il suo nuovo splendore, a vero vantaggio della liturgia sacra».

Ed una norma di Pio XII. - A questo proposito l'Enciclica «*Musicae sacrae disciplina*» di Pio XII ha detto una parola in parte nuova, che va però attentamente meditata per non essere fraintesa: «Oltre l'organo — dice il Papa nella citata Enciclica — vi sono altri strumenti che possono efficacemente venire in aiuto a raggiungere l'alto fine della musica sacra, purchè non abbiano nulla di profano, di chiassoso, di rumoroso, cose disdicevoli al sacro rito e alla gravità del luogo. Tra essi vengono in primo luogo il violino ed altri strumenti ad arco, i quali, o soli, o insieme con altri strumenti e con l'organo, esprimono con indicibile efficacia i sensi di mestizia o di gioia dell'animo. Del resto circa le melodie musicali non ammissibili nel culto cattolico già abbiamo parlato chiaramente nell'Enc. *Mediator Dei*: «Quando essi nulla abbiano di profano o disdicevole alla santità del luogo e dell'azione liturgica e non vadano in cerca dello stravagante e dello straordinario, abbiano pure accesso nelle nostre chiese potendo contribuire non poco allo splendore dei sacri riti, ad elevare l'animo verso l'alto e ad infervorare la vera pietà dell'animo». E' appena il caso di ammonire che, quando manchino le capacità ed i mezzi per tanto impegno, è meglio astenersi da simili tentativi piuttosto che far cosa meno degna del culto divino e delle adunanze sacre».

Il compito dell'organista liturgico. - Al canto liturgico deve quindi corrispondere un organista liturgico, il quale deve mettere tutta la sua tecnica e la sua abilità al servizio del canto e delle funzioni sacre. L'organista cattolico non è altro che un miniatore o pittore di invetriate, sia che accompagni la

voce, sia che dia ad esse l'intonazione, sia che concluda il canto del coro o evochi semplicemente il significato di un testo liturgico, in un determinato momento. Egli deve prima di tutto possedere il gusto, il dono e il talento della improvvisazione, che sa prendere spunto dal carattere speciale della festa o delle funzioni o del momento particolare dell'azione liturgica che si svolge all'altare.

Ricaviamo dall'ottimo libro di D. Corrado Moretti (*L'organo italiano* - Cuneo, 1955) alcune norme riguardanti l'uso dell'organo nella liturgia, rimandando all'opera stessa per più ampie notizie al riguardo.

« Una distinzione giuridica preliminare è necessaria per non cadere in equivoco. La legislazione ecclesiastica che limita il suono dell'organo in qualche circostanza riguarda direttamente le *funzioni liturgiche* e non quelle *extra-liturgiche* o di semplice devozione. Il Can. 1255 del C.J.C. dà l'autentica distinzione tra culto pubblico e culto privato...

« Le funzioni liturgiche sono *solenni,* quando alla pompa esterna si unisce il canto per parte del celebrante, e quindi, dei cantori; sono *semplici* quando il celebrante legge ed il popolo può eseguire cori in lingua volgare...

L'organo è uno degli elementi solenni della liturgia, e sebbene lo si possa suonare quotidianamente, il suo giorno d'impiego è, di preferenza, la festa. Appunto per il carattere gioioso che reca l'organo al rito, non si può suonare nelle circostanze in cui è preminente il senso di penitenza o di lutto...

Proibizioni. - Le limitazioni circa il suono dell'organo si riferiscono esclusivamente, nell'anno liturgico, al *ciclo del tempo,* impostato sui tre misteri di Natale, Pasqua e Pentecoste, e non al *ciclo dei santi,* che segue, nella enumerazione dei mesi e dei giorni, il calendario civile.

Non si può suonare l'organo in tempo d'*Avvento,* di *Quaresima* e di *Passione*. Si eccettuano le domeniche *Gaudete e Laetare,* rispettivamente terza d'Avvento e quarta di Quaresima, per la loro intonazione gioiosa.

E' pure proibito l'organo in tutti i riti funebri (messa, ufficio ed esequie); nelle messe votive *de Passione,* che si possono celebrare al venerdì; e durante l'interdetto locale (Can. 2271 del C.J.C.).

Ma la proibizione ammette qualche eccezione. E' tollerato, nelle messe e negli uffici di cui sopra, usare l'organo per accompagnare e sostenere il canto, ma non oltre. La tolleranza, però, non si estende ai mattutini delle Tenebre, alla messa del giovedì santo dopo il *Gloria,* alla funzione liturgica del venerdì santo, ed a quanto precede il *Gloria* nella messa del sabato santo.

E' autorizzato inoltre il suono dell'organo: al Giovedì santo prima del *Gloria* ed al sabato dopo la sua intonazione; nelle funzioni extraliturgiche che si compiono durante la Settimana santa a onore del SS. Sacramento, della Croce, della Madonna; quando in tempo di proibizione si celebra una solennità eccezionale come Prima Comunione o prima Messa; e nelle devozioni (es. Litanie della B. Vergine o di S. Giuseppe) che, in Avvento o in Quaresima, seguono i Vespri e sono coronate dalla Benedizione eucaristica.

Accompagnamento del canto. - Primo ufficio dell'organo, dice il *Motu Proprio* di Pio X, è quello di accompagnare il canto. E' bene specificare subito che si tratta del canto eseguito dai cantori della *Schola* o dal popolo; mai però

del canto eseguito dal Celebrante o dai suoi ministri (Diacono, Suddiacono). Questi, per consuetudine, non si accompagnano, anche se la legge positiva lo proibisce solo per il *Praefatio* ed il *Pater noster* (Decret. S.C.R. 4009).

L'organo può anche sostenere da solo la parte del secondo coro, nella messa e nei vespri, purchè il testo relativo sia declamato o recitato: si esclude il *Credo,* che deve essere cantato per intero. Le parti variabili della messa possono essere modulate *recto tono, sub organo.*

Queste disposizioni, è ovvio, hanno carattere di semplice tolleranza, in vista della scarsità di cantori o della loro insufficiente preparazione. Nel clima di restaurazione liturgica che caratterizza il nostro tempo, devono scomparire abitudini così poco edificanti.

L'organo solista. - Secondo ufficio dell'organo è quello di riempire i silenzi del coro prima, durante e al termine delle sacre funzioni, « *diffondendo,* precisa la Costituzione Apostolica di Pio XI, *armonie soavissime... che risentano la maestà del luogo e olezzino del santo profumo dei riti* ».

Le prescrizioni della Chiesa... lasciano all'organista grande libertà di stili, forme, epoche ed autori. Egli però deve saper scegliere con gusto, intelligenza e, soprattutto, con molta pietà. Rifletta bene che il suo discorso può essere afferrato e compreso dai fedeli più che la predica, le preghiere del celebrante, i testi del messale e, anche, il canto della *Schola.* E questa non è responsabilità da poco!

L'organista durante una funzione liturgica può eseguire, in generale, tre tipi di suonate: il preludio, il postludio e l'interludio.

Il *preludio* si sviluppa con carattere festivo, quando i parati muovono processionalmente dalla sacrestia all'altare o quando un prelato fa ingresso solenne e si dispone a celebrare... Nella musica classica vi è abbondante scelta di *preludi, ingressi, fantasie, toccate, ecc.* senza ricorrere, e questo valga anche per il postludio, alle marce e marcette trascritte, si direbbe, dai repertori della banda del villaggio.

Il *postludio* è come carattere, affine al *preludio,* ma può esprimere maggiore gioiosità; attraverso movimenti solenni e brillanti, e forme che possono variare dal fugato al marziale. Non è solo l'accompagnamento dei parati alla sacrestia, ma l'espressione sonora della marcia della Chiesa verso l'eternità...

La sua linea è il *crescendo* e sarebbe errore psicologico terminarlo in *decrescendo.*

Gli *interludi* invece hanno un altro carattere. Servono, nella liturgia solenne, a vincolare in unità le parti cantate, commentando il momento, aiutando il fedele a concentrarsi ed a pregare, e preparando gradualmente ai successivi sviluppi del rito e della musica.

L'organista nella messa letta. - Lo stesso criterio che ha guidato l'organista nella messa cantata potrebbe essere seguito nella messa letta, quando questa riveste un carattere di solennità; quindi l'organista può accompagnare i canti dei fedeli, che saranno intonati prima e dopo la messa; all'offertorio; tra l'elevazione e il *Pater;* durante la comunione. Non di più per non invadere le parti dialogate o quelle che devono primeggiare.

Logicamente, se mancano i cantori, l'organista potrà supplire col suono dell'organo, sempre però nei momenti indicati per il canto.

E' superfluo ricordare che, in pieno rinnovamento liturgico, non si dovrebbe più sentire l'organo che tiene con preponderanza tutta una messa, trasformandola in audizione musicale, oppure che si avvilisce ad accompagnare i troppo famosi repertori (vocali e strumentali) di pseudo *Ave Marie* e di romanze sacre (!) in occasione di matrimoni.

Autori di musica per organo. - Da tempo si lavora in Italia a rendere più popolare la musica per organo scritta dai grandi maestri nelle varie epoche della storia. Si sono resi benemeriti in questo campo l'A.I.S.C. di Roma, che ha edito le *Suonate d'intavolatura* di G. Frescobaldi a cura di P. A. Santini, l'Ed. Marcello Capra (Sten, Torino) che curò parecchie raccolte di musiche di Bach, e le *Edizioni Musicali Carrara* (Bergamo) con numerose pubblicazioni di raccolte di musica organistica di autori antichi e moderni.

Ci sono poi le grandi pubblicazioni dell'Editore Ricordi (Milano) che ha edito cinque volumi di *Composizioni scelte,* per organo di *G. S. Bach.*

Ma l'opera più riuscita dal punto di vista del servizio liturgico è la raccolta fatta dal M.° Sandro Della Libera, titolare al Conservatorio B. Marcello di Venezia, intitolata *Liber Organi*, pubblicata dalla Società Anonima Vicentina, in sei volumi, dedicati rispettivamente ai compositori d'organo della Scuola italiana e tedesca (Vol. I), della Scuola italiana e francese (Vol. II), raccolta di pastorali dell'epoca classica (Vol. III), raccolta di musiche per cerimonie nuziali (Vol. IV), scuola inglese, spagnuola e fiamminga (Vol. V) e Miscellanea (Vol. VI).

Di quest'opera è stato scritto: « Per il buon gusto l'autore non si è fidato soltanto dei nomi, per quanto risonanti, ma dalla loro produzione ha scelto ciò che era più caratteristico, di più immediata comprensione, isolandolo e studiandolo finchè ne fosse invaghito. Ha provveduto alla attrezzatura didattica premettendo una breve, chiara e originale biografia dei singoli autori, ristudiandola alle fonti, ed illustrando con lo stesso criterio le varie forme musicali usate nel tempo. Di più la musica è accompagnata da una diteggiatura rigorosa, sempre presente, e ben controllata, dai segni dinamici indispensabili e da generiche indicazioni della registrazione, tali da guidare l'organista ad una giusta interpretazione del colore » (Pref. al I Vol.).

Da quest'opera ricaviamo alcune brevi notizie sui più importanti compositori di musica per organo delle varie scuole.

Scuola organistica italiana. - Figura come caposcuola *Girolamo Cavazzoni,* del quale si ignorano le date di nascita e di morte. Vissuto nel primo cinquecento, fu al servizio del Cardinale P. Bembo, di cui era figlioccio. Compose Ricercari, Canzoni, versi per inni e per messe. Tutte le sue composizioni, in parte derivate dal canto gregoriano, sono pervase da un profondo spirito religioso.

Anche di *Andrea Gabrieli* non si conoscono molte notizie intorno alla vita. Nato a Venezia verso l'anno 1510, vi morì, primo organista di S. Marco, nel 1586. La sua importanza nella storia della musica è tutta nelle composizioni vocali (canzoni, antifone e salmi), dove si rivela un vero maestro nel sapiente impiego delle voci.

Le sue opere organistiche comprendono tre raccolte di Intonazioni e di

Ricercari. Le Antifone d'organo, come indica il nome, servono a fornire ai cantori lo spirito e l'atmosfera del tono in cui dovrà essere eseguita la composizione gregoriana.

Con *Claudio Merulo* (1533-1604) incontriamo il primo organista virtuoso, nel senso moderno della parola. Eccelse soprattutto nelle toccate, dove profuse una meravigliosa ricchezza di invenzione e di tecnica. Non tutte le sue composizioni sono adatte per il servizio liturgico a causa appunto dell'eccessivo virtuosismo in esse sfoggiato.

Il primo periodo della nostra storia di musica organistica si chiude con *Giovanni Gabrieli,* nipote di Andrea Gabrieli (Venezia 1557-1612). Egli fu il creatore del doppio coro e per primo introdusse gli strumenti d'orchestra in chiesa, (tromboni, cornetti, archi e flauti); in tal modo voleva supplire alla povertà dei due organi installati nella basilica marciana. Le opere sue più ragguardevoli sono le *Sacrae symphoniae* per doppio coro, organi e orchestra. Compose pure musica per organo: un libro di intonazioni e due libri di Ricercari dove lasciò l'impronta del suo genio musicale.

Con *Gerolamo Frescobaldi* (1583-1643) si apre il secondo periodo organistico italiano e si raggiunge un vertice dell'arte organistica di tutti i tempi. Anche nel servizio liturgico questo genio dell'organo ha scritto un libro d'oro che ha dedicato a tutti gli organisti: *i fiori musicali*. Essi sono costituiti da una corona di brani per la messa della domenica (*Orbis factor*), della Madonna (*Cum jubilo*), degli Apostoli (*Cunctipotens*): brani che accompagnano dal principio alla fine l'ordine della funzione liturgica. Sono composti in una forma che si possono sospendere a una data frase senza che il contenuto venga troncato, ed anche questo è un pregio per chi conosce le esigenze del servizio liturgico.

Il suo capolavoro sono i due libri di Toccate, ripubblicati da F. Germani nell'edizione De Santis. Non si raccomanderà mai abbastanza ai nostri organisti di chiesa lo studio di questo grande autore. Lo stesso Bach copiò di sua mano i *Fiori musicali* di Frescobaldi.

Accenniamo ancora ad alcuni compositori del secolo XVII *e* XVIII: Bernardo Pasquini (1637-1710); Domenico Zipoli (circa 1600); Antonio Vivaldi (1680-1741), il cui nome è legato soprattutto ai concerti per orchestra. Scrisse pure musica per organo. Un particolare accenno bisogna fare al frate francescano *Giambattista Martini* (Bologna, 1706-1784), rinomatissimo compositore di musica sacra ed espertissimo organista come ne fa prova la raccolta « Suonate d'intavolatura per organo o cembalo »: sono preludi, versi, fughe che risaltano per l'andamento melodico elevato, per la purezza armonica e per la magistrale disposizione delle parti.

Nella storia organistica ha pure notevole importanza *Michelangiolo Rossi* autore del volume « Dieci toccate e dieci correnti », ristampate in edizione moderna a cura di Alceo Toni. E' un peccato che le composizioni di questo autore siano quasi sconosciute alle comuni antologie che vanno in mano ai nostri organisti; eppure alcune sue Toccate e le Correnti dovrebbero far parte del repertorio usuale degli organisti di chiesa per la bontà della musica.

Scuola organistica tedesca. - Ha come fondatore Corrado Enrico Paumann, vissuto nel secolo XV e autore del « *Fundamentum organisandi* ». *Giovanni Froberger* è il maggior rappresentante del gruppo organisti della Germania

meridionale. Allievo del nostro Frescobaldi, ebbe vita assai disagiata, e morì quasi dimenticato nel 1695 a 60 anni. La sua opera organistica consta di due raccolte di Ricercari, Toccate e Capricci, dove è evidente l'influenza del maestro italiano.

Giovanni Pachelnel (1653-1706)) è considerato uno dei migliori organisti dell'antica scuola tedesca e uno dei più distinti compositori di musica da chiesa: scrisse Fantasie, Toccate, Fughe e Ciaccone; ma si distinse specialmente nei Corali, che egli tratta con una linea vigorosa e con nobile gravità.

Con *Samuele Schneidt* (1587-1654) nasce una nuova forma organistica che presto acquisterà una grandissima importanza nella scuola tedesca: il *corale*. Egli compose la « Tabulatura nova », ripubblicata recentemente nel primo volume dei « Monumenti dell'arte musicale germanica ». Essa contiene le risposte del *Kyrie,* versi per il *Magnificat,* Inni, ecc... Non c'è ancora in lui l'imponente solennità di Bach, bensì un sapore arcaico prodotto da un'armonia ancora vaga e da sottili intrecci contrappuntistici.

Il maggior esponente della scuola organistica della Germania settentrionale è *Dietrich Buxtehude* (1637-1707). Tanta fu la sua fama organistica e di compositore che Bach si recò a Lubecca per udirlo, facendo 30 Km. di strada a piedi. Il suo nome figura ancora oggi nelle esecuzioni di musica da chiesa e nei concerti per organo.

Le poche composizioni di *Giovanni Goffredo Walter* (1684-1748) collega e amico di Bach, sono da annoverarsi tra gli autentici capolavori per la ricchezza armonica e per la nota personale, che distinguono le idee musicali.

Ma dove l'arte organistica tocca un vertice finora non ancora superato è nelle composizioni di *Giovanni Sebastiano Bach* (1685-1750). L'autore della *Passione secondo S. Matteo,* uno dei più grandi capolavori musicali di tutti i tempi, ha pure scritto molte composizioni per organo, comprendenti Preludi, Fantasie, Fughe (circa 60), Toccate, Partite, Passacaglie, sei sonate e una grande quantità di Corali. Tutta la sua composizione nell'edizione Peters è stata raccolta in nove volumi. In esse la tecnica e l'espressione raggiungono un grado di maestria mai sorpassato.

La questione se la musica di Bach, compositore protestante, possa essere eseguita nelle nostre chiese cattoliche, è ormai superata: arte e religiosità sono sempre presenti in Bach, in sommo grado. Che si vuole di più? Starà poi all'organista scegliere nel vasto repertorio di questo immortale compositore le suonate più adatte ai momenti liturgici; perchè, evidentemente, non tutta la produzione bachiana, anche se pervasa da spirito religioso, è adatta per il servizio religioso.

Un altro grande vertice dell'arte musicale è toccato dall'arte di *Giorgio Federico Haendel* (1685-1759), autore celeberrimo di oratori, tra cui il suo capolavoro *Il Messia,* e di concerti per organo ed orchestra. Note sono pure *Undici fughe,* pubblicate da A. Guilmant nell'edizione Scott di Magonza. Caratteristiche delle musiche haendeliane: effetto immediato, espressione dello splendore, dell'energia e della imponente grandezza.

Accenniamo ancora al nipote di G. S. Bach, *Guglielmo Ernesto Bach* (1759-1854) di cui è molto nota una celebre *Toccata,* dove però è già visibile il segno della decadenza della musica organistica, che poi continuerà in tutto il secolo XIX.

Ed infine ricordiamo *Felice Mendelsohn-Bartholdy* (1809-1847), celebre soprattutto per le sue composizioni di musica da camera; ma anche per alcune composizioni per organo: tre preludi e fughe e sei sonate, tutte di carattere piacevole e di facile comunicativa.

Scuola organistica francese. - Dobbiamo al Guilmant la pubblicazione di una vasta selezione di musica per organo nei suoi « *Archives des Maitres d'orgue* », che però oggi sono quasi introvabili. Il secondo volume del *Liber organi,* già citato, presenta una buona raccolta compiuta con criteri di grande praticità. Vi figurano i nomi più illustri di questa scuola, che in Italia è ancora poco conosciuta.

La Scuola organistica francese si divide, come in generale le altre scuole, cui abbiamo accennato prima, in due periodi: nel primo, detto *antico*, gli organisti si mantengono fedeli allo stile polifonico severo che dominava in Italia e in Germania. Anche le forme trattate sono press'a poco le stesse: Inni, Versi, Capricci, ecc. Di questo primo periodo vanno ricordati due nomi: *Giovanni Titelouze,* ritenuto come il fondatore della scuola organistica francese (1563-1663), il quale compose due libri d'organo intitolati « Gli inni della Chiesa » e versi per il « Magnificat »; e *Francesco Roberday,* autore del libro « Fughe e capricci » raccolta comprendente creazioni sue e di altri autori senza precisazioni. I Francesi amano avvicinare il Roberday al nostro Frescobaldi; ma noi non siamo della medesima idea: le sue composizioni, benchè scorrano liscie e con una certa spontaneità, mancano della genialità e originalità del grande maestro di Ferrara e risultano più monotone.

Il *secondo periodo* è caratterizzato dallo sganciamento degli organisti francesi dalla tradizione polifonica comune a tutta l'Europa e dalla predilezione per la melodia accompagnata, che essi adornano di abbellimenti e di fiorettature. Rinunciano alla costruzione per la ricerca dell'effetto; ed ottengono delle composizioni che sono quadretti, miniature, anzichè quella composizione dotta che fu tipica della scuola tedesca.

Gli organisti di questo secondo periodo non hanno personalità propria, ma si assomigliano un po' tutti. Li elenchiamo accennando semplicemente alle loro principali composizioni.

Nicola Le Begue († 1702) autore di tre libri d'organo; *Nicola de Grigny,* morto poco più che trentenne nel 1703; ha lasciato un Libro d'organo contenente una Messa e cinque inni per le feste principali dell'anno liturgico; *Giacomo Boyvin* († 1706) che lasciò due libri d'organo contenenti composizioni per il servizio ordinario di chiesa; *Francesco Couperin,* autore di una « Raccolta di pezzi organistici » per il servizio liturgico; e poi *Andrea Raison* († 1720?), *Luigi Marchand* (1669-1732), *Du Mage, Guilain,* dei quali ultimi non si conoscono notizie precise; *Giovanni Francesco Dandrieu* († 1739), *Nicola Clerambault* († 1849) e *Michele Corrette.*

L'organista liturgico non ha quindi che da scegliere e da studiare attentamente queste creazioni, che alla nota dell'arte uniscono un vero senso religioso e sono degne di risuonare nella casa di Dio.

PARTE QUARTA - IL CANTO RELIGIOSO POPOLARE

Non possiamo conchiudere questo rapido scorcio sulla storia della musica sacra contemporanea senza segnalare l'indirizzo che da alcuni anni vien dato al canto religioso, indirizzo incoraggiato e voluto dalla S. Sede, specialmente attraverso la voce dell'ultimo Pontefice felicemente regnante: vogliamo alludere all'incremento dato al canto religioso popolare.

Già nella *Mediator Dei* il Papa aveva detto una parola di viva esortazione in questo senso: « Vi esortiamo anche, Venerabili Fratelli, ad aver cura di promuovere il canto religioso popolare e la sua accurata esecuzione fatta con la conveniente dignità, potendo esso stimolare ed accrescere la fede e la pietà delle folle cristiane ».

Ma questo pensiero venne ripreso ed ampliato nell'Enc. *Musicae sacrae disciplina,* dove sono anche indicati i criteri che debbono essere seguiti nella composizione di questi canti. Dopo di aver parlato del canto gregoriano, della polifonia e degli strumenti musicali, ammessi nel tempio, il Papa così prosegue: « A questi aspetti che hanno più stretto legame con la Liturgia della Chiesa, si aggiungono i canti religiosi popolari, scritti per lo più in lingua volgare, i quali prendono origine dal canto liturgico stesso, ma essendo più adatti all'indole ed ai sentimenti dei singoli popoli, differiscono non poco fra loro, secondo il carattere delle genti e dell'indole particolare delle nazioni. Affinchè siffatti canti religiosi portino frutto spirituale e vantaggio al popolo cristiano, devono essere pienamente conformi all'insegnamento della fede cristiana, esporla e spiegarla rettamente, usare un linguaggio facile ed una melodia semplice, aborrire dalla profusione di parole gonfie e vuote, e, infine, pur essendo brevi e facili, avere una certa religiosa dignità e gravità. Quando abbiano tali doti, questi canti sacri, sgorgati quasi dal più profondo dell'anima del popolo, commuovono fortemente i sentimenti e l'animo ed eccitano pii affetti; quando si cantano nelle funzioni religiose dalla folla radunata elevano l'animo dei fedeli alle cose celesti.

Perciò sebbene... nelle messe cantate solenni non possono usarsi senza speciale permesso della Santa Sede, tuttavia nelle messe celebrate in *forma non solenne* possono mirabilmente giovare, affinchè i fedeli assistano al Santo Sacrificio non tanto come muti spettatori e quasi inerti, ma accompagnando l'azione sacra con la mente e con la voce uniscano la propria devozione con le preghiere del sacerdote, purchè tali canti siano ben adatti alle varie parti del sacrificio, come ci è noto che già si fa in molte parti del mondo cattolico con grande gaudio spirituale...

Non possiamo perciò fare a meno di esortare vivamente voi, Venerabili Fratelli, a voler con ogni cura ed ogni mezzo favorire e promuovere questo canto popolare religioso nelle vostre Diocesi ».

In queste parole sono evidenti due preoccupazioni: da una parte il desiderio vivo della Chiesa di facilitare in massimo grado la partecipazione viva del popolo alle funzioni liturgiche anche attraverso un canto più vicino al

popolo, e dall'altro quella di conservare alla liturgia solenne il suo carattere di più stretta ufficialità, conforme alla tradizione, rispettando l'uso del latino nei canti e facendo uso del gregoriano o della polifonia classica.

Quanto alla seconda preoccupazione, è opportuno notare che è in atto una sensibile evoluzione, che lo stesso Pontefice nella citata Enciclica riconosce ed accetta, pur con le dovute riserve. Vi si legge infatti: « Sappiamo bene che dalla stessa Sede apostolica sono state concesse al riguardo per gravi motivi alcune ben determinate eccezioni, le quali per altro vogliamo che non siano estese ed applicate ad altri casi, senza la debita licenza della medesima Santa Sede. Anzi anche là dove ci si può avvalere di siffatte concessioni, curino gli Ordinari e gli altri sacri pastori, che i fedeli fin dall'infanzia imparino almeno le melodie gregoriane più facili e più in uso e se ne sappiano valere nei sacri riti liturgici, di modo che anche in ciò sempre più risplenda l'unità e l'universalità della Chiesa.

Dove tuttavia una consuetudine secolare od immemorabile permette che nel solenne Sacrificio Eucaristico, dopo le parole liturgiche cantate in latino, si inseriscano alcuni canti popolari in lingua volgare, gli Ordinari permetteranno ciò « qualora giudichino che per le circostanze di luogo e di persone tale (consuetudine) non possa prudentemente venir rimossa », ferma restando la norma che non si cantino in lingua volgare le parole stesse della liturgia ».

Il brano citato allude, ci sembra, ai permessi dati nel 1943 dalla S. Sede alle chiese della Germania e dell'Austria di cantare in tedesco la messa cantata (« *Missa cantata iuncta cum populi cantu in lingua germanica* », *vulgo*: *deutsches Hochamt*). Tali privilegi vennero però ristretti dal S. Ufficio nel 1955 nel modo seguente:

1. - Non si potrà usare la lingua volgare nelle messe pontificali e nelle messe cantate *in tertio,* come pure nelle messe cantate nei seminari, nei conventi, nei capitoli collegiati e nelle cattedrali, dove tutto deve essere cantato in latino.

2. - Anche nelle messe popolari, il *Proprio* deve essere cantato in latino, mentre il *Kyrie,* il *Gloria,* il *Credo,* il *Sanctus* e l'*Agnus Dei* possono essere cantati nelle parafrasi in lingua tedesca.

Con questo decreto del S. Ufficio, ma più ancora con le solenni e chiare parole dell'Enciclica che abbiamo citato, si conclude una polemica durata circa cinquant'anni, con momenti più o meno acuti. (Vedi Atti del II° Congresso Internazionale di Musica sacra - Vienna, ottobre 1954).

Resta però ancora a sottolineare tutto il vasto campo che il S. Padre lascia aperto *alla musica e al canto popolare,* nelle funzioni non solenni, che sono in fondo le funzioni ordinarie, alle quali il popolo assiste più spesso e alle quali è bene sia sempre più formato ed educato a partecipare attivamente, unendo la sua voce nel dialogo e nel canto.

Si tratta di un vero apostolato. - A conclusione di questo studio dedicato alla musica e al canto sacro, ci sembra utile riportare ancora una parola dell'Enciclica sulla Musica sacra, parola rivolta a tutti coloro — compositori ed esecutori — che dedicano le loro energie ed i loro talenti per questa nobile arte. Il Papa non esita ad equiparare la loro opera ad una forma di vero apostolato e di ministero sacro: « Questo sacro esercizio dell'arte costituirà

(per l'artista) un atto di culto e di religione... La Chiesa si compiace del contributo, non piccolo, che (gli artisti) con la loro arte e con la loro operosità dànno per un più efficace svolgimento del suo ministero apostolico... Tutti costoro senza dubbio esercitano un vero e proprio apostolato anche se in modo vario e diverso, e riceveranno perciò in abbondanza da Cristo Signore le ricompense e gli onori riservati agli apostoli, nella misura con cui ognuno avrà fedelmente adempiuto al suo ufficio ».

Molto giustamente quindi il Congresso Internazionale di Vienna ha concluso i suoi voti con queste parole: « La pratica del canto liturgico non è un affare privato, ma missione ufficiale della Chiesa. La responsabilità del canto sacro è affidata in ciascuna diocesi alla commissione del canto liturgico, che compie i suoi lavori in conformità alle direttive dell'Ordinario del luogo ».

BIBLIOGRAFIA. — Vedi gli stessi *documenti pontifici* citati nel capitolo precedente. - A. Della Corte-G. Pannain, *Storia della musica,* 2ª ed. 1942 in 3 vol., Torino. L. Cocchi, *Lineamenti di storia della musica,* Torino, 1955, 3ª ed. Serie « *Musicisti* » nella collezione « Gli uomini e la civiltà », ed. « La Scuola » di Brescia. - R. Casimiri, *Cantantibus organis,* Roma, 1924. Idem, *Note d'archivio,* Roma. Idem, *La polifonia vocale del sec. XVI e la sua trascrizione in figurazione musicale moderna,* Roma. - C. Moretti, *L'organo italiano,* Cuneo, 1955. - A. Gastoué, *L'Eglise et la Musique,* Paris, 1936. - Goller, *Scuola d'organo,* Bergamo, 1951. - R. Lunelli, *Scritti di storia organaria,* Trento, 1925. - G. Sangiorgio, *Liturgia dell'organista,* Torino, 1939. Idem, *Il posto dell'organo,* Catania, 1955. - F. Vignanelli, *L'organo e i suoi amalgami dalla metà del sec. XVI ai nostri giorni,* Milano, 1940. - F. Romita, *Jus musicae liturgicae,* Roma, 1947. Idem, *Il codice giuridico della musica sacra,* Roma, 1952. - Agustoni-Albisetti-Picchi, *Il popolo alla messa,* Milano, 1953. *Riviste musicali*: « *Il bollettino ceciliano* », organo dell'Ass. S. Cecilia, con appendice musicale, Roma, Via della Scrofa, 70. « *Armonia di voci* », ediz. Elle-Di-Ci, Via M. Ausiliatrice, Torino. « *Pueri cantores* », periodico della Federazione intern. dei Piccoli cantori della Croce di legno, Rue E. Flachat, 15, Paris XVIII. Le edizioni *Carrara,* Bergamo.

PARTE TERZA

LITURGIE E FUNZIONI LITURGICHE

XVI
LA LITURGIA ROMANA

Se il termine « *Liturgia romana* » non presenta le stesse oscurità e gli stessi equivoci che possono far nascere i termini di *liturgie celtiche, liturgia gallicana, liturgia ambrosiana, liturgia mozarabica,* i quali richiedono di essere definiti e precisati, tuttavia è necessario dare qualche spiegazione sulle origini e la storia di questa liturgia, sull'estensione del suo dominio, sui cambiamenti da essa subìti nel corso dei secoli.

La storia della liturgia romana non è ancora stata scritta nel suo insieme. Sono stati studiati con maggior o minor successo i libri liturgici romani, il messale, il breviario, il calendario, il pontificale, il martirologio il cerimoniale dei vescovi e diversi altri capitoli di questa storia. Citeremo nella bibliografia i principali studi su questo argomento. Ma la storia di questa liturgia dopo le sue origini, la storia della sua evoluzione, della sua adozione nei diversi paesi della cristianità latina nel medioevo, della riforma dei libri liturgici romani e della loro stampa dopo il Concilio di Trento, e infine delle diverse modifiche subìte in questi ultimi secoli, tutto questo forma un argomento che deve ancora essere trattato e che richiede dal liturgista di essere, nello stesso tempo, teologo, critico, storico.

Noi non possiamo dare in queste pagine che nozioni essenziali per renderci conto delle caratteristiche e dello spirito di questa liturgia.

CAPITOLO PRIMO - ABBOZZO D'UNA STORIA DELLA LITURGIA ROMANA

Le origini. - Sulle origini della liturgia romana, non conosciamo più di quello che conosciamo sulle origini delle altre liturgie. Che cosa fu la liturgia romana nei primi secoli e donde derivò? Si può dire che è di origine apostolica nel senso che senza dubbio fu portata a Roma dagli apostoli Pietro e Paolo. Ma che cosa era a quell'epoca? Le descrizioni di S. Giustino, di Abercio, ed altri testi sovente citati, non s'applicano alla liturgia di Roma più di quello che si applicano alla liturgia delle altre chiese.

Si sa che a quest'epoca le liturgie — per quel tanto che possiamo conoscere — presentano ovunque gli stessi caratteri generali.

E' in questo senso che si è potuto parlare di una liturgia apostolica, la cui fisionomia generale è dovunque la stessa.

Il primo documento veramente romano è la « Tradizione apostolica » di Ippolito nel primo scorcio del terzo secolo. Questo documento è di una importanza capitale e dovremo occuparcene più avanti.

La liturgia a Roma veniva celebrata in lingua greca; ed è probabilmente verso la fine del terzo secolo che la lingua latina prende nella Chiesa romana il sopravvento sulla lingua greca e che il latino diviene lingua liturgica. Del resto siamo poco informati su questa piccola rivoluzione linguistica.

Ben presto vedremo che i documenti, ove si trova conservata la liturgia romana, sono più numerosi, più antichi e più completi di quelli delle altre liturgie latine.

Una liturgia locale divenuta liturgia dell'Occidente latino. - Originariamente questa liturgia, come pure le altre liturgie latine e quelle orientali, è una liturgia *locale,* e questo carattere, in Roma è anche più accentuato. I martiri ed i santi romani, i cimiteri romani, gli usi romani, vi tengono un posto preponderante. Il suo calendario è locale e non diverrà universale che verso il decimoterzo secolo. Anche le formule hanno un colore fortemente romano e gli autori dei libri liturgici che le raccolgono sono a volte gli stessi Papi. E' il papa che — quale vescovo di Roma — è il grande sacerdote della liturgia; vigila perchè tutto sia compiuto nei minimi dettagli, arricchisce o semplifica e riforma secondo le circostanze.

Ma mentre questa liturgia è specificatamente romana, essa tende col tempo ad estendersi al di là dei confini della diocesi di Roma e a poco a poco a soppiantare o ad assorbire le altre liturgie latine. Questa tendenza si nota nelle lettere e nei decreti dei Papi e dei Concilii dal v al IX secolo. Le lettere di Papa Siricio, quelle di Vigilio e di Innocenzo I, per non citare che queste testimonianze, sono altamente significative. In Francia, la sostituzione della liturgia romana alla liturgia gallicana avviene nel IX secolo; in Spagna la liturgia mozarabica durò più a lungo, ma infine, nel XII secolo, dovette cedere anch'essa e solo più poche chiese riuscirono a conservarla. La liturgia detta ambrosiana, che in un certo senso è assai difficile distinguere dalla liturgia romana, non si è conservata fino ad oggi che in una zona molto ristretta. Le liturgie celtiche sono state ben presto penetrate dall'elemento romano e non hanno conservato che pochi elementi originali. Quanto alla liturgia africana, strettamente apparentata anche con la liturgia romana, è stata seppellita assieme ai monumenti della Chiesa d'Africa, nei disastri che accompagnarono l'invasione dei Vandali e la conquista musulmana.

Dal XIII secolo, si può dire che in tutto l'Occidente la liturgia romana è stata la sola liturgia regnante, salvo poche eccezioni, che abbiamo segnalato a Toledo, a Milano ed in alcune altre chiese.

Le liturgie orientali, invece, si sono mantenute con maggior fortuna e si conservano in gran numero, senza aver subìto delle modificazioni così profonde come le liturgie latine. Questa storia meriterebbe di essere studiata più a fondo; noi non abbiamo potuto far altro che segnarne le tappe principali.

Influenza delle altre liturgie occidentali sul rito romano. - Ma men-

tre la liturgia romana si imponeva in Francia, nella Spagna ed in altre Chiese latine, essa accoglieva un buon numero di formule dalla liturgia di Bisanzio, e dalle altre liturgie latine, soprattutto dalla liturgia gallicana, di modo che il messale che oggi noi usiamo, come pure il rituale, il pontificale, il breviario ed anche il martirologio ed il cerimoniale dei vescovi, non sono dei documenti puramente romani. Per conoscere la vera liturgia romana, bisogna studiarla nel suo stato anteriore all'ottavo secolo, quale era per esempio sotto Gregorio I o sotto ai suoi predecessori al v o vi secolo. Così il Gelasiano ed il Gregoriano, non sono documenti puramente romani; essi sono stati interpolati in Francia ed hanno ricevuto numerose aggiunte gallicane. Oggi i liturgisti, seguendo Edmondo Bishop, si sforzano di fare la distinzione fra elementi puramente romani e le aggiunte posteriori.

CAPITOLO SECONDO - I DOCUMENTI

Il riassunto, che abbiamo tracciato intorno alle origini della liturgia romana, sarà completato dallo studio dei documenti che si conservano di questa liturgia, studio che ci permetterà di seguirne lo sviluppo.

I primi testi. - *La « Tradizione apostolica »*. - Prima della metà del III secolo, possediamo diversi testi dei Padri e degli scrittori dell'epoca primitiva, i quali fanno allusione alla liturgia ed alle funzioni che si celebravano a Roma; ma questi testi, come quelli di S. Clemente, di Erma, di Giustino, di Tertulliano e di altri, si riferiscono più che ad una liturgia locale, ad una liturgia che si è soliti chiamare *liturgia apostolica;* essi sono stati riuniti e studiati da specialisti (1).

Il primo documento romano propriamente detto è la « *Tradizione apostolica* », che si può oggi attribuire quasi certamente a S. Ippolito, dottore romano dell'inizio del III secolo (2).

Quest'opera, di un'importanza capitale per i nostri studi, ci descrive la liturgia romana di quest'epoca, soprattutto la Messa e le Ordinazioni. Questa liturgia non presenta ancora caratteri esclusivamente romani, ma piuttosto elementi adottati da diverse chiese, che li svilupparono e li modificarono secondo la loro mentalità. Ci si potrà rendere conto di questo fatto studiando tali trasformazioni nelle « *Costituzioni apostoliche* », nel « *Testamento di N. S. G. C.* » e negli altri libri dello stesso tipo (3).

Ed è veramente curioso constatare che se la liturgia romana del IV e del V secolo ha conservato qualche elemento, essa non fu la custode più fedele; nè

(1) Questi testi sono stati raccolti nei « *Monumenta Ecclesiae liturgica* » di Cabrol, t. I, e nelle collezioni di Denzinger, Rouët de Journel, Preuschen, Kirch, Lietzmann, Rauschen, i cui titoli sono segnati in altra parte del libro. Si è insistito, è vero, sui testi di S. Giustino, il quale descrive la liturgia che ha sotto gli occhi, cioè quella romana. Ma, nè dal testo di Giustino, nè da altri documenti di quest'epoca si può arguire che questa fosse una liturgia esclusivamente propria di Roma.

(2) Alcuni studiosi (per es. Lorentz) non accettano questa attribuzione; ma la loro tesi non ha ancora trovato solidi argomenti.

(3) Questo studio è stato fatto in modo magistrale da D. Cagin, nel suo libro « Eucarestia », Roma, 1912.

il canone romano, nè le funzioni del battesimo, nè quelle delle ordinazioni rappresentano la *Traditio apostolica*, così completamente come i documenti orientali, che citeremo.

Il Sacramentario Leoniano. - Il sacramentario *Leoniano*, a differenza dell'opera di Ippolito, è un sacramentario dove il carattere romano è nettamente accentuato. E' il più antico sacramentario conosciuto; era destinato al sacerdote celebrante, e contiene unicamente le preghiere da lui recitate nella messa, nelle ordinazioni ed in alcune altre funzioni, cioè le collette, le secrete, i prefazi ed i postcommunio, ma non le parti cantate dal coro: introiti, graduali, alleluja, offertori, communio, e neppure le letture dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Non è un libro omogeneo, composto da un solo autore, ma piuttosto una compilazione formata da documenti appartenenti ad epoche diverse. Per quanto possiamo giudicare, alcuni prefazi sono del IV, del V ed anche del VI secolo. Il carattere romano o locale si ricava dal ricordo dei martiri romani, dei cimiteri, delle chiese romane, dalle allusioni agli usi ed ai costumi di Roma, e ad avvenimenti che hanno avuto per teatro questa città. Vengono ricordati i falsi asceti, i Papi ed i loro avversari, le cospirazioni, che turbarono i pontificati di Damaso, di Siricio, di Anastasio e dei loro successori.

I sacramentari Gelasiano e Gregoriano. - Il *Sacramentario Gelasiano* è molto più completo del precedente; tuttavia ricava da quello molte formule.

Anch'esso è destinato unicamente al sacerdote. Il nome con cui viene chiamato sembra voglia farne autore S. Gelasio I, papa dal 492 al 496. Ma, se certe formule e l'ordinamento generale possono essere praticamente opera di questo Papa, bisogna tuttavia ammettere che gli esemplari di questo libro giunti fino a noi sono stati interpolati e ritoccati nel VI, nel VII ed anche nell'VIII secolo. Molti di questi ritocchi sono di origine gallicana. La discriminazione tra gli elementi romani del V secolo e quelli dei secoli posteriori, non è ancora stata fatta in modo metodico e soddisfacente; tuttavia bisogna dire che il fondo è certamente romano e che questo sacramentario costituisce una delle principali fonti di conoscenza della liturgia romana, prima di S. Gregorio (1).

Possediamo poi un terzo Sacramentario che porta il nome di quest'ultimo Papa e che quindi ci conduce agli anni del suo pontificato (590-604): il sacramentario *gregoriano*.

Disgraziatamente questo documento ha subìto come il precedente molte interpolazioni ed è stato ritoccato in diverse riprese, specialmente in Francia. Si può dire con certezza che il papa Gregorio ha rifuso il sacramentario Gelasiano, togliendo formule e riti che gli sembravano fuori uso, ed ha composto un libro più semplice, più pratico, più stringato.

Un suo successore, il Papa Adriano I, inviò a Carlo Magno tra il 780 ed il 790, un esemplare di un sacramentario gregoriano che doveva servire da prototipo negli stati dell'Impero; ma fin dall'origine esso fu ritoccato da un liturgista, forse Alcuino, e ricevette aggiunte molto numerose. Non conosciamo il sacramentario Gregoriano, se non attraverso gli esemplari derivanti dalla revisione di Alcuino. Proprio da questo sacramentario così rifuso, arricchito

(1) Cfr. il D.A.C.L. art. *Léonien*.

di brani ricavati dai libri gelasiani o gallicani, è derivato il messale romano quale lo abbiamo oggi.

Gli « Ordines romani » e gli altri libri romani. - Gli « *Ordines romani* » sono libri che hanno un carattere completamente diverso dai sacramentari or ora descritti. Essi corrispondono press'a poco a ciò che si chiama oggi « libro di cerimonie ». Essi descrivono la messa stazionale presieduta dal Papa, le cerimonie della quaresima, della settimana santa, della settimana pasquale, delle litanie maggiori, del battesimo, della cresima, delle ordinazioni e della dedicazione. Ce ne sono parecchi: Mabillon ne ha pubblicati quindici; altri sono stati pubblicati da studiosi come Cassandre, Rossi, Duchesne; i più antichi non vanno oltre il IX secolo, gli ultimi sono del secolo XV. Essi non sono più interamente romani e, salvo rare eccezioni, sono stati ritoccati e modificati come i sacramentari gelasiani e gregoriani. Una buona riedizione di questi *ordines*, con note ed introduzioni sarebbe di grandissima utilità (1). Così come sono, essi ci dànno preziosi insegnamenti sulla liturgia romana.

Mentre i documenti che abbiamo citato si occupano soprattutto della messa e dei sacramenti, esiste tutta una collezione di libri per l'ufficio divino, uniti oggi in una sola raccolta che si chiama breviario, il contenuto del quale era distribuito allora in diverse raccolte: il salterio, il lezionario, l'antifonario. La liturgia romana ne possiede un certo numero, importanti sia per la loro antichità che per la loro disposizione, che ci permette di ristabilire il « *cursus* » romano, così com'era organizzato al IV e al V secolo, cioè press'a poco all'epoca in cui la liturgia romana assumeva i suoi caratteri definitivi. Poichè un capitolo di questa opera tratterà delle origini e della formazione del breviario romano, noi non insisteremo molto su questo punto.

Per la stessa ragione non ci fermeremo a descrivere il *pontificale* nè il *rituale*, le cui formule furono da principio contenute nei sacramentari, ma che ben presto, a motivo del loro numero sempre crescente, furono pure riunite in libri speciali, cui abbiamo accennato. Quanto ai martirologi ed ai calendari romani essi saranno descritti nei capitoli dedicati all'anno liturgico ed ai libri liturgici (capo XIII).

Seguendo questi documenti, studieremo in alcuni capitoli di questo libro:
I - La Messa romana (XVII).
II - Il breviario e l'ufficio divino (XVIII).
III - L'anno liturgico (XIX).
IV - Il battesimo, le ordinazioni e gli altri sacramenti (XX).

CAPITOLO TERZO. - LO SPIRITO DEL RITO ROMANO

Una liturgia « classica ». - Per dare un giudizio d'insieme intorno alla liturgia romana ed apprezzarne come si conviene il genio o lo « spirito romano », bisogna prima liberare questa liturgia da tutti gli elementi estranei, nei quali oggi è stata quasi completamente sommersa. Così — per non citare che qualche

(1) E' ciò che ha già fatto in parte M. Andrieu, con la sua opera « *Les ordines Romani du haut moyen age* », I, (Les manuscrits), Lovanio, 1931. Vedi pure sopra, il cap. XIII.

esempio — nell'anno liturgico le feste della Trinità, del SS. Sacramento, del S. Cuore, dell'Immacolata Concezione e le altre feste della SS. Vergine, senza parlare delle feste più antiche, come l'Epifania, Ognissanti, le feste della Croce, non sono di origine romana; nella messa, l'incensazione all'offertorio, le sequenze, il *Credo*, alcune preghiere dell'offertorio, della comunione e della messa dei defunti, sono di importazione straniera. Nel breviario, gli inni, il *Te Deum*, certe forme di salmodia sono pure state importate; nei riti del battesimo, delle ordinazioni, della dedicazione ed in molte altre funzioni si trova la stessa mescolanza di elementi estranei con elementi puramente romani; quando si approfondirà lo studio dettagliato di queste aggiunte, si troverà che il loro numero è certamente maggiore di quello che si pensa.

Liberata da questi elementi estranei, la liturgia romana apparirebbe col suo carattere di originalità, che ci permetterebbe di distinguerla sia dalle liturgie orientali, sia dalle altre liturgie latine, e si potrebbe dire che essa prevale sulle une e sulle altre. Ci si trova così davanti ad un classico esempio del « genio romano », quale s'era rivelato nell'epoca migliore, coi suoi caratteri di semplicità, di sobrietà, di dignità, di forza, e nello stesso tempo colle sue tendenze realistiche e pratiche. Niente di superfluo, poco simbolismo, una pietà seria ed austera, ma non priva di unzione, che però lascia da parte il sentimento e le dimostrazioni fragorose, come pure l'elemento drammatico.

Si è potuto dire che questa è una liturgia *classica*, di fronte al romanticismo delle altre liturgie, soprattutto di quella mozarabica, che assieme alle sue ricchezze, presenta tanta prolissità, raffinatezza, esuberanza ed anche molte esagerazioni.

Tutto questo può stupire, come ha fatto rilevare molto acutamente E. Bishop, perchè non è sotto questo aspetto che ci si era assuefatti a considerare la pietà romana. Ma ancora una volta bisogna ricordare che questa descrizione si applica solo alla liturgia romana dell'epoca che si può chiamare la sua età d'oro, vale a dire dal v o anche dal iv al ix secolo. Bishop ha dimostrato la sua tesi, esaminando la messa romana in uno studio che abbiamo più volte citato. Lo stesso studio potrebbe essere fatto sul *cursus* o sull'ufficio divino, sull'anno liturgico e sul calendario, sui riti del battesimo e sulle altre funzioni liturgiche.

Non possiamo farlo qui, perchè un tale lavoro sorpasserebbe di molto i limiti di un capitolo.

Qualche esempio - Ciò che ci è stato meglio conservato di questa vecchia liturgia romana, sono le collette e i prefazi. Ne citiamo alcuni brani, per dar modo di giudicare direttamente ciò che abbiamo detto dello stile romano, paragonato a quello delle liturgie gallicana e mozarabica.

Liturgia romana

Aurem tuam, quaesumus, Domine, precibus nostris accommoda: et mentis nostrae tenebras gratia tuae visitationis illustra. (Messale romano, Dom. III d'Avvento).

Liturgia mozarabica

In proximum quidem est, Domine, dies adventus tui; sed quaesumus ut antequam venias, expiari mereamur ab omni contagione delicti. Prius dilue, rogamus in nobis omne quod in illa futura examinatione puniturus es: ut quum justus adveneris Judex, non in nobis invenias quod condemnes. (*Liber mozarabicus Sacramentorum*, édit. M. Férotin, col. 23, Dom. V de Adventu).

Majestatem tuam, Domine, suppliciter exoramus: ut sicut Ecclesiae tuae beatus Andreas Apostolus extitit praedicator et rector, ita apud te sit pro nobis perpetuus intercessor. (Colletta di S. Andrea).

Supplices rogamus, clementissime Deus, ut sancto tuo Andrea Apostolo ac Martyre obtinente, tuae cognitionis gratiam uberiori copia atque eminentiori perspicacia consequamur. Nec enim hoc rogante, eodem interveniente, nos adepturos esse diffidimus, quem tanto tuae dilectionis calore succensum agnoscimus; ut non solum eis qui eo praedicante in te credebant salutaria verbi pocula ministraret, sed ipsum quoque impiissimum Egeam persecutorem, ut ab idolorum vanissimo cultu recederet, et te verum Deum agnosceret, piis orationibus ut suaderet constanter admoneret. Verum quia nefarius ille, etc. (Ibid., col. 34, *Missa in diem sancti Andreae Apostoli*).

Vere dignum... Quia cum Unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit, nova nos immortalitatis suae luce reparavit. Et ideo, etc. (Prefazio dell'Epifania).

Dignum et iustum est omnipotentiam tuam Domine Jesu Christe, per vitae nostrae vel maxima spatia vel minima momenta laudare: maximeque in festivitate praesenti, in qua multimoda mirabilium tuorum praeconia celebrantur, ex totis praecordiis venerari. Et licet ea ipsa quae perstringere de pluribus pauca praesumimus sacramentis sint pretiosiora quam factis, eoque fiat ut quod mens non concipit, lingua non pariat: attamen, si qua vel forinsecus admirationi fuere perspicua, convenit memorare.

Hodierno igitur die, quod Incarnationi tuae testimonium perhiberet, igne rutilum, luce laetum, contemplatione placidum, expectatione votivum, novitate mirabile, significatione terribile, sidus apparuit. Etc. (Ibid. col. 88 et seg. *Inlatio in diem Apparitionis Domini*).

L'ultima preghiera mozarabica che abbiamo citato non è che l'inizio dell'*inlatio* o prefazio del giorno dell'Epifania. Il discorso continua raccontando il viaggio dei Magi, il battesimo nel Giordano, il miracolo di Cana, quello della moltiplicazione dei pani ecc... Là, dove una sola frase era sufficiente al prefazio romano per descrivere il mistero dell'Epifania, l'*inlatio* mozarabica si dispiega in lunghe considerazioni che convengono meglio all'omelia. La liturgia gallicana ci offre esempi simili. E' facile vedere, senza insistere oltre, che la liturgia romana procede da tutt'altra concezione, che essa non si abbandona all'improvvisazione oratoria, oppure che si è trovato una mano severa, la quale ha eliminato in tutto i futili ornamenti e gli inutili sviluppi. Da una parte uno stile lento, prolisso, fecondo di ripetizioni e di antitesi; dall'altra una linea sobria, ferma ed austera. Ora ciò che diciamo dello stile, lo dobbiamo dire anche dell'insieme dei riti. Prima che la liturgia romana, a partire dal IX secolo avesse ricavato usi, feste ed anche formule dalle liturgie vicine, lo stesso carattere, che ci ha colpiti nello stile delle sue preghiere, si trovava pure nei suoi riti.

BIBLIOGRAFIA. — Le opere del DUCHESNE, e quelle di BAUMER e di BATIFFOL contengono preziose indicazioni per la storia della liturgia romana; così pure i quattro volumi del RIGHETTI, *Storia liturgica.* Come più rispondenti all'oggetto di questo capitolo, citiamo: E. BISHOP, *Le Génie du rit romain* (trad. francese di D. Wilmart), Paris, 1920. J. B. THIBAUT, *La liturgie romaine,* Paris, 1924. SCHUSTER, *Liber sacramentorum, note storiche e liturgiche sul messale romano,* 9 vol. e uno di Indici, Torino, 1945, con profonde questioni storiche.

XVII
LA MESSA ROMANA

Sotto il titolo di « messa romana » s'intende oggi la messa, quale si legge nél messale romano. Ma questo termine non dovrebbe essere preso alla lettera. Se questa messa è romana per le sue origini e per i suoi elementi essenziali, ha subìto nel corso dei secoli tali cambiamenti e ricevute tali aggiunte che è necessario, se si vuole studiare seriamente la messa romana, conoscerne l'origine e lo sviluppo. Ci sembra quindi che il mezzo migliore sia studiare da principio le origini e le tappe della messa romana; descriverla al momento in cui la si può ancora chiamare *romana*; infine, considerarla nella sua forma attuale, facendo l'analisi e la storia delle sue diverse parti e mostrando come esse si sono amalgamate.

PARTE PRIMA - LE ORIGINI E LE TAPPE DELLA MESSA ROMANA

Il canone romano prima di S. Gregorio. - Abbiamo visto nel nostro studio intorno alla liturgia romana (cap. XVI), come si possa delinearne le origini. La liturgia primitiva fu certamente una liturgia in lingua greca, poichè la lingua della Chiesa di Roma fu la greca, fino alla metà del III secolo. Le lettere di S. Paolo, quelle di San Pietro, i Vangeli, gli Atti degli Apostoli sono redatti in greco, come pure la lettera di San Clemente, gli scritti di S. Giustino e quelli di S. Ippolito. Le prime iscrizioni cristiane di Roma sono in lingua greca. Tertulliano e Minucio Felice, che sono i primi scrittori latini, appartengono al terzo secolo. Non sappiamo però come sia avvenuta la sostituzione del latino al greco; ma, in ogni caso, non si può dubitare che la liturgia seguita a Roma non fu greca, come quella di Alessandria e di Antiochia.

A guidarci in questa storia della messa romana, abbiamo come documenti principali, la famosa descrizione di S. Giustino, del II secolo, poi, nel primo trentennio del terzo secolo, un'anafora o canone della messa, scritto da S. Ippolito. Tra questi testi ed il nostro canone latino esiste un intervallo di quasi due secoli, perchè se si trova qualche traccia del canone romano nel IV secolo, la sua redazione definitiva è ancora più tardiva e ci riporta al V - VI secolo.

Il nostro canone fu dunque composto fra il IV e l'inizio del VI secolo. In che modo e da chi? E' ciò che si ignora e non si possono enumerare le ipotesi che furono escogitate per spiegare la sua composizione. Ciò che è necessario tenere a mente è che non è un'opera omogenea e di un solo autore. Ha ricevuto nel quinto e nel sesto secolo delle aggiunte, ha subìto delle modifiche e San Gregorio, che alla fine di questo secolo l'ha ancora ritoccato, non è l'ultimo a porvi mano: la inserzione dell'*Agnus Dei* gli è posteriore; quanto alle altre parti della messa, specialmente della messa dei catecumeni, esse si compongono, come il canone, di elementi diversi, come il *Kyrie* ed il *Gloria in excelsis*, le letture, il graduale, l'alleluja; altre parti, come certe preghiere dell'offertorio, non sono anteriori all'XI o al XII secolo.

Ciò posto, noi possiamo studiare la messa romana risalendo fino alle sue origini più lontane. Com'era composta nei primi due secoli? Di questo periodo abbiamo pochi documenti e niente indica che i tratti conservati fossero propri della messa romana. Tuttavia dobbiamo studiarli qui, giacchè non esiste in questo libro alcun capitolo consacrato a tale argomento.

I testi eucaristici del Nuovo Testamento. - Secondo le più antiche testimonianze sappiamo che la messa è la *sinassi* o la riunione, che ha per scopo di ripresentare l'ultima cena di Gesù coi suoi Apostoli. Quest'ultima Cena ci viene descritta nei tre sinottici ed in S. Paolo. Eccone il testo:

S. Matteo	*S. Marco*	*S. Luca*	*S. Paolo*
Coenantibus autem eis, accepit Jesus panem, et benedixit ac fregit, deditque discipulis suis et ait: Accipite et comedite: Hoc est corpus meum. Et accipiens calicem gratias egit, et dedit illis dicens: Bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.	Et manducantibus illis accepit Jesus panem, et benedicens fregit et dedit eis et ait: Hoc est corpus meum. Et accepto calice, gratias agens dedit eis, et biberunt ex illo omnes. Et ait illis: Hic est sanguis meus novi testamenti qui pro multis effundetur.	Et accepto pane gratias egit, et fregit et dedit eis, dicens: Hoc est corpus meum quod pro vobis datur; hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem, postquam coenavit, dicens: Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.	Et gratias agens fregit et dixit: Accipite et manducate: Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem, postquam coenavit, dicens: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine; hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem.
(*Matth.* XXVI, 26-28).	(*Marc.* XIV, 22,24).	(*Luc.* XXII, 19-20).	(I *Cor.* XI, 24-25).

Non facciamo qui la critica o l'esegesi di questi testi, che sono già stati così spesso studiati. Ci accontentiamo di rimandare il lettore alle opere citate nella bibliografia e specialmente agli articoli di Mons. Ruck, che ancora recentemente, ne fece un'eccellente esposizione. Ciò che fin d'ora bisogna tenere presente è che il racconto dell'istituzione rimane il centro ed il nocciolo della messa, e questo va notato attentamente.

Attorno a questa descrizione primitiva e fondamentale della messa si rag-

gruppano un certo numero di testi antichi che servono a lumeggiarla e a completarla; per es., il cap. VI del Vangelo di S. Giovanni, che contiene una chiara allusione all'Eucarestia, ed il cap. XIII-XVII; i passi degli *Atti* che parlano di riunioni nelle case private, al di fuori dei servizi religiosi compiuti nel tempio, riunioni, durante la quale si faceva la «*fractio panis*»; *l'Epistola agli Ebrei,* certi versetti dell'*Apocalisse* (spec. cap. IV, 8-11), ecc. Tutti questi testi sono molto conosciuti e spiegati dagli autori che hanno studiato l'eucarestia e la messa, autori che verranno citati nella bibliografia.

La sinassi al tempo dei padri apostolici. - Essi testimoniano già che questo rito, il quale dovette essere all'origine molto semplice, esige ben presto un certo numero di formule e di cerimonie. Essendo esso il rito essenziale della sinassi o riunione cristiana, attirò attorno a sè riti e preghiere che non gli erano essenziali: canto dei salmi, lettura dei passi dell' A. e N. Testamento, bacio di pace, recita del *Pater*, dossologie, acclamazioni come il «*Dominus vobiscum*», l'*Amen, Veni, Domine,* e preghiere litaniche, riti che a poco a poco vennero inquadrati nel racconto dell'ultima Cena, restandone tuttavia ben distinti.

Ma il più importante di questi riti che si inseriscono attorno al servizio eucaristico propriamente detto, fu l'agape o banchetto di carità, che ne è del tutto distinto per le sue origini, ma che già ai tempi di S. Paolo precede l'Eucarestia. Esso ricordava la cena di Cristo coi suoi Apostoli, cena che aveva preceduto l'istituzione dell'Eucarestia. Ne abbiamo un chiaro esempio nella «*Didachè*» o Dottrina degli Apostoli, opera che appartiene alla fine del I secolo o ai primi anni del II.

La *Didachè* ci descrive un pasto rituale o agape, accompagnata da preghiere e seguita dall'eucarestia; ci riporta pure la formula delle preghiere, che si dovevano recitare prima e dopo; una di esse è una vera anafora o preghiera eucaristica con le acclamazioni: *Hosanna, Maran Atha. Amen* (1).

Un'altra formula che tocca più da vicino il nostro argomento, perchè è di origine romana, è la preghiera di S. Clemente, uno dei primi successori di S. Pietro. Possiamo leggerla nella sua lettera ai Corinti (cap. 59-61). Il Duchesne trova in essa «un bel esemplare dello stile della preghiera solenne (anafora) quale la recitavano allora i capi delle chiese nelle riunioni liturgiche» (2).

«Che il Creatore di tutte le cose conservi intatto in questo mondo il numero prestabilito dei suoi eletti per mezzo del suo amatissimo Figlio Gesù Cristo, per il quale ci ha chiamati dalle tenebre alla luce, dall'ignoranza alla conoscenza del *suo* nome, alla speranza nel *Tuo* nome (*questo cambiamento di persona c'è pure nel testo greco*), dal quale procede ogni creatura. Tu hai aperto gli occhi del nostro cuore, perchè noi conoscessimo Te, il solo altissimo nel più alto dei cieli, il santo che vive in mezzo ai santi; Te... che moltiplichi i popoli sulla terra e che hai scelto tra i molti quelli che ti amano per mezzo

(1) Questa è almeno una interpretazione che ci pare probabile. Ma alcuni critici vorrebbero che le formule di preghiere ripetute si riferiscano tutte all'eucarestia o tutte all'agape. In ogni caso, nel cap. XIV si parla certamente della sinassi domenicale.

(2) Cfr. *Origines du culte chrétien,* 2 ed. p. 49. Il Thibaud vi troverebbe invece la preghiera litanica o preghiera dei fedeli. Vedi *La liturgie romain,* p. 23. Di queste preghiere si può trovare un commento nell'opera di R. Aigrain, *Pour qu'on lise les Pères,* I, *Les Pères Apostoliques*, p. 58-77. Vedi pure Righetti, Storia liturgica, III, p. 77.

di Gesù Cristo, tuo figlio amatissimo, per il quale Tu ci hai perdonati, santificati, onorati. Noi ti preghiamo, o Signore, sii il nostro soccorso e la nostra protezione... che tutti i popoli riconoscano che tu sei l'unico Dio, e che Gesù Cristo è il tuo figliuolo, e noi siamo il tuo popolo e le pecore del tuo ovile. Tu hai manifestato attraverso le tue opere l'immortale armonia del mondo; tu, o Signore, hai creata la terra... Non tener conto dei peccati dei tuoi servi e delle tue serve; ma purificaci con la verità e guidaci, affinchè camminiamo nella santità del cuore, e facciamo ciò che è buono e gradito ai tuoi occhi e agli occhi dei nostri capi...

...Solo tu puoi fare questo ed accordarci dei benefici ancora più preziosi. Noi ti rendiamo grazie per il pontefice e vescovo delle nostre anime, Gesù Cristo, per il quale sia a te gloria e magnificenza adesso e sempre nei secoli dei secoli. Così sia ».

La messa secondo S. Giustino. - Un po' più tardi, a Roma, verso la metà del II secolo, tutte queste preghiere e questi riti si sono armonicamente fusi insieme, lasciando però riconoscibili gli elementi primitivi, che già abbiamo ricordato. Uno scrittore di questo tempo, S. Giustino, ce ne fa la descrizione in due passi che è bene citare, perchè troviamo qui tutti i lineamenti della messa primitiva, ed in seguito non ci si allontanerà più da questa primitiva disposizione.

« Quanto a noi dopo aver battezzato colui che crede e si è unito a noi, lo conduciamo dai fratelli, come li chiamiamo noi, nel luogo in cui sono radunati. Ivi tutti insieme preghiamo con fervore per noi e per il battezzato, e per tutti gli altri che sono nel mondo, allo scopo di esser trovati, noi che abbiamo conosciuto la verità, gente di buona vita e fedeli ai comandamenti ricevuti, e per meritare l'eterna salvezza ».

Questa preghiera corrisponde alla prece dei fedeli, della quale si parlerà più sotto, dopo la quale si dà il bacio di pace. Giustino continua:

« Dopo questo, viene presentato a colui che presiede l'adunanza del pane e una coppa di acqua e di vino annacquato. Egli, prese queste cose, innalza una preghiera di lode e gloria al Padre dell'universo, nel nome del Figlio e dello Spirito Santo, ed esprime lungamente grazie a Dio che si degnò di darci tali cose. Quando colui che presiede ha finito le preghiere e le azioni di grazie, tutto il popolo presente acclama, *Amen*. *Amen* in lingua ebraica vuol dire *Così sia* ».

Questa è la preghiera eucaristica propriamente detta, che risponde all'anafora o prefazio e canone; essa, come l'anafora, termina colla dossologia e con l'*Amen*.

Segue la comunione così descritta:

« Dopo che il presidente ha reso grazie e tutto il popolo ha risposto, coloro che presso di noi son chiamati diaconi danno a gustare a ciascuno dei presenti il pane, il vino e l'acqua, su cui furono rese grazie, e ne portano agli assenti ». (*I Apol.* - Traduzione ricavata dal Righetti, op. cit. III, pag. 51, versione fatta sul testo greco-latino edito dal Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima.* Bonn, 1935, p. 14).

Le due parti della messa primitiva. - Questa testimonianza ha per noi una importanza speciale, perchè Giustino ha scritto in Roma l'apologia, dalla quale abbiamo ricavato le citazioni. Nulla lascia trasparire in questi passi che tale funzione eucaristica sia solo propria di Roma, ma il fatto dev'essere

rilevato e conferma ciò che abbiamo già detto, che nulla a Roma, come del resto ad Antiochia e ad Alessandria, permette ancora di distinguere i caratteri della liturgia locale. A Roma come in tutte le chiese, in questo tempo, la messa conserva il suo carattere primitivo ed universale. Tutti i riti e le formule sono raggruppate attorno al sacrificio eucaristico, ma possono ancora esserne distinte. Già si notano due parti principali: dapprima, letture delle memorie degli apostoli e degli scritti profetici e alcune preghiere; esortazione di colui che presiede; Giustino non ricorda qui il canto dei salmi, ma ne parla in altri scritti.

Tutta questa prima parte della messa, si è già più volte rilevato, è improntata al servizio sinagogale del sabato. Presa a sè, essa comporta gli elementi d'una sinassi, ed infatti si trovano alcune traccie nella liturgia antica, ed anche nell'attuale, di questa sinassi *aliturgica*, cioè senza servizio eucaristico, composta dal canto dei salmi, da letture e da un'esortazione. E' la parte che forma ciò che noi chiamiamo la messa dei catecumeni. Più tardi ci si sforzerà di metterla in relazione col sacrificio eucaristico che seguirà; ma il collegamento tra le due parti è ancora molto debole.

La seconda parte o messa propriamente detta, la messa dei fedeli, come viene pure chiamata, ha il suo centro nella consacrazione del pane e del vino. Giustino parla di una preghiera solenne (*Noi eleviamo tutti assieme ed indirizziamo a Dio le nostre preghiere*), quella che viene chiamata in stile liturgico la *preghiera dei fedeli* o *preghiera litanica,* e che lo stesso Giustino ha descritto più sopra: « Tutti insieme preghiamo con fervore per noi e per il battezzato e per tutti gli altri che sono nel mondo ecc...) ». Poi ha luogo l'offerta od offertorio; si offre il pane ed il vino, che saranno consacrati, ed anche altri doni, che saranno benedetti alla messa e distribuiti ai poveri ed al clero. La preghiera, che in seguito fa colui che presiede, è la preghiera eucaristica propriamente detta, costituita oggi dal prefazio e dal canone o anafora, alla quale i fedeli rispondono *Amen.* In seguito ha luogo la comunione o distribuzione del pane e del vino consacrati. Questa è tutta la messa nelle sue grandi linee.

Potremmo citare i testi di Tertulliano e di altri scrittori di questa epoca, ma essi non farebbero che confermare il racconto di Giustino, senza aggiungere gran che alla conoscenza della liturgia romana antica (1).

L'anafora o canone di S. Ippolito. - Ben altrimenti va detto di un testo già conosciuto da tempo, ma che acquista un valore di primo ordine per il nostro argomento, per il fatto che oggi si può attribuire quasi certamente a S. Ippolito, il quale visse a Roma nei primi anni del III secolo. Questo in verità non è il testo ufficiale della messa romana, poichè in quel tempo Ippolito pare fosse disgraziatamente già caduto nello scisma (2); ma è un tema composto da lui per l'uso del celebrante. Nessun dubbio che egli si sia ispirato a preghiere che si recitavano allora, e del resto è facile rendersene conto, perchè

(1) Tutti questi testi sono raccolti nell'opera *Monumenta Ecclesiae liturgica,* t. I, *Reliquiae liturgicae vetustissimae;* e sotto forma più facilmente consultabile nell'*Enchiridion Patristicum,* Frib. 1911.

(2) Non è certo se la *Traditio Apostolica* (l'opera che contiene l'Anafora) sia stata composta da S. Ippolito dopo il suo scisma. Il Dix lo esclude. Cfr. *The treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolitus of Rome,* London, 1937. Cfr. pure Enc. Catt. voce « *Ippolito* ».

il testo di Ippolito corrisponde a quelli, che noi già conosciamo, ed è stato adottato certamente da molte altre chiese, le quali non hanno fatto altro che commentare l'anafora di Ippolito. Ecco tra tutti un testo prezioso: « Noi ti rendiamo grazie, o Dio, pel tuo figlio prediletto, Gesù Cristo, che in questi ultimi tempi ci hai mandato per salvarci, redimerci ed evangelizzarci la tua volontà; lui, che è il tuo verbo inseparabile; per mezzo del quale hai fatto ogni cosa e l'hai trovata buona; che hai inviato dal cielo nel seno della Vergine; che nelle sue viscere si è incarnato, e, Figlio ti è stato presentato, nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine; che, adempiendo la tua volontà e acquistandoti un popolo santo, stese le sue mani nella Passione, per liberare dalla sofferenza coloro che hanno creduto in te;

Che, allorquando fu consegnato, lui volendolo, alla passione, per distruggere la morte, per spezzare le catene del diavolo, per calpestare l'inferno, per illuminare i giusti, per stringere l'alleanza, e manifestare la resurrezione, prendendo del pane e rendendo grazie, disse: « *Prendete e mangiate questo è il mio corpo, che per voi sarà spezzato* » *e similmente* (disse) *sul calice*: « *Questo è il mio sangue che per voi sarà sparso. Quando voi fate questo, fate commemorazione di me* ».

Memori pertanto della sua morte e della sua resurrezione, noi ti offriamo il pane e il calice, rendendoti grazie che ci hai fatti degni di stare davanti a te, e di essere tuoi ministri. E ti domandiamo che mandi il tuo S. Spirito sull'oblazione della S. Chiesa, affinchè tutti insieme riuniti, tu conceda, a quanti, fra i santi comunicano, d'essere ripieni di Spirito Santo per la conferma della loro fede nella verità, affinchè ti lodiamo e ti glorifichiamo attraverso Gesù Cristo tuo figlio, per il quale sale a Te, al Figlio in unità dello Spirito Santo, gloria e onore nella tua santa Chiesa, ora e per tutti i secoli dei secoli. Amen » (1).

Questo testo non comprende che l'*anafora,* o preghiera eucaristica propriamente detta, o in altri termini, il nostro canone. In altri passi della *Traditio apostolica,* si allude alle altre parti della messa. L'anafora è preceduta dal « *Dominus vobiscum, Sursum corda* », ecc. Non ci fermeremo a sottolineare l'importanza teologica di questo testo. Ma non ci pare si debba farne addirittura come vorrebbe Cagin (2), l'*anafora apostolica,* almeno nel senso rigoroso della parola; però rimandiamo di buon grado al profondo studio, che questo autore ha fatto e che dimostra come lo stesso tema è stato svolto dalle « *Costituzioni apostoliche* », dal « *Testamentum Domini* » e dalle più antiche liturgie.

Sappiamo dunque come era la messa romana all'inizio del III secolo e questo, lo ripetiamo ancora una volta, è d'una importanza capitale per la storia della liturgia ed in particolare della liturgia romana.

Nuove condizioni dello sviluppo liturgico al IV secolo. - Dopo queste testimonianze così preziose, abbiamo disgraziatamente una grande lacuna. Non troviamo quasi più nulla, fino alla fine del IV secolo, intorno alla storia della liturgia romana. Che cosa è avvenuto? Fatti di primaria importanza. Si ebbe

(1) Traduz. del Righetti, op. cit., III, pag. 365. Il testo latino si trova pure in Righetti, op. cit., I, pag. 202.
(2) Cagin, *Eucaristia, canon primitif de la messe,* Paris 1912.

da principio, a partire dalla metà del III secolo, cioè dopo la composizione dell'anafora di Ippolito, il cui testo fu scritto primitivamente in greco, un cambiamento nella lingua liturgica di Roma. Il latino si sostituì al greco e divenne la lingua quasi unicamente usata in questa chiesa; il greco venne usato molto meno. Naturalmente questo cambiamento dovette portare con sè molte modificazioni, specialmente nel culto. Qui però possiamo soltanto fare delle congetture.

Un'altra rivoluzione ancor più importante si produsse a Roma e in tutta la Chiesa verso il 312. Costantino fece cessare le persecuzioni e riconobbe alla Chiesa i diritto all'esistenza legale e alla libertà. Questo avvenimento ebbe delle enormi conseguenze sulla vita sociale della Chiesa, sulla sua disciplina e sulla sua liturgia. Una gran folla di persone che una persecuzione molto crudele in quegli ultimi anni, aveva tenuto fuori dalla Chiesa, vi entrò, e quella che fino allora era una minoranza, divenne maggioranza ed una maggioranza favorita dallo Stato. La purezza e la serenità dei primitivi costumi certamente non ebbero molto da guadagnare, ma ciò per ora non ci riguarda. Il culto cristiano siccome non si rivolge soltanto più ad una élite, ma alla grande massa, dovette subire numerose modificazioni, che però non conosciamo dettagliatamente. Potendo essere celebrato pubblicamente, tende ad una maggior solennità. Si aggiungono nuovi riti e nuove formule, se ne sopprimono e se ne abbreviano altre. Un nuovo fattore acquista importanza nella liturgia: è l'influenza del calendario o del ciclo sulle funzioni del culto, ed in particolare sulla messa. Questa nuova rivoluzione liturgica pare sia partita da Roma; ad ogni modo essa non si attuò che in Occidente; ne riparleremo ben presto.

Il canone romano al IV secolo. - E' appunto durante questo periodo che a Roma la messa ed il canone romano vennero rifusi. Abbiamo poche notizie a questo riguardo. Di certo c'è che l'anafora di Ippolito non ha lasciato che deboli tracce nel nuovo canone romano, che abbiamo tentato di ricostruire seguendo alcuni dati in nostro possesso, risalenti al IV secolo. Nel nostro articolo *Canon romain* (*Dict. d'Archeol. Chret. et de Liturgie*) abbiamo riportato le allusioni fatte a questa preghiera o le citazioni dei testi dei papi Vigilio, Celestino, Bonifacio, Innocenzo, di Arnobio il giovane e dell'anonimo autore delle « *Quaestiones veteris et novi testamenti* ». Ma il testo più importante è quello del « *De sacramentis* », attribuito da alcuni a sant'Ambrogio, e con buone ragioni, ma che comunque è stato certamente composto in una regione vicina a Milano, e deve risalire alla fine del IV secolo. Esso cita una parte del canone:

« *Vis scire quia verbis caelestibus consecratur? Accipe quae sunt verba. Dicit sacerdos: Fac nobis, inquit, hanc oblationem ascriptam, ratam, rationabilem, quod figura est corporis et sanguinis Jesu Christi.*

Qui pridie quam pateretur ecc... Seguono le parole della consacrazione, che presentano solo poche varianti con il testo attuale del canone; poi aggiunge: *Et sacerdos dicit: Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in coelum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit sum-*

mus sacerdos Melchisedech (De sacramentis, IV cap. 4-5-6). Per il testo integrale ved. Righetti, op. cit., III. pag. 380.

Questi diversi testi provano abbastanza bene che il nostro canone risale, nei suoi elementi principali, alla fine del IV secolo. Ma il testo, quale noi possediamo, si trova solo su manoscritti non superiori all'VIII secolo. Ecco come lo troviamo nei manoscritti più antichi. A sinistra riportiamo il canone « gregoriano », come lo ha stabilito E. Bishop (*Liturgia historica,* p. 83-91); a destra il testo del *Messale di Stowe*, che fu scritto per una chiesa celtica fra l'VIII ed il IX secolo (probabilmente nel primo decennio del secolo IX), ma che contiene una redazione anteriore del canone romano, preziosa per le sue tracce d'arcaismo.

Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, supplices rogamus et petimus uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata; in primis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum beatissimo famulo tuo papa nostro (illo).

Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, et omnium circumadstantium, quorum tibi fides cognita est, et nota devotio, qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae, tibi reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero.

Communicantes et memoriam venerantes in primis gloriosae semper virginis Mariae, genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi, sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri, Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani, et omnium sanctorum tuorum; quorum meritis precibusque concedas ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Per Christum Dominum nostrum.

Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, Domine, ut placatus accipias, diesque nostros in

Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, supplices (te) rogamus et petimus uti accepta [acceptu(m)?] habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata; in primis quae tibi offerimus pro tua sancta ecclesia catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum beatissimo famulo tuo N. papa nostro episcopo sedis apostolicae [et omnibus orthodoxis atque apostolicae fidei] cultoribus [et abbate nostro N. episcopo] (1).

Memento etiam, Domine, famulorum tuorum N. famularumque tuarum, et omnium circumadstantium, quorum tibi fides cognita est, et nota devotio, qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae, tibi reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero.

Communicantes [*sette varianti secondo le feste,* — sed] et memoriam venerantes in primis gloriosae et semper virginis Mariae, genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi, sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri et Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae et Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei, Lini, Ancliti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani, et omnium sanctorum tuorum; quorum meritis precibusque concedas ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Per Christum Dominum nostrum.

Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quam tibi offerimus in honorem Domini nostri Jesu Chri-

(1) Le parole tra parentesi in fine della frase sono ritocchi al testo dovuti all'interpolatore Moelcaich. Dopo la parola *Episcopo*, il manoscritto aggiunge questa nota: *Hic recitantur nomina divorum.*

tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos cripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Per Christum Dominum nostrum.

Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris; ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini Dei nostri Jesu Christi.

Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, elevatis oculis in caelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, dedit discipulis suis, dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum. Simili modo posteaquam caenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens, benedixit, dedit discipulis suis, dicens: Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei; qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis.

Unde et memores sumus, Domine, nos tui servi, sed et plebs tua sancta, Christi Filii tui Domini Dei nostri tam beatae passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.

Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris, et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Mel-

sti et in commemorationem beatorum martyrum tuorum in hac ecclesia quam famulus tuus ad honorem nominis gloriae tuae aedificavit, quaesumus, Domine, ut placatus suscipias, eumque atque omnem populum ab idolorum cultura eripias et ad te Deum verum Patrem omnipotentem convertas, dies quoque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripias et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Per Dominum nostrum.

Quam oblationes te (*corretto con tu*) Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere dignare quae nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini (*una parola cancellata*) nostri Jesu Christi.

Qui pridie quam pateretur, accipit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, elevatis oculis suis ad caelum et ad te Deum Patrem suum omnipotentem tibi gratias egit, benedixit, fregit, dedit discipulis suis, dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum. Simili modo posteaquam caenatum est, accipit et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens, benedixit, dedit discipulis suis, dicens: Accipite et bibite ex hoc omnes. Hic est enim calix sancti sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque feceritis in mei [memoriam faciatis, passionem meam praedicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis donec iterum veniam ad vos de caelis] (1).

Unde et memores sumus, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, Christi Filii tui Domini nostri tam beatae passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.

Supra quae propitio ac sereno vultu auspicere dignare, et acceptu(m) habere, sicuti accepto [= acceptu(m)] habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtu-

(1) Le parole tra parentesi sono di una mano diversa, forse dell'interpolatore Moeicaich.

chisedech, sanctum sacrificium immaculatam hostiam.

Supplices te rogamus omnipotens Deus, jube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae, ut quotquot ex hac altaris partecipatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur. Per Christum Dominum nostrum.

Nobis quoque peccatoribus, famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martiribus, cum Joanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agne, Caecilia, Anastasia, et cum omnibus sanctis tuis: intra quorum nos consortium, non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus largitor admitte. Per Christum Dominum nostrum.

Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis: per ipsum, et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis onor et gloria, per omnia saecula saeculorum. Amen.

Oremus. Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere:

Pater noster... libera nos a malo.

Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis praeteritis, praesentibus et futuris, et intercedente beata et gloriosa semper virgine Dei genitrice Maria, et beatis apostolis tuis Petro et Paulo (? atque Andrea), da propitius pacem in diebus nostris, ut ope misericordiae tuae adiuti, et a peccato simus semper liberi (o liberi semper), et ab omni perturbatione securi. Per...

lit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

Supplices te rogamus et petimus, omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublimi altari tuo, in conspectu divinae majestatis, ut quotquot ex hoc altari sanctificationis sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictioni caelesti et gratia repleamur. Per Christum Dominum nostrum.

Nobis quoque peccatoribus, famulis tuis de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare dignare cum tuis sanctis apostolis et martiribus, cum Petro, Paulo, Patricio, cum Joanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Paulo, Perpetua, Agna, Caecilia, Felicitate, Anastasia, Agatha, Lucia, et cum omnibus sanctis tuis: intra quorum nos consortia, non aestimator meritis (1), sed venia (m?) quaesumus largitor admitte. Per Christum Dominum nostrum.

Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, benedicis et praestas nobis: per ipsum, et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria, per omnia saecula saeculorum.

Oremus. Divino magisterio edocti, et divina institutione formati, audemus dicere:

Pater noster... libera nos a malo.

Libera nos, Domine, ab omni malo praeterito praesenti et futuro, et intercedentibus pro nobis beatis apostolis tuis Petro et Paulo, Patricio, da propitius pacem tuam in diebus nostris, ut ope misericordiae tuae adiuti, et a peccato simus semper liberi, et ab omni perturbatione securi. Per...

Rimaneggiamenti. - Si comprende dalla semplice lettura di questo testo che esso non forma un tutto omogeneo e si deduce che è una composizione artificiale considerata da S. Gregorio con una disinvoltura che stupisce: « Non mi è parso conveniente, dice, che noi recitiamo sulla oblazione questa preghiera, composta da uno *scholasticus* (rétore) qualunque, e che non recitiamo sul corpo e sangue del nostro Redentore la preghiera (*il Pater*) che lui stesso ha composto » (Ep. IX, 12).

(1) Moelcaich corregge *estimatis* con *estimamur*. Il posto dato a S. Patrizio nell'elenco dei santi lascia chiaramente trasparire l'origine celtica di questa versione del canone.

Se infatti ricordiamo i testi di Giustino e di Ippolito, per non citare che questi, la preghiera eucaristica è là, di un solo getto fino all'*Amen* finale. Nel canone romano il *prefatio* forma un tutto, che termina col *Sanctus;* di poi si contano almeno cinque preghiere, che terminano ciascuna con una dossologia (e, nel canone attuale, con l'*amen*) e cioè il *Te igitur,* l'*Hanc igitur,* il *Supplices te,* che, se si vuole, forma un tutt'uno con l'anamnesi *Unde et memores,* il *Nobis quoque,* che termina con la grande dossologia finale, senza calcolare i due *Memento,* che formano un'altra inserzione ed hanno pure ciascuna la propria dossologia ed infine il *Pater* che fa attualmente parte del canone.

L'*igitur* della prima e seconda preghiera sono difficili da spiegare; il *Per quem haec omnia* sembra formare una preghiera a parte o piuttosto la finale di una benedizione, di cui la prima parte è scomparsa. Da un testo famoso di San Gregorio veniamo a sapere in quale epoca e per quale motivo il *Pater* sia stato trasportato prima della frazione; così pure conosciamo come e da chi siano state aggiunte al canone le frasi: *Diesque nostros in tua pace disponas.,* - *Sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.* La frazione ha perso la sua preghiera e si compie con parole che non hanno riferimento ad essa; l'epiclesi è stata soppressa.

Non si hanno altri ragguagli sulla formazione di questa preghiera, ma tutto questo prova che essa fu ritoccata e rimaneggiata in epoche diverse.

Così i liturgisti e gli archeologi si sono impegnati a fondo nel tentativo di ricostruire il canone romano primitivo. Non riportiamo qui le ipotesi più o meno felici di Bunsen, di Probst, di Drew, di Cagin, di Baumstark, ecc. che abbiamo analizzato altrove. Nessuna si è definitivamente imposta. E' quindi meglio non parlarne. In verità non conosciamo come lo *scholasticus* di cui parla S. Gregorio, abbia proceduto a mettere insieme i diversi elementi, che formano il nostro canone; basterà spiegare a suo tempo ognuna di queste preghiere, fissandone, per quanto sarà possibile, l'origine. Per ora dobbiamo accontentarci del testo quale E. Bishop lo ha stabilito sui manoscritti. Questo è lo studio più utile e più solido che si sia fatto, fino ad ora sul canone romano (1).

Quanto alle altre preghiere della messa che non appartengono al canone, vedremo nella seconda e terza parte di questo studio, che anch'esse furono sottomesse a soppressioni ed aggiunte, di cui le ultime avvennero sotto il pontificato di Leone XIII.

Ma qui dobbiamo trattare un altro aspetto della questione.

Improvvisazione e composizioni liturgiche. - Durante i primi secoli, nella liturgia viene lasciata larga parte all'improvvisazione; possiamo provare questa asserzione con molti testi. Per stare a quelli già citati, la preghiera di S. Clemente è un'improvvisazione; la *Didachè* e S. Giustino alludono a preghiere improvvisate; certi canoni dei Concili di Cartagine e di Milevi lasciano supporre che le chiese d'Africa godessero di una libertà quasi completa nella scelta delle formule. L'anafora di Ippolito e le altre preghiere, che egli riporta nella sua « *Traditio apostolica* », sono pure di sua invenzione ed hanno per

(1) Un ottimo studio sulla storia e sul testo del canone romano è quello di B. Botte, *Le Canon de la messe romaine,* Edizione critica con introduzioni e note. Lovanio, 1935. Vedi pure *Maison-Dieu* n. 23, pag. 31 e segg.

scopo preciso di fornire un argomento a coloro (e dovevano essere molti) che si sentivano incapaci di comporre una preghiera. La stessa idea ispirò nel IV e nel VI secolo un certo numero di autori, che si proposero di scrivere preghiere liturgiche. Museo, sacerdote di Marsiglia, nel V secolo, e Voconio, vescovo di Mauritania, compilarono raccolte di questo genere. Così nelle opere di Ednodio, vescovo di Pavia († 521) troviamo saggi di varie preghiere. Il *rotulus* di Ravenna, è una raccolta di preghiere compilate allo stesso scopo.

Nella liturgia mozarabica, un grande numero di messe fu composto dai vescovi di Toledo: Eugenio († 657), Ildefonso († 669), Giuliano († 690) (Cfr. il cap. XXII dedicato alla liturgia mozarabica). Ora la Chiesa romana si distinse forse più delle altre in questo genere di composizioni. Noi possediamo sotto il titolo di sacramentari (leoniano, gelasiano, gregoriano), di lezionari, calendari, martirologi e *Ordines,* una collezione di opere, che hanno una portata considerevole per la storia e lo sviluppo della liturgia. I sacramenti leoniano, gelasiano, gregoriano e gli *Ordines romani,* sono stati studiati in altri capitoli. In questo campo la liturgia romana tiene senz'altro il primo posto tra le liturgie latine.

PARTE SECONDA - LA MESSA ROMANA NEL V E VI SECOLO SECONDO I SACRAMENTARI E GLI ORDINES

Ancora una volta ripetiamo che è secondo questi libri ed alcune allusioni degli autori contemporanei che bisogna cercare di ricostruire, per quanto è possibile, la messa romana, ancora libera dalla maggior parte delle aggiunte che riceverà dopo questa data e recante il segno del genio romano. Faremo questa ricerca solo in modo sommario per evitare ripetizioni, dal momento che nella terza parte avremo occasione di studiare dettagliatamente tutte le parti della messa e la loro origine.

E' necessario notare, fin da questo momento, che la messa qui descritta è la messa papale in un giorno di festa, oppure la messa episcopale, che era la stessa cosa, dal momento che il Papa agiva come vescovo di Roma; in altre parole è la messa che noi oggi chiamiamo pontificale (BISHOP e WILMAR - *Le genie du rit romain*, pag. 37).

L'entrata dei ministri. - La messa ha inizio col canto dell'introito. Il gruppo dei cantori, preso posto nel presbiterio in due gruppi, rivolti all'altare dai due lati della chiesa, intona il canto di un salmo, nel momento in cui il celebrante ed i suoi ministri escono dalla sacrestia per recarsi processionalmente all'altare. Il corteo del pontefice comprendeva sette accoliti con le candele, sette diaconi, e sette suddiaconi, uno dei quali portava il turibolo fumante. Tutti, dal papa agli accoliti, sono vestiti della *planeta* o *poenula* indumento che noi chiamiamo *casula,* di forma rotonda, senza maniche e che era il vestito romano per eccellenza. Il suo colore severo era in contrasto con gli ornamenti più brillanti usati dai ministri di altri riti, per esempio dal rito gallicano. Edmondo Bishop, faceva notare a questo proposito, non senza malizia,

che il rito romano è sempre stato contrassegnato da una sfumatura di puritanesimo (*Op. cit.*, pag. 83).

Giunti nel presbiterio, gli accoliti si collocano quattro da una parte e tre dall'altra per lasciare passare il corteo in mezzo a loro. I suddiaconi a loro volta si regolano nello stesso modo. Il celebrante, giunto ai piedi dell'altare s'inchina profondamente; poi, in piedi, prega un istante in silenzio, dà il bacio di pace ai suoi assistenti e prega di nuovo per qualche momento, fino al termine del canto dell'introito.

Durante questo tempo i diaconi salgono a due a due i gradini dell'altare e ne baciano le estremità, uno da una parte e l'altro dall'altra. Ritornano poi vicino al celebrante, il quale pure sale all'altare e bacia prima il libro dei vangeli posto sulla mensa, e poi l'altare stesso. L'arcidiacono o primo dei diaconi, incaricato di leggere il vangelo, si avanza per ultimo, e bacia la parte destra dell'altare.

La colletta e le letture. - Il pontefice allora si porta alla cattedra e, in piedi, saluta l'assemblea con queste parole: *Pax vobis*. Se il celebrante era un semplice prete, salutava col *Dominus vobiscum*. Questa usanza è rimasta a tutt'oggi. I fedeli rispondono: *Et cum spiritu tuo*. Poi il sacerdote dice l'*Oremus* e recita la prima preghiera, che porta il nome di colletta. Si siede con gli altri ministri, eccetto i suddiaconi, i quali rimangono in piedi ai lati dell'altare, ed uno di essi, incaricato di leggere l'epistola, si dirige all'ambone e legge quella del giorno.

Dopo questa lettura, i cantori intonano il salmo graduale, seguito poi da una seconda lettura, quella del Vangelo. Studieremo nella terza parte la questione se, prima del VI secolo, a Roma, come in Spagna ed in Gallia, aveva luogo la lettura profetica prima dell'Epistola. Anche il canto dell'*alleluja* nelle sue origini è avvolto nell'oscurità. La lettura del Vangelo era fatta con grande solennità. Si faceva dall'alto dell'ambone con l'accompagnamento di ceri accesi e con l'uso dell'incenso; dopo la lettura, il Vangelo veniva baciato da tutti i ministri presenti nella chiesa. Queste cerimonie, fa risaltare il Bishop, come pure il *Dominus vobiscum, Gloria tibi, Domine, Laus tibi Christe,* sono press'a poco identiche a quelle attualmente in uso.

Così termina la prima parte della Messa. Il rinvio dei catecumeni, dei penitenti, in una parola di tutti coloro che non potevano assistere alla messa propriamente detta, a Roma certamente non esiste più a questo tempo, essendosi ormai modificata l'antica disciplina. Tuttavia, un curioso passo dei dialoghi di S. Gregorio ci fa conoscere come il diacono rimandasse coloro che non si comunicavano: *Qui non communicat det locum* (1).

L'offertorio. - La messa dei fedeli ha inizio con l'offertorio. Due diaconi stendono sull'altare il *corporale* il quale, in quest'epoca, è così ampio da ricoprire tutto l'altare. Bishop insiste qui fortemente per far rilevare il carattere pratico di questa cerimonia. Il passo è così caratteristico che merita di essere citato: «In realtà, e nessuno si stupisca, l'espressione che meglio corrisponde alla prescrizione dell'antica rubrica romana, è quella del linguaggio corrente:

(1) Dialoghi, l. II, 23. Confrontare le parole del Pontificale nell'ordinazione degli esorcisti: *Dicere populo, ut qui non communicat det locum.*

metter la tovaglia (sulla tavola)... Scena ispirata alla vita familiare, potrebbe interpretare qualcuno. In verità sembra che la « familiarità » sia l'ultima cosa di cui si dovrebbe parlare a proposito del rito autentico di Roma. Il romano, il vero romano, non è capace, in nessun modo, di dimenticare la sua dignità: egli è soltanto un uomo pratico e lo è in tutta semplicità.

Nel caso poi, si trattava di ricoprire l'altare; e questo lo si fece nel modo più semplice e più pratico. Questo è uno dei riti che in altre età poteva essere rivestito di simbolismo, e avvolto nel mistero. Il mistero non è mai fiorito sotto il chiaro cielo di Roma, nè il simbolismo è mai stato prodotto dal temperamento religioso di Roma. Infatti bisogna convenire, che il simbolismo cristiano non è nato sotto il cielo di Roma e non procede direttamente dallo spirito romano » (pag. 41-42).

E' opportuno rilevare che questa cerimonia del corporale o tovaglia distesa sull'altare, si compie ancora nello stesso modo all'inizio della funzione del venerdì santo, che, come gli altri giorni della settimana santa, ha conservato molto dei riti antichi. La liturgia ambrosiana possiede ancora una preghiera *super sindonem,* che accompagna questo gesto.

Preparato l'altare, il celebrante va a ricevere l'offerta del pane e del vino dalle mani dei fedeli, od almeno dai loro rappresentanti. Durante questo tempo, il coro canta un salmo, come ha fatto all'inizio della messa; è l'*offertorio.* L'usanza d'offrire al vescovo celebrante il pane ed il vino s'è conservata nel pontificale per la consacrazione dei vescovi ed in alcune altre ordinazioni. Gli *Ordines romani* contengono sul modo di ricevere le offerte dei fedeli certi dettagli che potrebbero sembrare minuziosi; ma ogni cosa è regolata per evitare confusioni.

Dopo aver ricevuto le offerte, il vescovo ritorna alla cattedra, nell'abside, e si lava le mani, mentre i diaconi depongono il pane ed il vino sull'altare. Quando tutto è pronto, il celebrante va all'altare, lo bacia nel mezzo e dice la seconda orazione. Questa preghiera fa allusione ai doni presentati dai fedeli, e vien chiamata *secreta.*

Durante questo tempo, i diversi ministri vanno a disporsi al loro posto: i sacerdoti ed i diaconi si pongono dietro al pontefice col capo profondamente inchinato. I suddiaconi invece vanno dietro l'altare e rimangono in piedi, rivolti al celebrante, per rispondere al *Per omnia saecula saeculorum* della *secreta,* e alle acclamazioni, che precedono il prefazio. Parleremo più dettagliatamente nella III parte, di questa preghiera come delle altre parti della messa. Qui cerchiamo di descrivere la messa pontificale prima di S. Gregorio.

Il prefazio ed il canone. - Il prefazio è seguito come oggi dal *Sanctus.* Durante questo canto i suddiaconi si inchinano, come pure il celebrante. Questi poi, terminato il *Sanctus,* a differenza di tutti gli altri assistenti, che rimangono a capo chino, rimanendo in piedi ed a testa alta, incomincia il canone in mezzo ad un profondo silenzio.

Il canone, in quest'epoca, cioè prima del sec. VII, era a Roma recitato a voce bassa? Ecco ciò che si chiede Bishop in una aggiunta ad una edizione posteriore della sua opera.

E su tale questione, che nel sec. XVIII si sollevò una lunga e fastidiosa controversia, egli ritorna in un'opera, nella quale giunge a questa conclusione, che l'uso

di recitare il canone sottovoce esisteva già nel rito orientale seguito da Narsai, alla fine del v secolo, e che ci si potrebbe domandare se questa usanza, che si è imposta a Roma come pure a Costantinopoli, non sia originaria della chiesa di Siria e anteriore al vi secolo (1).

Al « *Nobis quoque peccatoribus* », il celebrante alza la voce ed i suddiaconi sollevano il capo. Al « *per quem haec omnia* », il primo diacono eleva il calice sopra l'altare ed alle parole « *per ipsum et cum ipso* », il celebrante tocca i bordi del calice con l'ostia santa. Questa è la dossologia finale del canone che nel rito romano ha una grande solennità.

Il Pater e la frazione. - E' probabile che questo fosse il momento in cui il celebrante dava il bacio di pace al primo dignitario ecclesiastico, il quale lo passava al secondo e così di seguito; tale bacio veniva scambiato non soltanto fra il clero, ma anche tra i fedeli. S. Gregorio ha portato qui un notevole cambiamento, trasportando il *Pater* prima della frazione. Parleremo più dettagliatamente nella terza parte di questa piccola rivoluzione liturgica, la quale sollevò delle obiezioni. Ma, prima di S. Gregorio, il celebrante, dopo aver dato il bacio di pace, cominciava la frazione poi ritornava alla cattedra per recitare il *Pater,* che era considerato allora a Roma e in certi altri riti, come una preparazione alla comunione. Sembra che questo fosse l'uso più antico.

S. Gregorio invece, riportandolo prima della frazione, e riattaccandolo alla preghiera della consacrazione o anafora, si avvicinava su questo punto come su altri, alla liturgia bizantina, che sembra averlo fortemente impressionato, quando fu nunzio a Costantinopoli. Il *Pater* era già, come oggi, inquadrato in un preludio ed in un embolismo complementare.

Il pontefice aveva dunque cominciata la frazione prima di recarsi alla cattedra e prima di recitare il *Pater*. La frazione dei pani consacrati costituiva allora un rito molto complicato in tutte le liturgie. A Roma lo era meno che in Gallia, in Spagna o presso i Celti; i ministri dovevano cercare di ripartire i pani che erano messi nei sacchi portati dagli accoliti. Il calice veniva rimosso dall'altare e consegnato ad un suddiacono. Tutti questi riti sono minuziosamente descritti dagli antichi *ordines*; ma in tutte queste prescrizioni non c'è nulla di puramente cerimoniale o di simbolico: la preoccupazione principale è sempre quella di fare le cose con ordine.

La Comunione ed il rinvio. - La stessa sollecitudine di dignità e, se si può dire, di finezza, regolava ogni dettaglio della comunione. Questa comunione generale dei ministri dell'altare, fatta nel presbiterio, doveva essere solenne ed impressionare al massimo, rileva Bishop. Seguiva la comunione dei fedeli, durante la quale si cantava, come all'introito ed all'offertorio, un salmo, detto « *communio* ».

Dopo la comunione, il celebrante andava all'altare e diceva un'ultima orazione, la terza di questo genere, che corrispondeva alla colletta ed alla secreta, e che noi chiamiamo *post-communio*: in realtà è il ringraziamento della comunione. Poi un diacono cantava « *Ite, missa est* », andate: è il rinvio

(1) Cfr. *The liturgical Homilies of Narsai*, nei *Texts and Studies*, vol. VIII, pp. 121-126, Cambridge, 1909. Vedi pure le opere di *Jungmann* e *Righetti* citate nella Bibliog.

o la fine. Gli assistenti rispondevano: «*Deo gratias*» ed il clero ritornava processionalmente alla sacrestia.

Armoniosa semplicità della messa romana. - Si può facilmente rilevare, con Bishop, la semplicità e la logicità di questi riti; non un elemento che non sia essenziale. Lo stile romano, in quest'epoca, è sobrio, solido, austero, pratico e realista come la sua architettura, e questi caratteri passano anche nella liturgia romana durante questo periodo dal IV al VII secolo che è la sua età d'oro. Abbiamo visto che malgrado questa semplicità, essa non era senza dignità e senza solennità, ma tutto vi era ordinato e fuso in un insieme armonico, dove non si può rilevare alcuna superficialità. Nella terza parte, insisteremo sui particolari di queste cerimonie e ne fisseremo l'origine, per quanto ci sarà possibile; noteremo le aggiunte ed i rimaneggiamenti che ha subito la messa romana; cose, che, senza modificarne i caratteri essenziali, non hanno certo conferito maggior unità ed equilibrio.

PARTE TERZA - LA MESSA ROMANA ATTUALE

Come studieremo la messa attuale. - Abbiamo visto nelle due parti precedenti, le modifiche fatte alla messa, dal IV secolo fino a S. Gregorio. Ma non siamo ancora al termine di questa evoluzione, anzi!

S. Gregorio stesso ci rende noto nelle sue lettere, che è stato lui a portare il *Pater* prima della frazione, e probabilmente un tale cambiamento ne ha attirati altri in questa parte della messa. Come vedremo, nel canone ha introdotto il *Kyrie* al posto che ha ancora oggi; e all'*Hanc igitur* del canone ha introdotto le parole «*Diesque nostros*»... ecc. I suoi successori lo hanno imitato ed il *Liber Pontificalis* ci fa conoscere tutte queste innovazioni. Su altre parti che non sono indicate nel *Liber Pontificalis,* siamo costretti a fare delle congetture. Studiando la messa romana nella sua forma attuale ci sforzeremo per quanto è possibile, di fissare la origine e la storia di ciascuna delle sue parti.

Prendiamo come base di studio la messa cantata solenne. Sarebbe ancor meglio rifarsi alla messa pontificale, della quale la messa solenne non è che una riduzione; ma quella è meno conosciuta dal lettore. Peraltro, nel capitolo precedente, abbiamo descritto la messa pontificale primitiva. Quanto alla messa letta o bassa bisogna considerarla come una forma abbreviata o semplificata delle due precedenti.

La messa attuale è descritta nell'*Ordo missae*, che noi chiamiamo l'*ordinario della messa* e che comprende tutte le preghiere comuni della messa quotidiana. Le formule proprie o preghiere di ricambio, gli introiti, collette, graduali, alleluja, offertori, secrete, communio e post-communio, per il proprio del tempo od il proprio dei santi, formano il rimanente del nostro messale con alcune appendici. Tutta la storia dell'ordinario della messa è data da Batiffol nella sua prima lezione sulla messa (1).

(1) *L'ordinaire de la messe du missel romain,* nel libro «*Leçons sur la messe*», Paris, 1919. Vedi pure Jungmann, *Missarum solemnia,* Torino, 1952.

CAPITOLO PRIMO. - LA MESSA DIDATTICA

§ 1. *Parte introduttiva*

La preparazione alla messa. - Il messale contiene una «*Preparatio ad missam*», che si fa in sacrestia e della quale alcuni elementi furono introdotti nel corpo stesso della messa, come si può vedere dall'esame dei messali manoscritti. (Per la descrizione di questi manoscritti si possono confrontare le opere di Ebner, Ehremberger, e Leroquais, citate nella bibliografia). Questa preparazione contiene i salmi 83, 84, 85, 115, 129, con antifone, versetti e *Oremus*, che nelle messe pontificali sono recitate al trono dal Vescovo. Essa è seguita da una lunga preghiera, intitolata *Oratio Sancti Ambrosii Episcopi*, divisa in sette parti per ciascun giorno della settimana. Questa preghiera *Summe sacerdos*, ha un'origine curiosa, che è stata studiata recentemente dal Wilmart (1). L'autore non è S. Ambrogio, ma Giovanni di Fécamp (sec. XI), che del resto s'è ispirato a preghiere più antiche, alcune delle quali sono del più alto interesse. Così ad es. la seguente:

Profero etiam, Domine, tribulationes plebium, che è una preghiera litanica; *Oramus, Domine, clementiam tuam,* che è una formula di colletta votiva.

Descendat etiam, Domine, illa sancti Spiritus tui, che è una antica epiclesi, ecc.. (Cfr. D.A.C.L. alle voci *Litanies e Epiclese*).

La preparazione contiene ancora la preghiera *Ad mensam* ed un'altra di S. Tomaso di Aquino. Gli antichi messali contengono un gran numero di altre preghiere, che a volte erano recitate dal sacerdote ai piedi dell'altare e che sono conosciute sotto il titolo di *apologie del sacerdote*. La maggior parte non sono di origine romana, ma gallicana, celtica o mozarabica (Cfr. D.A.C.L. voce *Apologies*).

Dopo queste preghiere *Pro opportunitate sacerdotis dicendae,* ci sono le formule che il sacerdote deve recitare nell'indossare i sacri paramenti. Ce ne sono alcune proprie del vescovo o del prelato nelle messe pontificali; e si recitano al trono. Questi indumenti per il prelato sono: i calzari (calze e sandali), l'amitto, il camice, il cingolo, la croce pettorale, la stola, la tunicella, la dalmatica, i guanti, la pianeta, la mitra, l'anello, il manipolo. Non dobbiamo qui spiegare l'origine di questi paramenti poichè se n'è trattato in un capitolo a parte. Per il semplice prete non si usano i calzari, la croce, la tunicella, i guanti, la mitra, e l'anello; inoltre egli deve vestirsi in sacrestia. Viene poi ai piedi dell'altare e dopo il segno di croce recita il salmo 42 ed alcune altre preghiere che specificheremo fra poco. Alla messa solenne il celebrante è accompagnato dal diacono, dal suddiacono, dagli accoliti, dal turiferario, dal cerimoniere e dai cantori, il cui numero può variare. Nelle messe pontificali, il prelato recita queste preghiere al trono. Oltre ai ministri che abbiamo nominato, egli ha accanto un prete assistente, due diaconi assistenti e quattro porta-insegne per la mitra, il pastorale, la bugia e il libro.

(1) L'«Editio VI post typicam» del Messale romano (1953) riporta il testo corretto, secondo gli studi del Wilmart, di questa preghiera, che G. Morin ritiene «una delle più belle formule di devozione privata, redatta in uno stile limpido e pieno di unzione» (Cfr. *Ephem. Liturg.*, 1953, p. 48).

L'aspersione dell'acqua benedetta. - L'aspersione dell'acqua benedetta, che ordinariamente oggi ha luogo all'inizio della messa solenne domenicale, comprende degli esorcismi e delle benedizioni per l'acqua e il sale, il salmo *Miserere* con l'antifona «*Asperges me*» (al tempo pasquale c'è il salmo 117 con l'antifona *Vidi aquam*), seguita da versetti e da un'orazione. Nei monasteri, dove pare essa abbia avuto origine, questa cerimonia è più complicata e comporta la benedizione delle celle dei monaci, della sala del capitolo, del refettorio e di tutti i luoghi del monastero con orazioni appropriate.

L'aspersione è uno di quei riti che sono stati importati nella liturgia romana dalla gallicana. Hincmaro, al IX secolo, prescrive che ogni sacerdote nella sua chiesa, prima della messa solenne, benedica l'acqua per aspergere il popolo e farne dono a chi la richiedesse. Però l'uso dell'acqua benedetta è anteriore ad Hincmaro (Cfr. D.A.C.L. voce «*Eau-Usage de l'eau dans la liturgie*»).

Le stazioni. - Invece un'origine esclusivamente romana bisogna attribuire alle stazioni, di cui il messale porta ancora la traccia in certi periodi liturgici, specialmente nell'Avvento e nella Quaresima. Il termine *stazione*, probabilmente ricavato dal linguaggio militare e che significava «montare la guardia», fu applicato dapprima ai digiuni del mercoledì e del venerdì, che divennero giorni di stazione o di guardia, giorni di riunione in cui si celebra la messa. Gli anniversari della morte dei martiri, furono così giorni di *stazione*; la riunione avveniva sulla loro tomba in questo o in quel cimitero, dove si celebrava la vigilia con la messa e le cerimonie che l'accompagnavano.

I più antichi calendari portano l'indicazione di queste riunioni o stazioni: sotto S. Gregorio e probabilmente per suo interessamento, le stazioni vennero meglio organizzate; il luogo della stazione veniva indicato dall'arcidiacono nella sinassi precedente; il clero ed i fedeli si radunano in una chiesa designata e di là si dirigono in processione, al canto delle litanie, alla volta delle chiese, dove ha luogo la messa stazionale.

Le preghiere ai piedi dell'altare e l'ascesa all'altare. - Ritorniamo all'ordinario della messa. Il salmo 42 ha per antifona il versetto «*Introïbo ad altare Dei*», che dà ragione della scelta di questo salmo; nelle messe del tempo di passione e nelle messe dei defunti non si recita il salmo, ma soltanto l'antifona *Introibo*. Il *Confiteor* che segue è una forma di confessione, che risale al medio-evo; ha molte varianti negli antichi messali. La confessione dei peccati a questo punto è una preparazione molto opportuna alla messa, e può essere considerata come un'usanza antica; alcuni teologi inclinano a credere che in questa direzione bisognerebbe cercare le antiche origini della penitenza e che questa confessione dei peccati forse aveva carattere sacramentale (1).

I versetti e i responsori brevi che seguono si trovano in molte preghiere liturgiche. Ed è senza dubbio nelle litanie e nei *capitella* che bisogna cercarne la più antica origine, fino al V secolo o forse prima ancora.

Essi terminano nella maniera solita, col *Dominus vobiscum* e la preghiera *Aufer a nobis*. Questa è d'origine romana, come traspare dalla sobrietà della

(1) P. Galtier, *De Penitentia*, p. 315 e seg. e l'art. Pénitence nel *Dictionaire Apologetique*, col. 1798-1799. Cfr. pure Jungmann, *Missarum solemnia*, I, p. 217 e seg.

sua redazione. La si trova nel *Leoniano*, che è, come si è visto più sopra, il più antico sacramentario romano, ed ha alcune parti risalenti al v secolo. Nel Leoniano, invece di *mentibus*, c'è *sensibus* che sembra la migliore interpretazione.

La seconda preghiera *Oramus te*, di fattura inferiore alla precedente, non ha più dietro di sè l'imponente tradizione dell'*Aufer a nobis*. Non si hanno testimonianze di essa anteriori al secolo XII. Pure ha il vantaggio di ricordare il fatto che l'altare deve sempre contenere delle reliquie dei martiri e dei confessori, uso che risale al IV secolo od anche prima. Dicendo questa preghiera, il celebrante bacia l'altare, altra usanza che abbiamo già rilevato nelle messe pontificali del V-VI secolo. Come fa ben notare Batiffol, e come l'abbiamo anche noi accentuato, l'uso di sottolineare tutti i gesti liturgici mediante una formula quasi per spiegarli, non è di origine romana e primitiva; d'ordinario bastava il gesto. Anche alla funzione del venerdì santo, che ci ha conservato le antiche usanze, il sacerdote all'inizio della funzione bacia l'altare in silenzio.

L'incensazione. - Alla messa solenne a questo punto si compie una prima incensazione dell'altare. L'uso dell'incenso presso i cristiani è ricordato da Tertulliano nel III secolo. Ma allora non si usava che nelle sepolture.

L'incensazione era talmente legata alle cerimonie pagane che i cristiani non ne avrebbero tollerato l'uso nelle loro sinassi. Nel IV secolo, quando il pericolo del paganesimo parve tramontato e quando la Chiesa volle dare alle sue funzioni, fino ad allora troppo austere, più solennità, allentò la sua severità; l'incensazione ed altre pratiche fino allora proibite vennero introdotte nel culto cristiano. Testi di S. Efrem, di S. Giovanni Crisostomo, dei *Canoni apostolici* alludono a questa usanza (D.A.C.L. voce *Encens*).

Ma bisogna rilevare che il più antico *Ordo romanus* (VIII secolo) ci dice soltanto che l'incenso è portato da un suddiacono davanti al papa, mentre si reca all'altare; l'incenso è pure portato al Vangelo; e alla fine della messa quando il papa esce. L'uso delle incensazioni dell'altare all'inizio della messa, all'offertorio, all'elevazione, è menzionato negli *ordines* di epoca posteriore e può essere considerato come un uso gallicano accolto più tardi da Roma.

Naturalmente nella messa letta, l'incensazione non ha luogo; il sacerdote fa un nuovo segno di croce, il quale potrebbe avere questo scopo: mettere in evidenza che tutte le cerimonie precedenti sono avventizie e che l'antica messa cominciava solo all'introito, cioè in questo momento.

L'introito. - Il sacerdote (o il vescovo) legge l'introito anche alla messa solenne o a quella pontificale, mentre questa preghiera è cantata dal coro, perchè una regola, anch'essa d'origine posteriore, vuole che tutte le parti della messa senza eccezione siano lette dal sacerdote (1).

L'introito o come si diceva anticamente l'*antifona ad introitum*, fu dapprima un salmo cantato antifonalmente, mentre il corteo si dirigeva dalla sacrestia al presbiterio. Corrisponde all'*ingressa* ambrosiana, all'*officium* mozarbico, all'antifona *ad praelegendum* dei gallicani ed anche al canto del

(1) Una revisione di questa norma, così poco logica, è in atto dal momento che il recente decreto di riforma della Settimana Santa prescrive che « per tutta la settimana santa, nella messa celebrata solennemente, cioè con i ministri sacri, il celebrante omette ciò che il diacono, il suddiacono o il lettore cantano o leggono ».

monoghenês, nella liturgia bizantina. Un testo famoso del *Liber Pontificalis* sembra attribuire a San Celestino I (422-432) l'origine dell'introito; ma questo testo è tuttora oscuro ed è probabile che l'uso sia più antico. (Vedi Jungmann, *op. cit.,* pag. 264).

Se questo fosse il luogo, si potrebbe ora studiare la collezione degli introiti della liturgia romana, ricavati non soltanto dal salterio, ma anche dagli altri libri dell'A. e del N. Testamento, e dai libri apocrifi come il IV libro di Esdra. Fu sempre lasciata una certa libertà per la composizione di questi canti, ed anche i passi della Sacra Scrittura sono stati accomodati e ritoccati come per es. l'introito del martedì della settimana santa, quello del mercoledì, ecc..

Il Kyrie eleison. - Il Kyrie è, come l'introito, una parte cantata dal coro. E' facile vedere che è un canto avventizio, come il *Gloria in excelsis* o il *Credo* o l'*Agnus Dei,* e cioè non appartiene al disegno primitivo della messa e fu aggiunto molto tardi. La storia del *Kyrie eleison* e della sua inserzione nella messa ha preoccupato molto gli archeologi ed i liturgisti, soprattutto in questi ultimi anni. Per i dettagli si possono vedere i nostri due articoli, *Kyrie eleison* e *Litanies* nel D.A.C.L. Qui diremo soltanto che non è il caso di farlo derivare da Epitteto o dal suo commentatore Ariano, poichè tale invocazione si trova già nell'A. e nel N. Testamento. Probabilmente fu ben presto usato come acclamazione, alla stessa maniera dell'*Amen,* dell'*Alleluja* e di altre espressioni del genere. E' un fatto curioso però che il *Kyrie,* in seguito così usato nella liturgia, nelle litanie e nelle processioni, non abbia preso piede se non molto tardi. Le prime attestazioni che conosciamo sono quelle dell'VIII libro delle *Costituzioni apostoliche* di S. Giovanni Crisostomo e di Eteria. E siamo verso la metà del IV secolo. Il concilio di Vaison nel 529 constata che a Roma, come in Oriente e in tutta Italia, si dice il *Kyrie eleison* e che è cosa buona, in conseguenza, introdurne l'uso per il mattutino, per la messa e per i vespri nelle chiese della Gallia. S. Benedetto ne prescrive l'uso nella sua Regola (prima del 543).

Un'altra allusione importante è quella di S. Gregorio († 640). Egli, in una lettera a Giovanni di Siracusa, si difende dall'accusa di aver introdotto (nella messa) il *Kyrie eleison,* ricavandolo dai greci. S. Gregorio fa notare che a Roma il *Kyrie eleison* non è recitato da tutti i fedeli, come invece avviene presso i greci, ma soltanto dal clero; mentre il popolo risponde ripetendo l'acclamazione. Inoltre si alterna il *Kyrie* al *Christe eleison,* il che non avviene presso i Greci. Ed aggiunge ancora che nelle messe quotidiane « si sopprimano alcune cose, che si usano dire nelle messe solenni, e si dice solo il *Kyrie eleison* ed il *Christe eleison* ». Le *altre* cose che si dicevano assieme a queste acclamazioni erano probabilmente le invocazioni che noi ritroviamo nelle più antiche litanie e nelle *preces* o preghiere dell'ufficio canonico, alle quali S. Benedetto fa allusione.

Insomma questo *Kyrie eleison,* al tempo di S. Gregorio, non è altro, sembra, sotto una forma più o meno modificata, che l'antica *litania diaconale,* di cui si constata l'esistenza nella messa al IV secolo, dapprima ad Antiochia, poi nelle diverse chiese d'Oriente ed anche d'Occidente. Il diacono diceva una preghiera ed il popolo rispondeva col *Kyrie eleison.* Alcune preghiere nelle

liturgie latine non sono altro che antiche preghiere diaconali, per es. il *Dicamus omnes* e il *Divinae pacis* della liturgia ambrosiana (1). Nella messa romana il *Kyrie* attuale rientra anche nel genere delle preghiere o litanie diaconali e non già, come a torto si è creduto, nel genere della prece dei fedeli, che nella messa ha un altro posto, e sulla quale ritorneremo. La forma attuale, tre *Kyrie,* tre *Christe,* tre *Kyrie* non è la forma primitiva. Ciascuna di queste acclamazioni era una risposta e come un ritornello ad un'invocazione o preghiera detta dal diacono. Allora il *Kyrie* era ripetuto tre volte, sei volte, dodici volte, quaranta volte e più.

Il « Gloria in excelsis ». - Il *Gloria* come il *Kyrie,* è una preghiera avventizia, che non ha legame particolare col sacrificio, ma che tuttavia è entrata ben presto nella messa romana. Andrebbe studiata sotto due aspetti: come preghiera a sè e come parte della messa o dell'ufficio canonicale. Ma sarebbe una storia troppo lunga che qui potremo solo riassumere.

Il testo più conosciuto, e uno dei più antichi, è quello delle *Costituzioni apostoliche* (libro VIII, cap. 47); si trovano anche versetti sparsi qua e là, specialmente i versetti dell'inizio, nell'epigrafia latina e in quella greca. Infine ci sono delle varianti importanti nel testo; di cui ci si può rendere conto paragonando le quattro versioni principali, quelle del Codice alessandrino, delle Costituzioni apostoliche, del messale romano e del messale ambrosiano. (Si trovano nell'articolo di D. Leclercq, alla voce *Doxologies* nel D.A.C.L., col. 1533 e seg.; - Vedi pure Jungmann, *op. cit.,* I pag. 284 e seg.) (2).

Il *Gloria in excelsis* appartiene dunque alla categoria di quegli inni composti nei primi secoli. Solo più tardi, probabilmente a partire dal secolo IV, fu loro assegnato un posto nella liturgia ufficiale e dapprima all'ufficio del mattino (*mattutino*). Il «*De virginitate*», che, se non è di S. Atanasio, gli è quasi contemporaneo (ultimo scorcio del IV secolo), prescrive per questo ufficio, che corrisponde alle lodi, il *Deus, Deus meus,* il *Benedicite* ed il *Gloria in excelsis Deo*. Questo fu ed è tuttora il suo posto nella liturgia greca, in quella celtica ed in altre liturgie. Forse è per questo motivo che l'autore del *Te Deum* adottò parecchi versetti del *Gloria* nel suo cantico (3).

Il canto del *Gloria* nella messa è proprio della Chiesa romana; difatti nè la chiesa greca nè le altre chiese latine, che lo conoscono, lo cantano alla messa. Probabilmente solo la chiesa d'Africa seguiva in questo, come in parecchi altri punti, l'uso romano. Solo più tardi le chiese di Milano e di Spagna, seguendo

(1) Cfr. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, pp. 201-204, e l'art. *Litanies* nel D.A.C.L.

(2) Un recente ritocco è stato fatto alla interpunzione del *Gloria* nel testo dell'*Ordinarium missae*, pubblicato nel *Novus ordo hebdomadae sanctae* (1956), nel quale così è stata trascritta l'ultima parte dell'inno: « *Quoniam tu solus Sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus: Jesu Christe, cum Sancto Spiritu: in gloria Dei Patris. Amen* ». Questa nuova punteggiatura meglio risponde ai concetti espressi dall'inno: e cioè la gloria del Padre, per mezzo del Figlio, con lo Spirito Santo. La frase « *In gloria Dei Patris* » non è narrativa, ma ottativa. Di tale nuova punteggiatura dovranno tener conto sia gli esegeti della liturgia, per scoprire e proporre il senso preciso del *Gloria*; sia i compositori di musica sacra, i quali dovranno iniziare l'ultima frase musicale dalle parole « *in gloria Dei Patris* » e non più, come si è fatto finora, dal « *Cum Sancto Spiritu* ecc. »; ed infine anche i rubricisti dovranno rivedere le attuali norme, che fanno tracciare il segno di croce conclusivo del *Gloria*, alle parole « *Cum Sancto Spiritu* ecc. », mentre invece il segno di croce andrà ora tracciato alla frase finale « *In gloria Dei Patris. Amen* ». (Cfr. *Ephemerides Liturgicae*, LXX, 1956, pag. 122).

(3) Questo parallelo tra il *Gloria* e il *Te Deum* è stato sapientemente stabilito da D. Cagin, *Te Deum ou Illatio*, pp. 117-137. - Jungmann, *op. cit.*, I, p. 286.

quella di Roma, lo inserirono nella messa. Infine si deve notare che la Chiesa di Roma, sempre fedele ai suoi principii, corresse il testo com'è nelle *Costituzioni apostoliche* perchè in certi versetti si notava una certa tendenza subordinazionista.

Il *Gloria* è chiamato la *grande dossologia,* per distinguerlo dalle dossologie ordinarie. Ma bisogna notare che è una dossologia di secondo grado, perchè non si indirizza, almeno nel testo primitivo, che al Padre e al Figlio; anche nella versione romana lo Spirito Santo è nominato solo alla fine ed in una breve frase.

La colletta. - La colletta o prima orazione costituisce una delle caratteristiche della messa didattica. Prima che le preghiere ai piedi dell'altare, l'introito il *Kyrie* ed il *Gloria* fossero aggiunti all'inizio della messa, il celebrante dava inizio al S. Sacrificio con un saluto: *Pax vobis* o *Dominus vobiscum* e con una orazione, detta colletta nella liturgia romana. Il termine *oratio ad collectam,* o semplicemente colletta che non è primitivo, significa, come fanno osservare Batiffol ed altri, convocazione, riunione, perchè l'orazione veniva recitata sui fedeli riuniti per la messa. Le più antiche di queste orazioni nel nostro messale hanno infatti questo carattere; sembra che esse abbiano lo scopo di indicare ai fedeli qual'è lo scopo della festa che si celebra, quali sono le disposizioni che i fedeli debbono avere (per es. le collette dei primi giorni di Quaresima). Esse sono dunque normalmente in relazione con il ciclo liturgico, a differenza della secreta e del post-communio, che, in verità, appartengono allo stesso gruppo, ma che riguardano tanto la festa, quanto il sacrificio e la comunione. Sarebbe il caso di studiare la forma e la redazione di queste diverse preghiere, che riportano quasi tutte il sigillo del genio liturgico romano della migliore epoca. Ritorneremo su questo punto.

A volte la colletta del giorno è seguita da una o più orazioni dello stesso tipo: sono le *memorie* o commemorazioni di feste, di domeniche, di ferie che l'occorrenza liturgica non permette di celebrare in primo piano, ma che la Chiesa non vuol passare sotto silenzio. Certe feste solenni, certe domeniche o ferie privilegiate escludono ogni commemorazione. Si trova verso la fine del messale una certa serie di orazioni «*ad diversa*» di cui molte sono antiche: il sacerdote può recitarle in certi giorni per devozione personale, oppure il vescovo ne prescrive una o due come orazioni «*imperate*». A ciascuna di queste orazioni corrisponderà nel seguito della messa una secreta e poi un post-communio.

§ 2. *Letture e salmodia.*

Profezia, epistola, graduale. - La sinassi cristiana comporta, fin dall'origine, delle letture della Bibbia ed il canto dei Salmi. A partire dal VI secolo, a Roma, nella messa didattica ci sono solo due letture: la epistola ed il Vangelo; da principio queste letture probabilmente furono più numerose; ancora oggi, nelle Quattro tempora ed in certe vigilie, ci sono tre o anche sei letture. D'ordinario si leggeva una lezione dell'Antico Testamento o profezia, una epistola presa da S. Paolo o dagli Atti, e una pericope del Vangelo. Questo è l'uso seguito nella liturgia gallicana o mozarabica; la soppressione della

lezione profetica avvenne, secondo il Duchesne, a Roma nel v secolo. (*Origines du culte chrétien*, p. 178. Vedi pure JUNGMANN, *op. cit.*, I, p. 320-321).

Le letture sono seguite dal canto di un salmo, come si vede ancora attualmente, al venerdì ed al sabato santo, alle quattro tempora ed anche all'Ufficio del mattutino. A volte la colletta riassume l'insegnamento delle letture, come al sabato santo. Il salmo che segue alle letture è generalmente chiamato *responsorio*, perchè è cantato da un solista e ripreso dal coro; quello che segue l'epistola è chiamato *graduale*, perchè si cantava sui gradini dell'altare; a volte questo salmo è cantato «*tractim*» cioè tutto di seguito senza ripresa, donde il nome di *Tratto*.

Il canto dell'*Alleluja*, che oggi segue direttamente il graduale, nasce in condizioni speciali, che non sono ancora state nettamente definite. E' forse un ricordo del tempo in cui c'erano due letture prima del Vangelo? (1). Ad ogni modo si sa che l'*Alleluja* è una acclamazione, che si riscontra nell'Antico Testamento e che i cristiani hanno ereditato dagli ebrei, come l'*Amen* e l'*Hosanna*. Da principio era cantato a Pasqua o nel tempo pasquale, poi nei giorni di festa.

Le diverse teorie sull'origine e l'introduzione del canto responsoriale o del canto antifonale sono state studiate altrove (Capo XIV, *Il canto gregoriano*). Diremo soltanto che non bisogna confondere i salmi dell'introito, dell'offertorio e del communio, che sono antifonali cioè cantati a due cori, col graduale e i responsori della salmodia, che sono cantati da un solista, mentre il ritornello è riservato al coro. Il canto dei salmi e dei responsori è stato importato dalla sinagoga, come la lettura dei libri santi; mentre invece i canti dell'introito, dell'offertorio e della comunione sono stati istituiti nel IV secolo o più tardi, per occupare i fedeli durante la processione del clero, la presentazione delle offerte e la sfilata della comunione. Il canto del graduale, considerato di maggior importanza, fu riservato prima ai diaconi, poi ai suddiaconi, poi ad un gruppo di cantori o ai lettori.

Quanto alla sequenza o prosa, che si riallaccia all'*alleluja*, essa è stata introdotta molto più tardi nella messa ed ebbe origine in Francia e nei paesi germanici. La Chiesa romana, sempre severa nell'introdurre la poesia nell'ufficio divino, ha atteso dei secoli prima di adottarla e non ha conservato nel suo messale che cinque sequenze, le quali peraltro sono anche le migliori; «*Victimae paschali laudes*», «*Veni, sancte Spiritus*», «*Lauda Sion*» «*Stabat Mater*» e «*Dies irae*».

La Chiesa romana fu anche severa nella scelta delle letture. Mentre nelle altre chiese si ammetteva la lettura delle passioni dei martiri e delle leggende dei santi, Roma non tollerò che i libri dell'A. e N. Testamento, secondo un canone stabilito nei primi secoli, e probabilmente dalla stessa Chiesa di Roma. Se certi frammenti di libri extra-canonici, come quelli del IV libro di Esdra, poterono introdursi nei canti, non credo che si trovino esempi di letture ricavate da tali libri e passate nella messa. Non vennero più tollerate certe combinazioni o interpolazioni di testi sacri, come se ne trovano per es. nel *Messale di Bobbio*; ma si fu meno rigorosi nelle preghiere cantate, e non è

(1) Jungmann, *Missarum solemnia*, I, pag. 343 e Brinktrine, *La S. Messa*, pag. 94 sostengono appunto che l'*Alleluja* fosse cantato dopo la seconda lezione e quando questa fu eliminata, l'*Alleluja* venne unito al Graduale.

raro il caso di trovarvi brani parafrasati o travisati (per es. l'introito della messa vespertina del giovedì santo). Il decreto di Gelasio ebbe il compito di proscrivere un certo numero di libri troppo facilmente ammessi altrove (1).

La lettura solenne del Vangelo. - Come abbiamo visto nella messa pontificale, una grande solennità viene data, in Roma, alla lettura del Vangelo, e questa usanza si è conservata nella messa solenne. Sempre in forza di quell'idea invalsa nel Medio Evo, in Gallia ed altrove, di fare cioè seguire ogni gesto da una formula, il diacono, prendendo il libro del Vangelo dice oggi la preghiera «*Munda cor meum*» e riceve la benedizione: «*Dominus sit in corde tuo*»; mentre il sacerdote baciando il libro dice: «*Per evangelica dicta deleantur nostra delicta*». Il saluto del diacono: *Dominus vobiscum,* il *Gloria tibi, Domine*, il *Laus tibi, Christe* sono acclamazioni molto più antiche.

La lettura del Vangelo è seguita logicamente dal commento od *omelia,* fatto dal vescovo, il quale, in principio, era il solo che aveva il diritto di predicare. In certe chiese, a Gerusalemme per esempio, nel IV secolo, molti sacerdoti sono invitati a predicare l'uno dopo l'altro ed il vescovo prende la parola per ultimo.

§ 3. *Il Credo.*

La Chiesa romana, che è la Chiesa dottrinale per eccellenza, introdusse nella messa la formula del *Credo* soltanto nell'XI secolo. E' stata in questo preceduta di molti secoli da altre Chiese, e già prima del VII secolo, il frammento di Balzieh, anafora dell'antica Chiesa di Alessandria, ricorda il simbolo della fede, prima della preghiera eucaristica. A quelli che si stupivano di questa lacuna, un romano del secolo XI rispondeva che Roma, non essendo mai caduta nell'eresia, non sentiva il bisogno di affermare la sua fede in questa maniera. Era una risposta *ad hominem.* Si sarebbe potuto rispondere con D. Cagin, che l'anafora nella sua forma primitiva è *teologica* e che essa contiene, come quella di Ippolito, un riassunto della fede. In fondo l'assenza del *Credo* era una prova della fedeltà della Chiesa romana alle più antiche usanze: la recita del simbolo aveva il suo posto nel rito del battesimo. E' dopo il quarto secolo, e senza dubbio in seguito alle eresie ariane, che il *Credo* fu recitato nella messa, come protesta. Del resto fu adottata la formula del simbolo niceno-costantinopolitano, mentre il simbolo degli apostoli, salvo rare eccezioni, fu riservato al battesimo.

L'origine di questa formula è nota. Al concilio di Nicea, per non lasciare alcuna scappatoia agli ariani, i Padri credettero bene di comporre una formula di fede, che in fondo, era il simbolo degli apostoli, ma che sviluppava gli articoli sulla persona di N. S. G. C.

Al concilio di Costantinopoli nel 381, contro i macedoni, che negavano la divinità dello Spirito Santo, furono aggiunti gli articoli: *Dominum et vivificantem,* e il seguito, salvo il *Filioque,* aggiunta fatta più tardi. Questo è il motivo per cui tale simbolo è chiamato *niceno-costantinopolitano* e le ricerche

(1) Nell'opera di C. Marbach, *Carmina Scripturarum scilicet Antiphonae et Responsoria ex Sacrae Scripturae fonte in libris liturgicis Ecclesiae Romanae*, Argentorati, 1907, si può constatare che questi brani si riducono a qualche antifona o responsorio.

recenti di M. E. Schwartz hanno dimostrato che questo nome è legittimo (1). Esso è recitato o cantato nella messa romana solo in certe circostanze.

Il rinvio dei catecumeni. - Dopo il vangelo e l'omelia venivano una volta licenziati i catecumeni e i penitenti e tutti coloro che non avevano diritto alla messa propriamente detta. Questa disciplina data dal IV e dal V secolo, e la formula del rinvio variava assai. Nel rituale milanese il diacono diceva: «*Si quis cathecumenus procedat, si quis Judeus procedat, si quis paganus procedat, cuius cura non est procedat*». Abbiamo già citato il testo di San Gregorio e quello del Pontificale, che fanno menzione del rinvio: *Si quis non communicet det locum* (ordinazione degli esorcisti). Era quindi inteso, ancora a quest'epoca, che tutti i fedeli assistenti al sacrificio prendessero parte alla comunione.

Con questi ultimi avvertimenti del diacono, la messa didattica è terminata, e la *messa dei fedeli* o messa propriamente detta, sta per incominciare.

La Chiesa romana ha dunque conservato su questo punto, come tutte le altre chiese, l'antica divisione. La messa dei fedeli è come un secondo atto, anzi un nuovo rito che ha inizio. Sono come due riti posti vicino l'uno all'altro e nell'antichità si hanno esempi in cui la prima parte della messa o sinassi *aliturgica* non è seguita dal sacrificio. Anche nella liturgia attuale si può riconoscere qualche traccia di questa divisione.

CAPITOLO SECONDO. - LA MESSA DEI FEDELI

§ 1. *L'Offertorio*

L'Oremus del celebrante e la preghiera dei fedeli. - Dopo il vangelo o dopo il *Credo,* secondo le circostanze, il celebrante dice il *Dominus vobiscum,* a cui il popolo risponde «*Et cum spiritu tuo*», ed il celebrante aggiunge «*Oremus*». Tale parola esprime generalmente l'inizio di una orazione, ma qui non segue alcuna orazione; invece di una preghiera si canta o si recita il versetto dell'offertorio. E' dunque chiaro che qui è stato soppresso qualche cosa. L'osservazione è stata fatta da tempo ed era facile a farsi.

Ai giorni nostri si è data una nuova spiegazione di questa irregolarità. Mons. Duchesne, la cui opinione è stata seguita dalla maggior parte dei critici, pensa che l'*Oremus* attuale senza alcun seguito di preghiere, era un tempo seguito dalla preghiera dei fedeli, che ha conservato il suo posto nelle liturgie gallicane e mozarabiche. Era una preghiera che aveva in altri tempi una grande importanza nella liturgia. Il diacono o il sacerdote invitava alla preghiera i fedeli, i quali si inchinavano o si inginocchiavano. Si pregava allora per la Chiesa, per il papa, per il vescovo, per i ministri, per il re, per i malati, per i prigionieri, in generale per tutti i bisogni della Chiesa. Questa preghiera ha la sua storia ed è uno dei più antichi elementi della liturgia cristiana; si

(1) Gli studi di Schwartz sono stati riassunti da D. B. Capelle, *Le simbole de la messe est-il celui de Constantinople?*, nelle Questions Lit. et paroissiales, aprile 1928, pag. 65-73.

pensa persino sia una di quelle preghiere che la Chiesa ha ereditato dalla sinagoga. Più sopra ne abbiamo data la descrizione secondo S. Giustino. Del resto i liturgisti sono d'accordo nel ritrovare questa *preghiera dei fedeli,* in una eccellente formulazione, nelle preghiere solenni del venerdì santo. E' necessario cercare con Mons. Duchesne un altro vestigio di tale antica prece dei fedeli nel *Dominus vobiscum* e nell'*Oremus* dell'offertorio? La spiegazione è evidentemente ingegnosa, ma è un'ipotesi che non ci sembra abbastanza fondata.

Noi preferiamo quella che viene suggerita da Bishop, e che Wilmart ha confermato con accostamenti degni di nota. Questo *Oremus* era seguito dall'orazione « *super sindonem* », che è stata conservata nel rito milanese e persino nel sacramentario Gelasiano, il quale presenta quasi sempre due collette, là dove il Gregoriano ne conserva solo una.

La colletta soppressa dal Gregoriano era l'orazione « *super sindonem* », di cui non si è conservato che il *Dominus vobiscum* e l'*Oremus.* In quanto alla *preghiera dei fedeli* bisogna convenire che essa è completamente scomparsa senza lasciare altra traccia, tranne le orazioni solenni del venerdì santo e forse qualche altra formula smarrita in altre raccolte.

L'offertorio. - I fedeli non offrono più, come in altri tempi il pane ed il vino; ma la colletta che si fa in questo momento e la distribuzione del pane benedetto si ricollegano a questa usanza. Si è conservato pure il canto dell'offertorio, che è oggi ridotto ad un solo versetto.

Il cerimoniale in uso ancora oggi è molto simile, nelle messe pontificali e nelle messe cantate solenni, a quello del v-vi secolo, che abbiamo descritto nella seconda parte. Il diacono, che ha prima disteso il corporale sull'altare, presenta al celebrante la patena e l'ostia, che il sacerdote offre a Dio Padre, e versa il vino nel calice, mentre il suddiacono fa benedire l'acqua, che egli versa a sua volta nel calice. Il diacono porge al sacerdote il calice, che questi offre al Padre, come prima ha offerto l'ostia. Anche qui ogni gesto di questo rito, che altre volte bastava da solo, oggi, secondo una usanza meno antica, è accompagnato da una preghiera che lo sottolinea e lo spiega, e la cui origine deve essere ricercata generalmente in Francia. Così

il *Suscipe, sancte Pater,*
l'*Offerimus tibi,*
l'*In spiritu humilitatis,*
il *Veni, sanctificator omnipotens,*
il *Suscipe, sancta Trinitas,*
l'*Orate, fratres,*

sono preghiere aggiunte più tardi e che tradiscono d'ordinario, per il loro stesso stile, l'epoca della loro composizione. Di tutte queste preghiere una sola fa eccezione: il *Deus, qui humanae substantiae,* recitata al momento in cui l'acqua è versata nel calice. Essa è presa dal Sacramentario Leoniano e allude alla distinzione delle due nature in Cristo ed alla partecipazione del credente alla vita eterna. Non si vuol dire che le altre preghiere siano trascurabili, ma esse sono piuttosto preghiere di pietà privata, « preghiere di messa bassa », come

dice felicemente Mons. Batiffol. Così pure il *Suscipe sancte Pater,* in cui il sacerdote sembra dimenticare per un momento i fedeli per parlare di questa colui che «*io, indegno tuo servo*» ecc.. Ma in generale, queste sono testimonianze di quella pietà del Medio-Evo sovente così espressiva, sempre toccante; senza essere formule dell'antica liturgia gallicana, la maggior parte ebbero origine in Francia e sono state adottate più tardi da Roma. Il *Veni, sanctificator omnipotens* ha una speciale importanza, dovuta al fatto che è stato considerato, per altro senza un fondamento sufficiente, come una epiclesi; ma la sua origine tardiva è sufficiente a far scartare questa ipotesi. Il *Suscipe, sancta Trinitas* ha pure la sua storia e se ne trovano numerose varianti nei manoscritti del medioevo. *L'orate, fratres* e la relativa risposta ricordano in modo evidente la parte dei fedeli nel sacrificio, intervento che in altri tempi si manifestava più frequentemente e con maggior forza, specialmente nelle liturgie orientali.

L'incensazione ed il Lavabo. - L'incensazione all'offertorio con le preghiere che l'accompagnano è pure una importazione gallicana e non aveva luogo nella messa pontificale del v e del vi secolo, che abbiamo descritta. L'incensazione è fatta in modo molto solenne. Il sacerdote incensa dapprima le *oblate*, poi la croce, poi l'altare; il celebrante è, a sua volta, incensato dal diacono, che in seguito incensa pure il clero nel coro e poi il suddiacono che sorregge la patena; dopo di che passa il turibolo al turiferario, il quale incensa il diacono, gli accoliti ed i fedeli. Anche qui ogni gesto è accompagnato da una preghiera. Per la benedizione dell'incenso viene recitata la formula: «*Per intercessionem beati Michaelis Archangeli* (la lettura *beati Gabrielis,* motivata da Luca I-19, è frequente e probabilmente primitiva).

Il rito, quale si compie oggi nella messa solenne, non è un rito omogeneo e completo, ma un rito composito al quale si è giunti soltanto attraverso una evoluzione molto lenta, di cui Mons. Batiffol descrive accuratamente le tappe secondo gli *Ordines.* (*Leçons sur la messe,* pag. 156ss).

Qui pure, ciascun gesto è accompagnato da una preghiera: per l'incensazione delle oblate *Incensum istud,* che non è in relazione con la benedizione delle oblate; per quella dell'altare, alcuni versetti del salmo 140, *Dirigatur, Domine, oratio mea.* Nel restituire il turibolo: *Accendat in nobis* ecc..

Il celebrante, compiuta l'incensazione, procede alla abluzione delle mani recitando il salmo 25, *Lavabo.* Questa abluzione è antica poichè ha luogo nella messa pontificale del v-vi secolo e, fin d'allora essa tiene press'a poco il posto di oggi. Gli *Ordines* tuttavia presentano su questo punto qualche divergenza. La messa pontificale attuale mantiene ancora due abluzioni; la prima dopo la recita dell'antifona dell'offertorio, fatte dal vescovo, la seconda dopo l'incensazione (Vedi voce *Ablutions* nel D.A.C.L.).

La secreta. - Dopo il *Lavabo* il celebrante recita la preghiera *Suscipe, sancta Trinitas,* l'*Orate fratres* con il *Suscipiat,* di cui abbiamo già parlato. Poi senza ripetere le formule *Dominus vobiscum, Oremus,* che prima dell'offertorio non erano state seguite da alcuna preghiera, egli recita la *secreta.* Può darsi anche che l'*Orate, fratres* sostituisca in questa circostanza il saluto ordinario.

Eccoci di nuovo davanti ad uno dei riti più antichi della messa. La *secreta*

è la preghiera detta dal sacerdote sopra i doni offerti dai fedeli. Il suo stesso titolo ha sempre costituito per i liturgisti come un piccolo problema da risolvere. Nel Gregoriano essa è chiamata « *oratio super oblata* », termine che non ha bisogno di spiegazioni; ma il nome di *secreta* che le è stato dato nel Gelasiano ha prevalso. Il nome di *post-misterium* o *post-secreta* è usato in altre liturgie, ma per preghiere che seguono la consacrazione. In realtà *secreta* e *mysterium* sono sinonimi nella lingua liturgica del tempo. (Vedi più avanti il capitolo dedicato alla *Liturgie neo-gallicane*).

Lasciando da parte il significato del suo nome, la *secreta* è una preghiera della stessa natura della colletta, con questa differenza che la prima, almeno anticamente ha il carattere di una preghiera introduttiva ed indica ordinariamente l'oggetto della festa, (vedi la colletta della prima domenica di Quaresima, le collette degli antichi santi del calendario ecc.), mentre invece la *secreta* non ha nessun legame con l'anno liturgico ed è una preghiera d'offerta. In generale, essa fa allusione ai doni che i fedeli hanno portato e al mistero della consacrazione che si sta per compiere. Questi « *munera et dona* » erano nello stesso tempo una contribuzione alle spese del culto, che era giusto far sostenere dalla comunità cristiana, una manifestazione pubblica della parte che i fedeli erano invitati a prendere nell'azione stessa del sacrificio. Teologi recenti non hanno avuto torto nel mettere in rilievo questo fatto, per richiamare l'idea che l'offerta ed il sacrificio della messa sono il sacrificio di tutta la Chiesa. Basta rileggere alcune di queste secrete per convincersi che esse sono la preghiera che il sacerdote dice a nome di tutti, per offrire a Dio questi doni che Dio ritornerà in benedizioni spirituali sopra coloro che li hanno presentati. La liturgia romana, così semplice, diremo anche così realista nel suo stile, arrischia anche più di una volta la parola *sacrificii veneranda commercia,* quasi a significare che l'uomo porta i suoi doni terrestri, e Dio gli dona in cambio i beni spirituali. Non deve sembrare temerario il cercare in questi fatti antichi l'origine e la giustificazione degli onorari di messa (Cfr. la tesi di P. de la Taille nel suo *Mysterium fidei*; si veda pure Batiffol, *Leçons sur la messe,* p. 146ss. - Jungmann, II, pag. 70).

§ 2. *Il Canone*

« Actio » o « Canone ». - Nel messale romano attuale il canone della messa si suppone cominci dopo il *Sanctus,* ma questa disposizione non è originale. Nel V-VI secolo, il canone è chiamato « *actio* » e comincia prima del *Sursum corda*: *Incipit canon actionis,* si legge nel Gelasiano ed in altri sacramentarii. Il titolo *infra actionem* ancora conservato nel messale è un ricordo dell'antico uso. *Agere, agenda* sono anche impiegati come termini correnti per indicare la messa. Si può supporre che *actio* = *gratiarum* actio = eucarestia. Nel Gregoriano il termine *canon missae* ha prevalso con il senso di *canone,* regola, preghiera determinata, ufficiale (Cfr. l'art. *Actio* nel D.A.C.L.).

Abbiamo già accennato sopra come e verso quale epoca il canone romano si sia costituito. Dobbiamo ancora studiarlo in ciascuno dei suoi elementi.

Il prefazio. - Il prefazio è oggi legato alla secreta. Il dialogo che lo precede è formato da acclamazioni, *Dominus vobiscum, Sursum corda, Gratias*

agamus, ecc., usate senza dubbio abitualmente dai cristiani, come il *Deo gratias* ed alcune altre, e in seguito passate nella liturgia. Il *Dominus vobiscum*, con la sua risposta, è il saluto ordinario del pontefice ai fedeli all'inizio della funzione e non è proprio del prefazio; fu pure in uso presso gli ebrei (Ruth, II, 4); S. Agostino ne fa allusione. I Padri del Concilio di Braga (561) prescrivono che i sacerdoti dicano *Dominus sit vobiscum*, e non il saluto alla maniera dei primi sciglianisti. Leone VI nel 937 assegna un tempo dell'anno per il *Dominus vobiscum* ed un altro per il *Pax vobis*.

L'uso del *Dominus vobiscum* all'inizio del prefazio non è così antico o almeno così universale come il *Sursum corda* ed il *Gratias agamus*, che sono già attestati da S. Cipriano e che nella liturgia sono riservati in modo speciale al prefazio. Si può anche dire che essi non formano che una cosa sola con esso, perchè l'inizio del prefazio non è che lo sviluppo del *Gratias agamus*. Tali formule sono del resto usate da tutte le liturgie e Mons. Batiffol ha potuto dire che esse « sono una creazione della più antica liturgia cristiana ».

Quanto al titolo stesso di *prefazio*, esso ha ben presto designato nel latino ecclesiastico questa preghiera di inizio del canone (1). Un concilio di Cartagine del 407 ed il *Liber Pontificalis* all'inizio del VI secolo lo usano in questo senso. E' anche caratteristico della liturgia romana, perchè le liturgie gallicana e mozarabica designano la stessa preghiera coi nomi di *Illatio*, *Immolatio*, *Contestatio*.

Abbiamo oggi nel messale romano undici prefazi, ai quali si sono aggiunti recentemente i prefazi dei morti, di S. Giuseppe e di Cristo Re ed infine il prefazio della *Missa Chrismatis* al giovedì santo.

I prefazi delle grandi solennità sono seguiti da *Communicantes* particolari; questa disposizione, che troviamo nel Gregoriano, è opera di S. Gregorio, il quale ebbe il compito di ordinare, riassumere, sunteggiare e semplificare l'opera dei suoi antecessori. I sacramenti *Gelasiano* e *Leoniano*, come gli altri sacramentari latini della Gallia e della Spagna, ne contengono un numero molto più considerevole: alcuni sono vere sintesi di teologia, altri hanno un carattere storico, sia che riassumano la vita di un santo, sia che facciano allusione a certi avvenimenti del tempo, come alcuni prefazi del *Leoniano* e del *Liber ordinum* mozarabico. Mentre le *contestationes* gallicane e sopra tutto le *Illationes* mozarabiche sono a volta di una estensione e di una prolissità sconcertante, i prefazi del nostro messale portano, come le collette, le secrete ed i post-communio, il segno del genio romano. In uno stile uniforme, sobrio, elegante e ben ritmato, essi riassumono i misteri con pochi tratti di precisa e sicura teologia.

L'anafora. - L'*anafora* era all'origine di tipo uniforme; l'espressione variava, il tema era lo stesso. Ne abbiamo un esemplare in forma abbreviata nell'anafora di Ippolito, ed un esempio più ampio nelle *Costituzioni apostoliche*. Essa riassume tutti i veri motivi per cui Dio ha diritto alla nostra riconoscenza, seguendo i dati della storia ebraica, e termina questa enumera-

(1) Jungmann ed altri autori preferiscono attribuire alla parola « praefatio » il significato di *preghiera solenne*, fatta alla divinità davanti al popolo; tale nome in origine era dato a tutto il canone, poi venne ristretta al prefazio.

zione dei benefici della Provvidenza col più grande di essi, l'incarnazione del Verbo, il quale ha istituito il sacramento dell'eucarestia; qui si inserisce il racconto dell'istituzione. Questo sembrerebbe il disegno primitivo dell'anafora, la quale in questo senso si può chiamare *anafora apostolica.*

In una certa epoca, in Occidente, probabilmente verso la fine del secolo IV ed anche a Roma, un altro metodo si è sostituito all'antico: il rigido quadro della messa incomincia ad ammettere delle variazioni secondo le stagioni dell'anno e le feste dei santi; variano le collette, le secrete, i post-communio senza parlare dei graduali, introiti, tratti ecc. come pure cambiano le letture (epistole e vangeli), portando ormai l'impronta delle epoche liturgiche e delle feste. Si ebbero i prefazi di Natale, dell'Epifania, di Pasqua ecc. Questo sistema prevalse in Occidente, inaugurato, sembra dalla Chiesa romana, fu seguito in Spagna, in Gallia e nei paesi che subivano la loro influenza.

In Oriente invece si è rimasti fedeli all'antico sistema fino ad oggi, e si cercherebbe invano nella letteratura religiosa di questi paesi l'equivalente dei nostri sacramentari e dei nostri antifonari. Per gli altri sacramenti, per il battesimo o per le ordinazioni, invece, a Roma e nelle altre liturgie latine, il formulario resta invariabile. Questa differenza tra le liturgie latine e le liturgie orientali deve essere attentamente notata, perchè ha un'importanza di prim'ordine nella storia di queste liturgie.

Il Sanctus. - Un'altra notevole modifica è stata l'introduzione del *Sanctus* nel posto attuale dove diventa come la conclusione naturale del prefazio e separa ormai questo dal racconto dell'istituzione.

Bisogna dire del *Sanctus* ciò che abbiamo detto del *Gloria in excelsis,* del dialogo del prefazio e di molte altre preghiere della messa. Esso era in uso presso i cristiani dei primi secoli, prima di aver preso posto nella messa, come uno di quei canti a Cristo, di cui parla Plinio. Così Tertulliano ne fa allusione, come pure gli Atti delle sante Perpetua e Felicita, e, prima di questi, S. Ireneo ed il papa S. Clemente. Se dobbiamo credere al *Liber Pontificalis,* sarebbe il papa Sisto I (114-128), che l'avrebbe introdotto nella messa. Ma questa testimonianza va presa con cautela. Se si accettano, come tipi più antichi dell'anafora, S. Ippolito e S. Giustino, il *Sanctus* al secondo ed anche all'inizio del terzo secolo non è ancora introdotto nella messa. Rileviamo che i prefazi dell'ordinazione non hanno il *Sanctus.* Ma quest'uso del *Sanctus* nella messa dev'essere tuttavia molto antico perchè si trova in tutte le liturgie.

Ciò posto, è bene rilevare che il *Sanctus* si compone di un testo di Isaia (Is., VI, 1-3), con una variante: *Pleni sunt coeli et terra gloria tua,* mentre Isaia dice: *plena est terra.* Il termine *cœli* è stato aggiunto in alcune liturgie. Il *Deus sabaoth* significa evidentemente in Isaia il *Dio degli eserciti celesti.* La Volgata traduce sul testo ebraico *Deus exercituum.* Il *Sanctus* della messa proviene quindi da una versione latina anteriore alla Volgata, il che è un segno d'antichità. Questa formula può essere considerata come la prima parte del *Sanctus.*

La seconda parte, composta di queste acclamazioni: *Hosanna in excelsis, Benedictus qui venit, hosanna in excelsis,* non si trova in tutte le liturgie e può servire, come la presenza della variante *coeli,* citata or ora, per la loro classificazione. Il *Benedictus* è ricavato dal salmo messianico 117 e fu applicato a Gesù il giorno delle palme dal popolo che lo ricevette a Gerusalemme, rico-

noscendolo così come Messia (Matteo XXI, 6-10). L'*Hosanna*, grido di gioia e di trionfo per gli Ebrei, sopra tutto nella festa dei Tabernacoli, significa «*salvaci* o *aiutaci*» non è stato tradotto in latino. In Mt. XXI, 9, invece, l'*Hosanna*, come fa notare il Brinktrine (*La S. Messa*, ed. II, pag. 165) ha perduto tale significato, diventando una esclamazione di omaggio che potrebbe tradursi con *Evviva*! *Salve*!

Il *Sanctus* si ricollega al prefazio mediante l'espressione finale, che varia nella formulazione, ma è sempre identica nell'idea: *per questo* (e cioè avendo Dio colmato di benefici l'uomo), *questi deve unirsi agli angeli per cantare* «*Sanctus*».

Piano generale del canone attuale. - Il *Canon Missae*, che attualmente incomincia dopo il *Sanctus*, si compone di parecchie parti, che si possono così dividere:

Te igitur;

Memento dei vivi seguito dal *Communicantes;*

Hanc igitur;

Quam oblationem;

Racconto dell'istituzione (*Qui pridie*);

Unde et memores o anamnesi, con il *Supra quae* e *Supplices te;*

Memento dei morti;

Nobis quoque;

Per quem haec omnia;

Oremus. Pater. Libera nos.

Ciò che segue, vale a dire: *Pax Domini, Agnus Dei* ecc., può essere considerato come estraneo al canone ed appartiene alla comunione.

Il «Te igitur». - Questa preghiera al Padre per Gesù Cristo, affinchè Egli benedica i doni offerti può essere considerata come una sostituzione dell'antica preghiera dei fedeli ormai scomparsa nella liturgia romana, come abbiamo visto. Vi si fa menzione, come già per la preghiera dei fedeli, della Chiesa sparsa in tutto il mondo, *toto orbe terrarum*, del papa, del vescovo e in forma molto generica di tutti i sacerdoti ed anche di tutti i fedeli in unione con la Chiesa, *et omnibus orthodoxis, atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus*. Alcuni liturgisti (*Cappelle, Jungmann*) scorgono in queste parole i pastori della Chiesa e non tanto i fedeli. Ci sarebbe quindi una tautologia, cioè una ripetizione di concetti, essendo già stati prima nominati espressamente. Brinktrine non accetta tale spiegazione (Cfr. *La S. Messa*, ed. II, pp. 170-171).

Si è fatto giustamente rilevare che la preghiera del *Te igitur* non si lega nè al prefazio nè al *Sanctus* e che l'*igitur* nel caso presente, non è per nulla giustificato. Dobbiamo credere che qui in origine ci fosse una preghiera rispondente al *Post-sanctus* (*Vere sanctus*) delle altre liturgie? Non si può affermare con certezza. Siamo nel regno delle congetture. Tutto ciò che si può dire è che questo *Te igitur* ha l'aria di essere un elemento estraneo inserito qui troppo tardi e il cui luogo primitivo doveva essere un altro. Lo stesso va detto

ed in modo anche più categorico per il memento dei vivi; esso non si riattacca necessariamente al *Te igitur* e potrebbe trovarsi benissimo in un altro luogo.

Il Communicantes. - Il *Communicantes* è pure una parte mobile, come lo indica la sua speciale denominazione *infra actionem,* il cui testo varia secondo le feste. Abbiamo nel nostro messale ancora cinque redazioni diverse di questa preghiera, per Natale, Epifania, Pasqua, Ascensione, Pentecoste; per Pasqua e Pentecoste si cambia anche l'*Hanc igitur oblationem.* Bisogna aggiungere il giovedì e il sabato santo, che ci presentano il *Communicantes* e l'*Hanc igitur* secondo una redazione molto antica. Si trova una certa difficoltà a spiegare questo participio presente « *Communicantes* », che non si appoggia su alcun verbo. Don Cagin presenta il *Communicantes,* e così pure l'*Hanc igitur,* come parti che spezzano la linea logica delle idee e non si raccordano nè a ciò che precede e nè a ciò che segue. Esse sono quindi intrusi nel canone.

Mons. Batiffol ha fatto interessanti rilievi su questa preghiera ed anche sul memento dei morti e sul « *Nobis quoque peccatoribus* ». Nel *Communicantes,* il titolo dato alla Santa Vergine è quello di *Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi,* che merita di essere rilevato e ci riconduce ai tempi del concilio di Efeso (431) e della dedicazione della basilica liberiana, Santa Maria delle nevi (432-440). Segue la menzione di dodici apostoli e quella di dodici martiri; nessun confessore, il che è segno di antichità. Sono tutti santi romani o che a Roma ebbero un culto locale: cinque papi, S. Cipriano il cui nome è sovente unito a quello di papa Cornelio, S. Lorenzo, Giovanni e Paolo, celebrati a Roma, il culto dei quali ci riconduce al tempo di Simmaco (498-514); infine Cosma e Damiano, i santi medici, molto onorati a Bisanzio ed in Oriente, e che il papa Simmaco ha onorato, dedicando loro una cappella in Santa Maria Maggiore, il più antico monumento del loro culto a Roma. Anche Crisogono è un santo straniero a Roma, ma che vi ebbe la sua basilica (come Cosma e Damiano, Giovanni e Paolo). Tutti questi sincronismi, fa notare Mons. Batiffol, ci portano ai tempi di Simmaco, vale a dire all'inizo del VI secolo.

Osservazioni analoghe vanno fatte sulla lista del *Nobis quoque peccatoribus*; essa sembrerebbe allacciarsi a quella del *Communicantes* e completarla come del resto sembrano indicarlo le parole *Cum tuis sanctis apostolis et martiribus.* La maggior parte dei santi ricordati sono romani od hanno un culto a Roma: Giovanni (Battista) e Stefano; Mattia e Barnaba, che completano la lista dei dodici apostoli; Ignazio, celebre in tutte le cristianità e morto a Roma; Alessandro (uno dei figli di S. Felicita), Marcellino e Pietro, martiri che hanno a Roma il loro cimitero e la loro basilica; Felicita e Perpetua, le grandi martiri africane molto conosciute a Roma, (alcuni, tra questi Mons. Batiffol, vedono in Felicita la madre dei sette martiri, ma l'altra attribuzione è più verosimile). Agnese e Cecilia sono martiri romane; Agata, Lucia ed Anastasia hanno a Roma delle chiese a loro dedicate. Alcuni di questi nomi ci riportano ancora, come ha dimostrato Batiffol, a Simmaco, che aveva per queste sante un culto particolare. Quindi queste due preghiere non sarebbero anteriori al VI secolo.

Ciò è possibile, ma bisogna anche rilevare che queste liste di santi non erano invariabili; esse potevano ammettere delle aggiunte; quindi la presenza

di questo o di quel nome non sarebbe in se stessa un argomento decisivo per stabilire l'antichità.

I nomi degli Apostoli nella Messa. - Il *Communicantes* contiene una lista degli Apostoli che merita di essere esaminata. Abbiamo nel N.T. quattro liste di Apostoli, le quali, pur accordandosi perfettamente nei nomi, variano tra di loro nell'ordine di precedenza; tutte pongono S. Pietro al primo posto e Giuda all'ultimo. Tali liste si trovano in Matt. X, 2; Marco III, 16; Lc. VI, 14; Atti I, 13. Quanto agli altri nomi, gli esegeti ci danno i motivi di queste varianti, che però non interessano il nostro studio. Nella lista del canone, Pietro sta naturalmente al primo posto, ma il suo nome è associato a quello di Paolo, come lo era nella grande festa dei Romani al 29 giugno. Segue poi Andrea, fratello di S. Pietro, come nelle liste fatte da Matteo e da Luca; del resto egli è il primo degli apostoli eletti e meritava questo posto. Si noti che egli è il solo nominato con Pietro e Paolo all'embolismo del *Pater*; poi i due figli di Zebedeo, Giacomo e Giovanni, che hanno sempre un posto d'onore nelle liste; Giacomo sta prima, perchè è più vecchio, come nelle liste di Matteo, di Marco e di Luca. Negli *Atti,* Giovanni sta con Pietro e prima di Giacomo, perchè egli è sovente unito a Pietro. Per gli altri Apostoli la lista del canone segue un ordine che si allontana da quello del Nuovo Testamento; è quello del calendario: Tommaso (dicembre), Giacomo e Filippo (maggio); Bartolomeo (agosto), Matteo (settembre), Simone e Giuda (ottobre). Giacomo è posto davanti a Filippo a motivo della sua qualità di « fratello del Signore », e Giuda è chiamato Taddeo, forse perchè non lo si confonda con Giuda Iscariota. Quest'ordine, che ha un carattere liturgico, è pure quello delle litanie romane e delle litanie del sabato santo nel messale mozarabico, che esprimono così la loro origine romana; è pure seguito da certi autori, S. Isidoro, Alcuino ecc. Il messale di Stowe, invece, segue S. Matteo; il canone mozarabico segue gli *Atti*.

L'« Hanc igitur oblationem » e il posto del « Memento ». - Il *Communicantes,* si conclude con una dossologia, la quale prova che questa preghiera era indipendente e formava un tutto a sè, come testimoniano anche la sua mobilità e le varianti che essa comporta. Bisogna concludere che l'*Hanc igitur,* è almeno nel suo stato attuale, una preghiera che non dipende dalla precedente, una preghiera completa a sè stante, anche se breve, e con dossologia propria.

Troviamo l'*Hanc igitur* sotto tre altre forme ben caratteristiche, al giovedì santo, al sabato ed al giorno di Pasqua (la stessa redazione), alla vigilia e alla festa di Pentecoste (la stessa redazione). Le parole « *Diesque nostros in tua pace disponas* » sono state aggiunte da S. Gregorio: lo sappiamo con certezza. Il Leoniano e il Gelasiano ci hanno conservato altre varianti dell'*Hanc igitur,* anteriori a questo Papa, perchè in esse non troviamo l'aggiunta gregoriana; alcune non hanno più la dossologia e non formano che una cosa sola con il « *quam oblationem* »; tale forse era la disposizione primitiva. Mons Batiffol cita un esempio (*Op.* cit. pag. 232), dove l'*Hanc igitur* forma una cosa sola col *Memento.* Questa è insomma una di quelle preghiere che mostrano come il canone, nel secondo stadio della sua evoluzione, sia stato combinato

con l'aggiunta di diverse formule, dalle quali si distaccano nettamente, come indipendenti, i due *Memento.*

Ciò fa supporre che essi non siano nel canone di oggi al loro posto primitivo ed ha permesso a molti liturgisti, tra i quali Don Cagin, di rinviare addirittura i due *Memento* all'offertorio. Così la messa romana si avvicinerebbe alla messa gallicana e mozarabica. Ma, come abbiamo detto, questi sistemi, per quanto speciosi siano, lasciano una parte troppo grande all'ipotesi e sollevano delle obbiezioni che E. Bishop e Duchesne e da ultimo Batiffol, hanno fatto rilevare. Ciò che esattamente sia stato il canone romano tra il IV e il VI secolo noi non lo sappiamo, non avendo un testo preciso e dettagliato che ci ragguagli su questo punto (Cfr. JUNGMANN - *Missarum solemnia,* vol. II, pag. 78 e seg.).

Il « Quam oblationem ». - La preghiera « *Quam oblationem* » sia o no legata all'*Hanc igitur,* ci interessa doppiamente a motivo della sua redazione. E' utile confrontarla col testo del « *De sacramentis* »:

De sacramentis	*Canone Romano*
Fac nobis — (inquit sacerdos) — *hanc oblationem ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanginis Jesu Christi... Qui pridie...*	*Quam oblationem tu, Deus, in omnibus quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris: ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii Tui Domini nostri Jesu Christi. Qui pridie*

Si vede a prima vista che le due preghiere sono identiche, salvo poche varianti, e che, qualunque cosa ne pensino certi liturgisti (tra gli altri Batiffol), l'orazione del *De sacramentis* è la redazione più antica che è stata ritoccata e corretta nel canone romano. Quest'ultimo ha rigettato le parole *quod figura est,* che potevano ingenerare un equivoco, sebbene esse siano conformi ad una tradizione, di cui si trovano esempi specialmente nell'anafora di Serapione. Tale espressione non significa che l'eucarestia sia solo un simbolo o una figura; il contesto del *De sacramentis* prova, al contrario, come l'autore sia persuaso della realtà della presenza del corpo e del sangue di Cristo dopo le parole della consacrazione. Il « *figura corporis* » risponde in realtà al « *sacramentum corporis* ». Questo termine, come quello sinonimo di *omoìoma* è quello di *antìtupa,* che i Greci hanno per lungo tempo adoperato, può essere usato in un senso ortodosso. Ma il pericolo di equivoco li ha fatti presto dimenticare. Come sempre la Chiesa romana ci dà anche in questa occasione una prova della sua ortodossia scrupolosa e vigilante.

Nel *De Sacramentis,* l'autore non ci dice disgraziatamente a quale preghiera si riattacchi il « *Fac nobis* ». Seguiva forse immediatamente il *Sanctus* o il *Prefazio* in assenza del *Sanctus*? Nell'uno e nell'altro caso, questo sarebbe un argomento, e non si è mancato di usarne, in favore di coloro che rigettano il *Memento* dei vivi prima delle preghiere del canone. E' verosimile, secondo le parole dell'autore, che questo « *Fac nobis* » fosse la vera e sola preghiera di preparazione al *Qui pridie.*

I termini che qualificano l'oblazione sono attentamente studiati e completi; noi domandiamo a Dio che essa sia benedetta senza riserva (*in omnibus benedictam*) ricevuta (*adscriptam* da *adscribere,* portare in possesso di qualche-

duno), ratificata (*ratam*), ragionevole o meglio spirituale (*rationabilem*, cfr. *rationabile obsequium*, Rom. XII, 1), accettabile o piacevole (*acceptabilem*), ed allora essa diventerà il corpo e il sangue di N. S. G. C. — Queste ultime parole *ut nobis fiat* ecc., si avvicinano talmente alle formule di certe epiclesi, che alcuni autori non hanno esitato a vedere qui l'epiclesi della messa romana. Ma è necessario in questo caso comprendere il termine di epiclesi in un senso talmente generale, che non è più quello consacrato in liturgia per designare l'invocazione dello Spirito Santo sopra l'eucarestia. Ritorneremo sopra questa questione dell'epiclesi romana; ma fin d'ora rileviamo che qui non si fa alcuna allusione allo Spirito Santo. (Per una più esatta interpretazione dei termini usati in questa formula si può confrontare il Brinktrine, *La S. Messa*, II, ed. pag. 178 e seg., e il Jungmann, *op. cit.* vol. II, pag. 146 e seg.).

Il racconto dell'istituzione e la consacrazione. - Col *qui pridie* giungiamo alla parte essenziale della messa, al centro stesso dell'eucarestia.

Tutto ciò che ha preceduto non è che una preparazione, e tale carattere è ben visibile. E' sufficiente, per capire l'importanza del racconto dell'istituzione dell'eucaristia, riportarsi ai documenti più antichi che abbiamo citato. I tre sinottici sono unanimi nel darci questo racconto con lievissime varianti. Tutti e tre citano le stesse parole, di cui Gesù si è servito. Nessun'altra preghiera, nessuna formula è menzionata, e molti, come abbiamo accennato, si sono stupiti e hanno tentato di supplire a questo silenzio. E' possibile d'altronde che le preghiere ordinarie della cena pasquale abbiano accompagnato l'ultima Cena; in ogni caso, gli evangelisti non ci dicono nulla a questo proposito.

La testimonianza di S. Paolo è ancora più formale, se ciò fosse possibile. Egli che pure ha l'intenzione di dire ai Corinti in che cosa consiste esattamente l'eucarestia, si limita a citare le parole dell'istituzione, senza allusione ad alcun'altra formula nè ad alcun altro rito.

L'espressione «*Hoc facite in meam commemorationem*» precisa ancora l'importanza di queste parole *Hoc facite,* fate ciò, come l'ho fatto io.

I testi di S. Giustino e di Ippolito non ci lasciano altra impressione. E' sempre il racconto dell'istituzione che rimane al centro della messa. Il testo della *Didachè* potrebbe fare sorgere alcune difficoltà su questo punto, ma è già stato spiegato. Uno studio comparato delle antiche liturgie e dei testi degli altri autori, condurrebbe allo stesso risultato. Non è il luogo di inoltrarci in questo studio, che richiederebbe lunghi sviluppi. Contentiamoci di dire che su questo punto, come su molti altri, la Chiesa romana si è sempre fortemente tenuta alla tradizione antica.

Il racconto dell'istituzione ha sempre avuto nella messa il posto d'onore.

Nell'anafora di Ippolito, la preghiera del prefazio sfocia direttamente nel racconto dell'istituzione. E questo, probabilmente, è pure il caso del *De sacramentis.* Il *Sanctus,* come abbiamo detto, si presenta già come un'aggiunta. Altre aggiunte sono seguite nel canone romano; ma, qualunque sia il loro valore, si potrebbero sopprimere, e unire il *Qui pridie* al *Per Christum Dominum nostrum* del prefazio, senza che sia oscurata od anche diminuita la portata della formula famosa ed essenziale, che ricorda e realizza nuovamente il sacrificio eucaristico. Tutto ci avverte che qui viviamo il momento decisivo della messa. Mentre il testo delle formule precedenti varia secondo

le feste, nelle liturgie latine ed anche nella liturgia romana, in questo racconto è vietata qualsiasi variazione (eccezion fatta per il giovedì santo dove peraltro la variante non riguarda che un piccolo dettaglio). Ciascun termine è pesato e studiato con diligenza; si segue passo passo il racconto evangelico con l'eccezione, degna di nota, del *Sanctas ac venerabiles manus suas*, e del «*Elevatis oculis in coelum ad te, Deum Patrem omnipotentem*», che si direbbero aggiunte di un testimone oculare. Ciascuno di questi atti così dettagliati è sottolineato nel cerimoniale attuale da un gesto corrispondente del sacerdote, il quale qui prende veramente il posto dell'eterno Padre.

Don Cagin ha fatto il grande servizio di dare una sinossi, che permette di confrontare questa sacrosanta formula in tutte le liturgie (*Eucaristia* p. 228-224). Si rileverà che, se il racconto dell'istituzione non segue esattamente le parole dei sinottici, le due varianti, che noi abbiamo rilevato, si ritrovano quasi ovunque. Ciò prova che, come per la forma del battesimo, vi fu nei primi secoli, per questa parte essenziale della messa, una redazione che fu ovunque identica e che si può considerare senza temerità come la forma apostolica.

L'elevazione. - Le cerimonie che circondano il racconto dell'istituzione, elevazione dell'ostia e del calice mostrati al popolo, genuflessioni e, nelle messe solenni, incensazioni, suono del campanello, ceri accesi, cerimonie tutte non anteriori al XII secolo, non fanno altro che sottolineare la fede secolare della Chiesa romana nell'efficacia delle parole dell'istituzione.

Questi riti, all'epoca in cui furono istituiti in Francia, avevano lo scopo di troncare una controversia teologica e di provare che la consacrazione del pane avviene immediatamente dopo la formula «*Hoc est corpus meum*»; contrariamente all'opinione che ritardava i suoi effetti fin dopo la consacrazione del calice; così si ebbe per lungo tempo una unica elevazione, quella dell'ostia; l'elevazione del calice si introdusse più tardi e si può dire per spirito di simmetria. Questi diversi punti sono stati messi in luce recentemente da parecchi critici, specie dal padre Thurston. (Il riassunto dei suoi studi si può trovare nel D.A.C.L. alla voce *Elévation*).

Aggiungiamo che, senza rigettare queste conclusioni, l'abate E. Dumoutet ha dimostrato che nella storia dell'elevazione bisogna anche tenere conto di una devozione di cui si constata l'esistenza soprattutto nel XII secolo, il «*desiderio di vedere l'ostia*» (1).

Le preghiere dopo la consacrazione. - Sono formate da una anamnesi (*Unde et memores, Supra quae, e Supplices*), dal secondo *Memento* (col *Nobis quoque* e il *Per quem haec omnia*), infine dalla dossologia solenne che precede il *Pater* e che fu per un certo tempo la dossologia finale del canone.

L'anàmnesi. - Il nome dato da questa parte del canone, *anamnesis*, significa *ricordo*, memoria, perchè questa preghiera comincia d'ordinario con le parole «*Unde et memores*» od altre analoghe. Il termine di *anamnesi* non è molto antico, ma serve bene per designare questa parte del canone. Essa

(1) Cfr. Edm. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la devotion au Saint Sacrament*, Paris, 1926.

corrisponde alla sesta orazione di S. Isidoro, che la chiama *confirmatio sacramenti*.

Nel canone romano, essa è diventata una formula invariabile, mentre nelle altre liturgie latine le preghiere: «*post pridie, post mysteria, post secreta*» che corrispondono alla anamnèsi, variano secondo i giorni e secondo le feste e formano una ricca collezione di formule di grande importanza teologica, perchè siamo qui nel cuore della messa.

Il *Liber Pontificalis* attribuisce al papa Alessandro I (106-115?), la composizione dell'anamnesi, ma noi abbiamo già rilevato che queste attribuzioni della cronaca pontificale non hanno grande autorità, quando trattano dei papi dei primi secoli. Alcune orazioni del canone romano, sotto la forma attuale, non vanno oltre il IV secolo, ma si può dire col Bianchini che il ricordo della Passione di Cristo nella messa è anteriore a questo papa; S. Cipriano, S. Giustino ed anche San Paolo e San Luca ne sono garanti.

Ma per giungere all'anamnesi romana, la sola che qui ci interessa, diremo che essa ci fornisce un magnifico modello e che paragonata ai *post pridie* ai *post mysteria* mozarabici o gallicani, alcuni dei quali sono belle pagine di teologia eucaristica, non la cede ad alcuno in precisione e profondità. Ci si potrà facilmente rendere conto di ciò, studiando gli esempi dati nel nostro articolo: *Anamnèse* nel D.A.C.L.

Il ricordo dei misteri della vita di Cristo, l'offerta al Padre, la domanda di accettazione del sacrificio, gli effetti del sacrificio e della comunione sui fedeli si trovano nella maggior parte delle anamnesi antiche a cominciare da quella delle *Costituzioni apostoliche*, ma in nessun'altra in una forma così piena e così pura come nell'anamnesi romana. Questa non ricorda che la Passione, la discesa agli inferi, la resurrezione e l'ascensione; altre ricordano la nascita e qualche altro mistero. Così com'è tuttavia la preghiera romana serve a ricordarci che la messa non è soltanto il ricordo della passione e della morte, ma anche della resurrezione e degli altri misteri della vita di Cristo. Essa forma un ciclo completo, e l'anno liturgico nel suo sviluppo non ha fatto che scomporre, come attraverso un prisma, questi diversi aspetti della vita di Cristo. La Pasqua, riassunta nella messa, è la Pasqua della crocifissione e la Pasqua della Risurrezione, come volevano gli antichi, che celebravano in una stessa festa la *Pascha crucifixionis* e la *pascha resurrectionis*.

Il seguito delle idee nell'anàmnesi e le preghiere che l'accompagnano. - Se si accetta, con certi liturgisti, di unire il *memento* dei morti a quello dei vivi, e di riportare l'uno e l'altro all'offertorio, l'*Unde et memores, il* «*Supra quae*» e il «*Supplices te*» formerebbero un'unica preghiera che si conclude con la solenne dossologia e le cui parti si succedono abbastanza logicamente. Ma, ancora una volta, noi ci troviamo qui nel campo delle ipotesi, e quindi non è soltanto alla logica che bisogna ricorrere per ricostruire il canone romano. In ogni caso noi dobbiamo commentare il testo come l'abbiamo oggi e come era al tempo di S. Gregorio.

Il seguito delle idee nell'anamnesi è dunque questo: nel ricordo dei misteri di Cristo, *discesa agli inferi, risurrezione, ascensione,* che non bisogna separare da quella della passione e della Cena (di cui si è fatto poc'anzi menzione) noi offriamo a Dio Padre «*come ostia pura e immacolata questo pane della vita eterna e questo calice della salvezza* e domandiamo che *Egli accetti questo*

sacrificio, che noi gli offriamo, come *ha accettati quelli di Abele, di Abramo e di Melchisedech*; che questi doni siano portati *dalle mani del suo santo angelo davanti al trono della sua divina Maestà e che tutti quelli che avranno ricevuto il corpo ed il sangue di questo divin Figlio siano ripieni di grazie celesti* ».

Questa esposizione del mistero eucaristico s'ispira alle idee tradizionali, che sono esposte più o meno felicemente nelle anafore antiche, specialmente in quella di Ippolito. Nella conclusione essa ci porta all'idea della comunione, partecipazione al corpo ed al sangue di Cristo, alla quale sono chiamati tutti i fedeli. L'espressione *de tuis donis ac datis,* che è tradizionale e che si trova di frequente negli antichi documenti, ci ricorda l'idea che questo pane e questo vino, diventati *pane santo della vita eterna e calice della salvezza,* non sono essi stessi che un dono di Dio agli uomini, come tutte le altre cose che in questo mondo possediamo. Questa è la grande idea, che domina tutto il sacrificio eucaristico: ringraziamento a Dio per tutti i benefici che ha concesso agli uomini.

Un'altra espressione, *per manus angeli,* fu a lungo discussa dai liturgisti e diversamente interpretata. Si tratta di un'angelo o, com'è detto nel *De sacramentis,* « degli angeli »?

Noi non entreremo in questa discussione che ci porterebbe troppo lontano. Ci accontentiamo di rinviare a Le Brun, Batiffol, Cagin; ciascuno dei quali ha trattato la questione dal suo punto di vista particolare, ma nello stesso tempo ci crediamo in dovere di richiamare la funzione dello *Angelus Dei,* che sovente interviene nell'Antico Testamento e che gli esegeti si sforzano di spiegare. Non c'è dubbio che l'*Angelus Domini* o l'*Angelus Dei,* di cui si fa sovente menzione nella liturgia, non debba essere identificato con l'*Angelus Dei* biblico (Cfr. pure BRINKTRINE, *op. cit.* p. 197 e RIGHETTI, *op. cit.*, III, p. 336).

Il Memento dei defunti. - La preghiera per i defunti è una prece della quale si può trovare traccia nella liturgia più antica. Si hanno delle testimonianze dall'inizio del II secolo e forse anche anteriori. Non deve quindi stupire che la preghiera per i morti abbia trovato ben presto un posto nella messa. Sotto quale forma ed in quale momento? Probabilmente nella preghiera litanica o preghiera dei fedeli.

Alcune delle più antiche formule fanno menzione dei defunti, dopo quella dei viaggiatori, dei prigionieri, dei minatori, degli ammalati. Parecchi esempi son citati nel nostro articolo: *Litanies* del D.A.C.L.

Il *Memento* dei defunti nella messa romana resta quindi fedele alla tradizione, qualunque sia il posto assegnato ad esso. I termini stessi con cui è formulato sono conformi alle più antiche tradizioni dell'epigrafia e ricordano gli epitaffi o i graffiti dei primi secoli: *nella pace, nel riposo, pace alla tua anima, vivi in Cristo, riposa in Cristo, vivi in Dio*; anche *la luce* è ricordata, sebbene più raramente. Il *luogo del refrigerio, della luce, della pace* è il cielo, che i cristiani designavano sotto queste parole semplici, ma ricche di significato.

Si è rilevato per questo *Memento,* come per quello dei vivi, la discrezione della liturgia romana paragonata alle altre liturgie, che sono con quella apparentate, come la liturgia gallicana, mozarabica o celtica. Nella liturgia romana

c'è attualmente solo un ricordo generale, ma nessun nome è pronunciato se non mentalmente e dal solo sacerdote. In altri tempi i nomi dei defunti venivano scritti sui dittici od anche sui gradini dell'altare e letti pubblicamente dal sacerdote o dal diacono. Uno degli esempi più curiosi è quello del famoso *Canon dominicus papae Gelasii* del messale di Stowe, che abbiamo citato.

I nomi dei vivi erano citati ad alta voce e questa proclamazione pubblica dava luogo a volte a certi abusi. I nomi di quelli che avevano fatte larghe donazioni erano pubblicamente elogiati. L'esclusione di certi nomi di persone che erano state scomunicate, regolarmente o no, come quello di San Giovanni Crisostomo, causò dei veri tumulti. Senza dubbio è questo il motivo per cui la Chiesa soppresse la lettura pubblica dei dittici fatta dal diacono e rimandò i *Memento* in seno al canone, dove la preghiera era recitata dal solo celebrante senza intervento del popolo e neppure del diacono. Nuova prova che i due *Memento* romani, sotto la forma e nel posto attuali non rappresentano la tradizione più antica. Aggiungiamo inoltre che la Chiesa romana ha accolto nella messa dei defunti qualche preghiera di provenienza straniera, per esempio quella *pro vivis atque defunctis*: « *Omnipotens sempiterne Deus, qui vivorum dominaris simul et mortuorum,* ecc. ».

Il « Nobis quoque » e le preghiere che seguono. - Come abbiamo detto a proposito del *Memento* dei vivi, la lista dei nomi contenuti nel *Nobis quoque* ha permesso a Batiffol di fissarne, non senza verosimiglianza, l'origine all'inizio del pontificato di Simmaco (498-514).

Il « *Per quem haec omnia* », che segue, è un'altra spina per i liturgisti. E' fin troppo chiaro che esso non si riallaccia al *memento* dei defunti, che è esso pure una preghiera avventizia, e non si trova in certi sacramentari famosi. La soppressione del *Memento* dei defunti permetterebbe di raccordare più facilmente il *Per quem* al *Supplices te* (1).

Tuttavia non sono soppresse tutte le difficoltà. L'*Haec omnia* sembra mal scelto per designare il corpo ed il sangue di Gesù Cristo. Se si accetta la variante del manoscritto d'Autun: *Per quem omnia creas,* il senso sarebbe più soddisfacente, ma la lezione è lontana dall'essere seriamente avvalorata. Poi, come fa notare il Schuster, nulla in questa preghiera indica che qui si tratti di elementi consacrati. Tutto si spiega facilmente se si ammette che questo *Per quem* è una parte d'una preghiera che si trova del resto altrove con questo senso, e che designa gli altri doni offerti dai fedeli e benedetti nella messa, nello stesso tempo che il pane ed il vino che servono al sacrificio.

Malgrado l'opposizione di un certo numero di teologi, quest'ultimo senso oggi sembrerebbe prevalere. I numerosi segni di croce si spiegherebbero anche più facilmente (2). Ma ciò non varrebbe per quelli dell'anamnesi e del *Supplices,* fatti direttamente sull'ostia e sul calice consacrato. Bisogna dire semplicemente che questi gesti non rappresentano una benedizione del sacerdote, che qui sarebbe fuori posto, sul corpo e sul sangue; ma che sono semplicemente figurativi, come quelli del racconto dell'istituzione; senza cadere nell'esagerazione di Claudio De Vert, si può ammettere che in tanti casi, in liturgia

(1) D. Cagin, *Paleographie musicale*, t. VI, p. 83; *Eucaristia*, p. 57; Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 272; Brinktrine, *La S. Messa*, pag. 203.

(2) Sui segni di croce del Canone vedi lo studio su Brinktrine, *La S. Messa*, 2ª ed., appendice II, pag. 291-299.

è stata la formula che suggerì il gesto. Ma al contrario vi sono pure molti casi in cui il gesto, dapprima solo, più tardi ha suggerito una formula esplicativa. Dopo la consacrazione, essi hanno per compito di sottolineare una parola e di richiamare i misteri della Trinità e della redenzione, da lungo tempo uniti nel segno della Croce. Noi li vediamo rinnovati in più gran numero nel *Per ipsum,* di cui dobbiamo parlare.

Con questa ultima preghiera giungiamo alla famosa dossologia, che un tempo conchiudeva il canone. Questa coi suoi segni di croce moltiplicati, con l'elevazione del corpo e del sangue di Cristo, che fu a lungo la principale e sola elevazione della messa, infine coi suoi termini improntati a San Paolo, è la più solenne di tutte le dossologie; essa si impone per la sua maestà e la sua sublimità su tutte le altre da noi conosciute, e conclude degnamente il canone romano. La sua inserzione a questo punto è conforme alla tradizione più antica, che si può considerare come apostolica. L'*Amen* dei fedeli dopo il *Per omnia* è anche di uso universale; S. Giustino nè è il primo testimone. E' una prova che i fedeli prendevano parte al sacrificio e costituisce un atto di fede e quasi una ratifica delle parole pronunciate durante il canone dal celebrante, che in tutte le preghiere antiche della messa parla al plurale ed in nome di tutti i fedeli.

Il Pater. - Conclusa la preghiera eucaristica con la dossologia, il pontefice procede alla frazione del pane ed ai riti che circondano la comunione. Tale è il disegno della messa primitiva, come ci è stato descritto da San Giustino, da Ippolito e da molte liturgie antiche. Nella liturgia romana, il *Pater* ha preso posto prima della frazione.

La presenza dell'orazione domenicale nella messa non dovrebbe stupirci se richiamiamo alla mente in quale onore i primi cristiani tenessero questa preghiera, che essi a ragione consideravano come la preghiera più eccellente. Questa usanza era, si può dire, quasi universale nel IV secolo e, se si può segnalare qualche eccezione, è probabilmente perchè il suo posto non era nell'anafora, ma alla comunione. In ogni caso S. Agostino, S. Gerolamo e molti altri ci assicurano che il *Pater* era ovunque recitato nella messa; non sembra che essi dubitassero che ci fossero delle eccezioni.

Solo perchè non si comprese bene il testo famoso di S. Gregorio, si credette che fosse lui ad introdurlo nella messa. La riforma di S. Gregorio consiste nell'aver cambiato il posto del *Pater.* Prima di lui, si recitava dopo la frazione, cioè come preparazione alla comunione. S. Gregorio ha preferito, a questa, la tradizione di Costantinopoli e di altre chiese, che riallacciano il *Pater* al canone. Così il pontefice reciterebbe il *Pater* « *super eius* (*Christi*) *corpus et sanguinem* », stando ancora all'altare, e non dopo averlo abbandonato per portarsi alla cattedra, mentre i ministri procedevano alla frazione ed ai primi atti della comunione.

La frazione dell'ostia. - Conseguenza della riforma di S. Gregorio fu perciò di portare la frazione dopo il *Pater,* dove si trova a tutt'oggi. Questa trasposizione ha, senza dubbio, dato luogo ad altre modifiche e per esempio, alla soppressione di una preghiera speciale e di un canto per la frazione, che troviamo nella maggior parte delle altre liturgie. In sua vece il sacerdote,

alla dossologia dell'embolismo del *Pater,* divide l'ostia in due parti; pone quella, che tiene con la mano destra, sulla patena, e, tenendo sempre il frammento della mano destra sopra il calice conclude la dossologia con il *per omnia saecula saeculorum.* Poi col frammento traccia tre segni di croce sul calice dicendo: «*Pax Domini sit semper vobiscum*» a cui si risponde *Et cum spiritu tuo.* Lascia poi cadere il frammento nel calice dicendo queste parole: *Haec commixtio et consecratio corporis et sanguinis* ecc...

Bisogna riportarsi al rito della messa pontificale sotto S. Gregorio, che abbiamo descritto nella seconda parte, per rendersi conto che nella messa attuale noi abbiamo solo più un rito trasformato e condensato, il quale non ha più il senso così chiaro e così logico e, nello stesso tempo, così reale come nelle antiche liturgie, nelle quali il pane offerto dai fedeli veniva diviso a questo punto, affinchè ciascuno di essi ne ricevesse una porzione, mentre il *fermentum,* ossia una parte dell'ostia consecrata era inviata ai sacerdoti dei diversi *tituli* o parrocchie di Roma, ed un altro fermento era conservato per la messa seguente; così era rappresentato il simbolismo dell'unità e dell'universalità del mistero eucaristico (1). E ciò avveniva mentre il coro cantava un'antifona come questa: *Cognoverunt Dominum in fractione panis,* oppure: *Panis quem frangimus corpus est Domini nostri Jesu Christi.*

E' evidente che questo rito aveva un significato profondo e commovente. Ma grazie a questo raffronto si può giungere ad analizzare i diversi elementi della nostra frazione e ad afferrarne il senso.

La frazione non è ancora compiuta. In seguito ad altre modifiche introdotte nel rito della comunione, la frazione si compie solo più sull'ostia del sacerdote, divisa dapprima in due parti; il terzo frammento che il sacerdote lascia cadere nel calice richiama con le parole stesse la cerimonia della *commixtio* oppure *immixtio.* Gli elementi del pane e del vino non sono separati che materialmente, Cristo è presente tutt'intero sotto l'una e l'altra specie. Spesso il pane consacrato e qualche volta il pane ordinario, veniva inzuppato nel prezioso Sangue per la comunione degli ammalati (2).

Il bacio di pace. - Questo rito si riallaccia a quello della frazione. Oggi, dopo la prima delle tre preghiere della comunione, il sacerdote nelle messe solenni, bacia l'altare e dà la pace al diacono, dicendo *Pax tecum.* (R. *Et cum spiritu tuo*). Il diacono la porta al suddiacono ed al clero. I fedeli non sono più chiamati, come un tempo, a partecipare a questo rito. Un ricordo di esso si è ancora conservato in qualche chiesa, dove si fa baciare ai fedeli l'*instrumentum pacis.*

Anche qui, la messa attuale non ha conservato che le linee essenziali della messa pontificale, dove il bacio era dato prima della frazione con le cerimonie che abbiamo descritto. I cambiamenti sopravvenuti sono segnati, si può dire secolo per secolo negli *Ordines romani,* che si estendono dall'VIII al XV secolo; ed è alla luce di queste indicazioni che si trova il filo conduttore in questa parte della messa, dove i profani facilmente errano.

(1) Sul *fermentum* cfr. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 158.
(2) Tale questione è stata trattata magistralmente da M. Andrieu, *Immixtio et consecratio,* Paris, 1925.

Rileviamo dapprima questo posto del bacio di pace alla frazione o dopo il *Pater*. La Chiesa d'Africa seguiva un'usanza analoga; ma le altre liturgie latine, gallicana, mozarabica ed anche l'antica liturgia ambrosiana hanno il bacio di pace all'offertorio, dopo la lettura dei dittici. E' approssimativamente il posto che occupa nelle liturgie orientali, ed è una caratteristica della liturgia romana il separarsi così nettamente dalle altre liturgie su questo punto. Come pure è questo uno degli argomenti più speciosi che invocano coloro che, nella classificazione delle liturgie, mettono Roma da parte, e riallacciano le liturgie gallicane a Bisanzio e all'Oriente, di dove esse avrebbero preso la loro origine.

Rileviamo ancora che l'una e l'altra tradizione possono appoggiarsi su solide ragioni. Le Chiese che collocano il bacio di pace prima della celebrazione dei misteri, all'offertorio, seguono il comando riportato da S. Matteo (V, 23-24): *Si offers munus tuum ad altare...*

La Chiesa d'Africa, che segue sotto questo punto l'uso romano, lo colloca dopo il *Pater*: il *dimitte nobis debita nostra*, il *Pax tecum* e la partecipazione al corpo e al sangue di Nostro Signore richiamavano molto opportunamente il bacio di pace. L'embolismo stesso del *Pater* nella liturgia romana fa allusione alla pace, e nelle liturgie gallicane si trovano delle preghiere che sono anche un appello alla pace ed alla carità cristiana prima di partecipare al corpo ed al sangue di Cristo. E il *Pater* è stato inserito in certi uffici liturgici oltre che nella messa, *propter scandalorum spinas*, come dice S. Benedetto (Reg. cap. XIII), per stabilire la pace che avrebbe potuto essere rotta tra i fratelli. La stessa idea è pure espressa nella *Didachè*. Questa differenza di cerimoniale ha poi così grande importanza da farne la caratteristica di due sistemi liturgici? Non lo crediamo. Il bacio di pace era all'inizio di uso assai comune; si usava nel battesimo e probabilmente al termine di tutte le sinassi. Si trovano certe allusioni nelle liturgie, che sembrano provare esservi state sopra questo punto delle variazioni e che l'uso romano non fu poi così limitato come si volle credere (1).

Per ritornare alla messa attuale, il *Pax Domini* che altre volte accompagnava il bacio di pace, ne è oggi separato e si riattacca alla frazione. Tutta questa parte evidentemente porta il segno dei diversi rimaneggiamenti sopravvenuti nel corso dei secoli, e per averne una certa spiegazione, bisogna rifarsi, come abbiamo detto, all'antica messa pontificale.

§ 3 - *La Comunione.*

L'Agnus Dei e le preghiere di preparazione alla comunione. - Siamo molto bene informati sull'origine dell'*Agnus Dei*. E' il papa Sergio (678-701) che l'ha introdotto nella messa. Sembra, secondo le parole del *Liber pontificalis*, che egli ne abbia voluto fare un canto per la frazione, *tempore confractionis dominici corporis*. In ogni caso queste parole ci ricordano che Cristo, ad un tempo sacerdote e vittima, è l'Agnello che cancella i peccati del mondo.

Le tre preghiere di preparazione alla comunione che seguono l'*Agnus*

(1) Vedere l'art. « *Baiser liturgique* », nel D.A.C.L.

Dei non sono, almeno a questo punto, di epoca molto antica. Erano preghiere di devozione privata, e il loro testo variava da regione a regione; nei messali antichi se ne trovano esemplari molto numerosi. La prima, che abbiamo nel nostro messale, è la parafrasi del *Pax Domini* che richiama alla preghiera del canone: (quam) *pacificare et coadunare digneris.* La seconda è una preghiera di devozione privata sulla partecipazione al corpo e al sangue di Cristo. La terza esprime un pensiero che si trova nelle più antiche liturgie, e specialmente nelle *Costituzioni apostoliche.* Infatti è facile rilevare come, a differenza della precedente, non faccia allusione che al corpo di Cristo ricevuto nella Comunione.

La comunione. - Nella seconda parte si è visto ciò che era la comunione nella messa romana ai tempi di S. Gregorio. E' applicato qui lo stesso sistema, che non va oltre il basso medio evo e che noi abbiamo già trovato in altre parti della messa. Tutti gli atti del celebrante sono accompagnati da una formula. Prendendo le due parti dell'ostia, il celebrante dice: *Corpus Domini nostri J. C. custodiat...* Prima di comunicarsi col calice: *Calicem salutaris accipiam... Sanguis Domini nostri J. C.*; dopo la comunione: *Quod ore sumpsimus* ecc.; e alle ultime abluzioni: *Corpus tuum, Domine, ecc...* Nessun rilievo da fare sopra queste brevi formule, che sono per lo più brani della Scrittura e specialmente dei salmi, adatti alla circostanza, e che forse furono antifone per la comunione. Tale è appunto il *Quod ore sumpsimus,* che è un post-communio del Sacramentario Leoniano, come è facile intuire dallo stile. Invece il *Corpus tuum* è d'origine e di stile gallicano.

Nei primi secoli, i fedeli ricevevano nelle loro mani il pane consacrato e bevevano nello stesso calice. Ai tempi di S. Gregorio c'era ancora la usanza di dare il pane consacrato al comunicante, il quale lo prendeva tra le mani per portarlo alla bocca. Negli *Ordines romani* si possono rintracciare le variazioni avvenute nel modo di comunicarsi. Oggi si recita il *Confiteor,* seguito dall'*Indulgentiam* o assoluzione del sacerdote, con l'*Ecce Agnus Dei* ed il *Domine, non sum dignus.* L'*Amen,* che un tempo si diceva da chi aveva ricevuto la comunione, e che era d'uso antico, è stato soppresso. Questo piccolo rituale, che peraltro non sembra anteriore al XII secolo, e che non è se non una ripetizione delle preghiere già dette, pare che da principio costituisse il rituale della comunione distribuita fuori della messa.

L'uso di comunicarsi sotto una sola specie si è introdotto in Occidente a poco a poco e per motivi di convenienza e di praticità. Ai tempi di S. Tommaso, l'uso non era ancora generale; difatti egli si pone la questione se sia lecito comunicarsi sotto una sola specie. Questa disciplina fu sanzionata all'epoca del movimento ussita e del Concilio di Trento. Oggi che conosciamo meglio l'antichità, riteniamo inutili queste discussioni, un tempo così accese, nate da malintesi e che toccano solo questioni di disciplina (1).

L'uso di cantare un salmo durante la distribuzione della comunione si spiega con le stesse ragioni del canto dell'introito e dell'offertorio, e press'a poco tale uso si è introdotto nella stessa epoca. Ne parla già S. Agostino. Il salmo che fu per lungo tempo preferito, il 33, secondo il primo *Ordo* romano

(1) Cfr. l'articolo *Communion sous les deux expèces,* nel *Dictionaire de Théologie catholique,* I, III col. 552.

terminava con una dossologia. L'uso esiste ancor oggi, ma sotto forma d'un solo versetto che serve da antifona, ed è a sua volta ricavato da qualche altro libro della Scrittura.

§ 4. *Ringraziamento e conclusione.*

Le ultime preghiere. - L'antifona del *communio* è seguita da una preghiera, che sotto il nome di *post-communio* (anticamente *oratio ad complendum*) corrisponde alla colletta ed alla secreta. E' la preghiera del ringraziamento.

Si può dire che tutte queste preghiere, tranne rare eccezioni, sono essenzialmente romane; esse recano l'impronta del genio romano: sobrietà, concisione, eleganza. Si trova sovente con termini molto espliciti la fede della Chiesa romana intorno alla transubstanzazione, la sua concezione del sacrificio della messa e dell'eucarestia in generale.

Le messe della quaresima hanno in più una preghiera *super populum*, che è un residuo del passato. Si è molto discusso sulla sua origine e sul suo valore. Si trova nel sacramentario Gregoriano ed anche nel Gelasiano e Leoniano. E' stata spesso paragonata alle *benedizioni episcopali*, che si trovano nella liturgia gallicana e nelle altre liturgie. Ma tali benedizioni precedevano la comunione. Si vuole persino trovarne traccia in S. Agostino. Papa Zaccaria condannava l'uso di tali benedizioni presso i gallicani, i quali le riservavano esclusivamente ai vescovi. La Chiesa di Lione conserva ancora oggi tale usanza. Ci sono pure, in alcuni libri liturgici, delle raccolte di benedizioni episcopali o *benedizionari*. Ancora recentemente don Morin segnalava « una raccolta gallicana inedita di *Benedizioni episcopali* in uso a Freising nei secoli VII-IX ». Altra cosa è invece la benedizione della fine della messa; era la benedizione che il pontefice dava ritirandosi al termine della funzione.

Il rinvio e la fine della messa. - Il congedo è dato dalla formula « *Ite, missa est* »: « Andate, è il momento del rinvio ». Questo termine « *Missa* » su cui discutono ancora i filologi, è restato il termine più popolare del sacrificio di Gesù. Equivale a *missio* o *dimissio*, che era il termine corrente al V e al VI secolo per designare la fine sia dell'ufficio che della messa (1). Dopo ciò, il pontefice si ritirava benedicendo il popolo.

Il « *Placeat* » è una di quelle preghiere di devozione privata che si sono introdotte nella messa, non si sa come. L'ultima benedizione è data secondo la

(1) Una nuova recente spiegazione di questa formula così discussa è stata data dal Prof. Antonino Pagliaro, titolare della cattedra di glottologia nella Università di Roma, nel suo studio *Da « missa est » a « messa »* (Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dei Lincei, Serie VIII, vol. X pp. 104-135). Esposte e criticate le varie opinioni degli studiosi intorno all'origine e ai significati di questa formula liturgica, l'A. con una vasta erudizione ne propone una nuova molto originale e non priva di valore.

Rifacendosi alla *Prima Apologia* di Giustino, scritta verso la metà del II secolo, e all'usanza in essa descritta di inviare l'Eucaristia agli assenti per mezzo dei diaconi, al termine della sinassi eucaristica, il Prof. Pagliaro congettura che, appena usciti i diaconi con l'Eucaristia, un altro diacono dava ai presenti l'annunzio del licenziamento nel linguaggio conciso e autorevole proprio delle formule sacre dell'antica lingua di Roma: « *Ite, missa est* » cioè « *Potete andare,* (l'Eucaristia) *è stata mandata* ». Questa formula solenne di congedo, con cui il diacono scioglieva l'assemblea religiosa, sarebbe entrata a far parte della liturgia romana, quando il latino subentrò al greco nella celebrazione del sacrificio eucaristico, cioè verso il principio del III secolo.

formula ordinaria. Il vangelo di S. Giovanni era pure una devozione privata; rubriche più recenti hanno accresciuto il numero dei Vangeli finali per le feste commemorate, i quali, non potendo essere recitati al proprio posto, vengono trasportati alla fine della messa al posto del vangelo «*In principio*». Però col decreto della S. C. dei Riti, in data 23 marzo 1955 viene stabilito che «in ogni messa come ultimo vangelo venga letto l'inizio del Vangelo di S. Giovanni, eccetto la terza messa di Natale e la messa della Domenica delle Palme».

Le preghiere recitate ai piedi dell'altare sono state aggiunte da Leone XIII, dapprima col decreto 6 gennaio 1884, e poi col decreto del 23 novembre 1887. Più tardi, nel 1904, S. Pio X aggiungeva in fine la triplice invocazione *Cor Jesu sacratissimum*.

Tali preghiere hanno carattere provvisorio e si recitano solo nelle messe private, non in quelle cantate, nè in quelle conventuali e neppure nelle messe lette che abbiano un particolare carattere di solennità (Decr. S. Congr. Riti, 20 giugno 1913) (1).

Il ringraziamento. - Il *Gratiarum actio* nel messale attuale contiene il «*Benedicite*», il salmo 150, alcuni versetti e preghiere aggiunte a questi versetti. Questa può essere considerata la parte principale e ufficiale del ringraziamento. Le preghiere di S. Tommaso, di S. Bonaventura e di S. Agostino sono preghiere di devozione privata.

La prima parte presenta anche un interesse storico. Il padre Grisar pensa che queste preghiere potrebbero essere il ringraziamento che il papa, nel medioevo, faceva nella sua cappella privata presso il palazzo del Laterano. Questa cappella è la piccola chiesa conosciuta sotto il nome di *basilica ad Sancta sanctorum* o semplicemente *Sancta sanctorum*, sulla piazza del Laterano vicino alla *Scala santa* e che un tempo faceva parte del palazzo Laterano; essa è famosa per il tesoro delle reliquie che contiene, e fu scoperta e descritta nel 1905 dal padre Grisar nell'opera «*Il Sancta sanctorum e il suo tesoro sacro*». Queste circostanze spiegherebbero le allusioni alle reliquie: *Sancti tui benedicant tibi, Exultabunt sancti in gloria* e soprattutto la preghiera a San Lorenzo, cui era dedicato il *Sancta sanctorum*.

La preghiera *Actiones* consacra a Dio tutte le azioni della giornata. Il *Benedicite* e la sua preghiera s'applicano anche alle reliquie dei Martiri.

(1) Cfr. Righetti, *Storia liturgica*, vol. III, pag. 447.

BIBLIOGRAFIA. — Raccogliamo l'immensa bibliografia intorno alla Messa romana dividendola sotto tre punti diversi, accennando solo alle opere che possono più facilmente aversi a portata di mano. I dizionari e le Enciclopedie elencate nella bibliografia generale offrono pure notizie storiche e bibliografiche assai utili.

a) *Storia ed esegesi della messa*: A Batiffol, *Leçons sur la Messe*, Paris, 1927. - Brinktrine, *La S. Messa*, Roma, 2ª ed. 1952, con abbondante e scelta bibliografia. - P. Bruylants, *Les oraisons du Missel Romain, Texte et Histoire*, Louvain, 1952. - Cagin, *L'Eucharistie, canon primitif de la Messe*, Paris, 1919. - G. De Stefani, *La S. Messa nella liturgia romana*, Torino, 1935. - Jungmann, *Missarum solemnia* (traduz. italiana Marietti), 1952, con

ampia bibliografia, 2 vol. - P. Le Brun, *Explication de la Messe,* Paris, 1949. - M. Magani, *L'antica liturgia romana,* Milano, 1897, 3 vol. - M. Righetti, *Storia liturgica,* vol. III: *L'Eucarestia,* Milano, 1945 con ampia bibliografia. - I. Schuster, *Liber sacramentorum,* Torino, 1945, vol. 10. - E. Vandeur, *La santa messa, appunti di s. liturgia* (traduzione italiana), Faenza, 1927. Intorno alla traduzione del canone in lingua volgare vedi art. su *La Maison-Dieu,* n. 23, 1950. - A. Ebner, *Iter italicum,* Frib. in Br., 1896. - Ehrensberger, *Libri liturgici Bibliotecae Ap. Vaticanae manuscripti,* idem, 1897. - Leroquais, *Les Sacramentaires ou missels manuscripts des bibliot. de France,* Paris, 1921.

b) *Teologia e liturgia della messa*: P. Albrighi, *S. Liturgia,* T. III, *Il sacrificio cristiano,* Vicenza, 1943. - P. Alfonso, *I riti della Chiesa,* Vol. II, *La S. Messa,* Roma, 1946. - M. Brillant, *Eucharistia. Encyclopedie populaire sur l'Eucharistie,* Paris, 1934. - Cabrol, *La messe in Occident,* Paris, 1932. - B. Capelle, *Il sacrificio della messa* (trad. Fei), Roma, 1955. - E. Caronti, *Il sacrificio cristiano e la liturgia della messa,* Torino, 1922. - O. Casel, *Le Mystére du culte dans le Christianisme,* Paris, 1946. Idem, *Le Memorial du Seigneur,* Paris, 1946. - A. Croegaert, *Les rites et les prières du sacrifice de la Messe,* Malines, 1948. - De La Taille, *Mysterium fidei,* Paris, 1924. - J. De Puniet, *Le Liturgie de la messe,* Avignon, 1928. - N. Ghir, *Le S. Sacrifice de la Messe,* Paris, 1901. - M. Lepin, *L'idée du Sacrifice de la messe d'aprés les théologiens, depuis l'origine à nos jours,* Paris, 1926. - Rambaldi, *La S. Messa sacrificio della Chiesa,* Roma, 1949. - G. Semeria, *La S. Messa nella sua storia e nei suoi simboli,* Torino, 3ª ed. 1941. - E. Masure, *Il sacrificio del corpo mistico,* Brescia, 1952.

c) *Ascetica e catechesi della Messa*: B. Capelle, *Pour une meilleure intelligence de la Messe,* Louvain, 1947. - L. Civardi, *La Messa nella luce del dogma, della liturgia, dell'ascetica,* Roma, 1949, 2ª ed. - A. Croegaert, *Commentaire liturgique du Catéchisme,* T. II, Malines, 1954. - C. Grimaud, *La «nostra» messa,* (Trad. Fiorentina), Firenze, 1936. - M. Montessori, *La S. Messa spiegata ai bambini,* Milano. - M. Lepin, *All'altare col sacerdote* (versione Trevisana), Treviso. - P. Parsch, *Conferenze sulla messa* (versione Morcelliana), Brescia, 1949, 4ª ed. Idem, *Che cosa è la messa?,* Milano, 1948, 6ª ed. - S. Riva, *La S. Messa nella scuola e nella vita del fanciullo,* Alba, 1943. - G. Vagaggini, *La S. Messa fonte di vita cristiana,* Roma. - M. Zundel, *Il poema della S. Liturgia* (versione Studium), 1947, 2ª ed. *La messe et sa catechese,* (Atti della Sessione di studi liturgici di Vanves, 1946), Paris, 1947. - G. A. Jungmann, *La S. Messa come offerta della comunità cristiana,* Milano, 1955. *La messa, i cristiani attorno all'altare* (versione dal francese ed. *Corsia dei Servi*), Milano, 1956. Vedi pure il n. 24 di *La Maison-Dieu,* «*La Messe, engagement de charité*» 1950, e il n. 18 «*Le repas, le pain et le vin*», 1949. - E. Guerry, *La S. Messa,* Regalità, Milano, 1956.

XVIII
L'UFFICIO ROMANO

La ragion d'essere dell'ufficio divino. - La messa è il sacrificio che suppone l'offerta di una vittima; al sacrificio s'aggiunge, in tutte le religioni, la preghiera sia privata, sia pubblica: questa, unita o no al sacrificio stesso, costituisce quello che S. Paolo chiama il « *sacrificium laudis*, il sacrificio di lode, cioè l'espressione esterna nella celebrazione del suo nome » (Ebr. 13, 15). E come il prisma scompone la luce bianca per presentarne i diversi colori, così la preghiera scompone l'atto unico del sacrificio, affinchè chi prega ne scopra meglio gli elementi principali: adorazione, ringraziamento, espiazione, domanda. Parimenti Nostro Signore « con una unica offerta ha perfezionato per sempre quelli che sono santificati » (Ebr. 10, 14). Dopo la Cena prega così: « Conserva nel tuo nome quelli che mi hai dati, affinchè siano come noi » (Giov. 17, 22). Egli prega sulla Croce e continua a farlo in cielo dove è « sempre pronto ad intercedere in nostro favore » (Ebr. 7, 25).

La Chiesa ha sempre vigilato affinchè si compisse questo duplice dovere, del sacrificio e della preghiera. Sempre Essa ha avuto dei ministri per compiere, in memoria di Gesù, quello che Egli aveva fatto, alla vigilia della sua morte, sempre ha deputato i sacerdoti, i religiosi, le religiose ed i fedeli più fervorosi per indirizzare a Dio, ufficialmente ed in suo nome, ciò che San Paolo chiama « preghiera, suppliche, intercessioni, ringraziamenti per tutti gli uomini » (1 Tim. 2, 1). Sempre essa si è fatta premurosa di avvolgere, in una nube luminosa e profumata di incenso ed in un'aureola rinnovata ogni giorno, il Salvatore nascosto nel tabernacolo, velato sotto le specie eucaristiche.

L'ufficio divino è un atto liturgico compiuto a nome della grande comunità cristiana, della Chiesa cattolica, da un suo rappresentante. Quindi è prima di tutto un atto di culto; bisogna considerarlo come un'espressione dell'omaggio dovuto a Dio dalla sua creatura. A volte esso è unito al sacrificio, anche se ne è distinto; a volte ne è separato, ma sempre ad esso si riferisce in quanto prepara o prolunga l'idea sacrificale.

I nomi dell'ufficio divino. - Ebbe nomi diversi secondo le epoche. All'epoca dei Padri si chiamava *canón,* canone, regola da seguire, per distinguerlo dalla preghiera privata, sempre più libera nella sua espressione; *súnaxis*, sinassi, perchè esso suppone che molti si riuniscano e si raccolgano in una chiesa. *Collecta*, per lo stesso motivo; *agenda*, cosa da compiersi prima di ogni altra, come *actio* designava la messa, l'opera per eccellenza; *divina psalmòdia*,

perchè si compone soprattutto di salmi e di parti cantate; *cursus*, probabilmente perchè divideva la giornata nelle sue diverse parti.

Il termine *officium* viene da *efficiendo*, ciò che si deve fare; le espressioni « *officium divinum* », « *officium ecclesiasticum* », « *preces horariae* », « *preces canonicae* » non hanno bisogno di essere spiegate. S. Benedetto diceva soprattutto, e i benedettini dicono tuttora, « *Opus Dei* », perchè esso costituisce il servizio stesso di Dio, ciò che non bisogna omettere se non per necessità; *pensum servitutis* richiama il dovere che il servitore, lo schiavo antico, doveva compiere: la preghiera, soprattutto quella pubblica, riconosce la dipendenza assoluta non solo dell'uomo, ma della società tutta intiera di fronte a Dio. Si è pure usato il termine *missa*, ma più sovente con una aggiunta che ne specificava il senso come *missa vespertina*, messa che si dice alla sera all'ora dei vespri (originariamente *missa* è il congedo e bisogna anche congedare gli assistenti dopo l'ufficio della sera). Il termine *breviarium*, breviario, del quale narreremo più avanti l'origine e che è prevalso, non designa in realtà che il libro di cui ci si serve per la recita dell'ufficio divino. Parleremo dell'origine, del significato, della storia nelle diverse epoche, del contenuto dell'ufficio divino, specie di quello romano.

PARTE PRIMA - PRIMA CHE CI FOSSE L'UFFICIO DIVINO

Anche prima della creazione, Dio si glorificava nella conoscenza eterna della sua bontà infinita: « Perchè Dio potesse essere degnamente lodato dall'uomo, si è lodato lui stesso », scrive S. Agostino, « e così l'uomo ha trovato la maniera di lodare Dio » (*In psalmum* 144, *Praefatio*).

Nel libro di Giobbe, noi vediamo questo compito di lode compiuto dagli Angeli. L'autore s'indirizza a Dio: « Dove eri tu quando... tutti i figli di Dio gettavano grida di gioia? » (38, 7). Il profeta Isaia vede i Serafini sotto il trono di Dio: « Essi avevano ciascuno sei ali: con due si coprivano la faccia, con due i piedi e con le ultime due volavano. E gridavano l'uno all'altro, dicendo: « Santo, santo, santo è il Dio degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria » (Isaia 6, 1-3). Sulla terra la lode divina sgorga dal cuore dell'uomo « creato ad immagine di Dio », unico essere ragionevole, capace di rendere a Dio un omaggio cosciente.

CAPITOLO PRIMO. - LA PREGHIERA PUBBLICA NELL'ANTICA LEGGE

Non è possibile ricavare elementi in favore della preghiera pubblica, come noi l'intendiamo, dai sacrifici offerti da Abele, Noè, Abramo, Melchisedech, Isacco e Giacobbe. Ma, dopo il passaggio del Mar Rosso, quando l'armata di Faraone fu inghiottita dalle onde, Mosè compose un vero cantico di lode e di ringraziamento, eseguito per la prima volta da Maria, sorella di Aronne e di poi molto spesso recitato:

« Io canterò al Signore, poichè superbamente ha trionfato;
cavallo e cavaliere Ei sobbalzò nel mare.
Mia forza e mio cantico è il Signore;
Egli fu la mia salvezza (Es. 15, 1-2).

Il maggior numero di prescrizioni legali si riferisce ai sacrifici. La preghiera presso il tabernacolo occupa ancora un posto ridotto; tuttavia « nel primo dei sette giorni vi sarà per voi sacra adunanza; non farete alcun lavoro servile » (Lev. 23, 8). Le feste della Pasqua, della Pentecoste, della luna nuova ecc... andavano organizzandosi a poco a poco; e alcune preghiere accompagnano le offerte delle decime e delle primizie.

Due salmi o cantici di Mosè, che ancor oggi fanno parte dell'ufficio divino entrano nella liturgia ebraica: « *Domine, refugium factus es nobis* », scritto dopo la sentenza che condannava gli Israeliti, superiori ai vent'anni, a morire nel deserto senza entrare nella terra promessa; « *Audite, caeli quae loquor* », testamento dettato da Dio stesso per avvertire il suo popolo dei castighi che lo attendevano se diventava infedele.

Davide non attese la costruzione del tempio per organizzare la preghiera pubblica: dopo la traslazione dell'Arca, egli « pose di servizio alcuni dei leviti per celebrare la memoria del Signore, Dio d'Israele, e rendergli grazie e lodi » (1 Par. 16, 4). Lasciò Asaf e i suoi fratelli perchè « offrissero olocausti al Signore sull'altare dell'olocausto perennemente, la mattina e la sera » (1 Par. 16, 24). Dei 24.000 leviti ne fissò « 4.000 a cantare laudi al Signore sugli strumenti a ciò fabbricati » (1 Par. 23, 5).

Quando Salomone compì la dedicazione del Tempio « stabilì le classi dei sacerdoti al loro servizio, ed i leviti ai loro uffici, di cantare laudi al Signore » (2 Paral. 8, 14).

Durante la cattività babilonese, i pii Israeliti restano, nella preghiera privata, fedeli all'orario segnato per il servizio del Tempio: « Tre volte al giorno, Daniele si gettava in ginocchio e pregava il suo Dio, appunto come era stato solito fare prima » (Dan. 6, 11).

Molti salmi sono pervasi da una profonda tristezza, perchè non è più possibile lodare Dio nel suo Tempio: « Come potremo cantare il canto di Jawè su terra straniera? (Sal. 136, 4).

Dopo l'esilio, ricomincia il servizio del Tempio: prima di riedificare la città, Esdra restaura il culto; la tradizione gli attribuisce la scelta di formule, la cui sostanza si trova ancora nel rituale ebraico; egli prescrive dei salmi per il sabato, per le feste, per i giorni della settimana.

Incominciano allora i pellegrinaggi annuali a Gerusalemme: salendo i gradini del Tempio, gli Ebrei cantano i cosidetti « Salmi graduali », che datano quasi tutti da quest'epoca (dal 119 al 133). Essi si chiudono con l'*Ecce nunc benedicite Dominum*, preghiera indirizzata dai pellegrini, che lasciano la città santa, ai Leviti, per chiedere ad essi di rappresentarli presso Dio.

« Ecco, benedite il Signore, tutti i servi di Jahvè,
che state nella casa del Signore, durante le notti.
Levate le vostre mani al Santuario, e benedite il Signore ».

Magnifica esortazione, degna di trovare posto nei libri sia del Vecchio che del Nuovo Testamento.

CAPITOLO SECONDO. - LA PREGHIERA PUBBLICA NEI TEMPI APOSTOLICI

Il Nuovo Testamento si apre, per così dire, con la preghiera pubblica nel Tempio: « Mentre Zaccaria adempiva le funzioni sacerdotali davanti a Dio... la moltitudine del popolo era fuori in preghiera all'ora dell'incenso » (Luc. 1, 8-10). Per ben due volte, Nostro Signore rivendica per la casa del Padre suo il diritto di essere « una casa di preghiera ». Egli stesso è assiduo alle riunioni della sinagoga delle città in cui viene a trovarsi, particolarmente a Nazareth ed a Cafarnao; partecipa ai canti ed alle preghiere; compie la lettura della legge o dei profeti ed applica a se stesso un passo di Isaia (Luc. 15, 14-44). Così pure per le assemblee del tempio di Gerusalemme: « Io ero tutti i giorni con voi quando insegnavo nel Tempio » (Matt. 26, 55), dirà Gesù a sua difesa durante la passione: « Io ho sempre insegnato nella sinagoga e nel Tempio » (Giov. 28, 20).

Prima di istituire l'eucarestia, egli si era conformato alle cerimonie della Pasqua ebraica; ora, il rituale prescriveva di cantare, prima e mentre si svolgeva la cena, la prima parte dell'Hallel, i salmi 112 e 113: *Laudate, pueri; In exitu;* poi la seconda parte dell'Hallel comprendente i salmi da 114 a 117: *Dilexi, Credidi, Laudate Dominum, Confitemini,* quest'ultimo almeno recitato in forma responsoriale. Mentre veniva consumato l'Agnello pasquale tre coppe circolavano fra i convitati, si recitava un ultimo Hallel, chiamato « Grand Hallel », il salmo 135, di cui ogni versetto termina con: « *quoniam in aeternum misericordia eius* », per ringraziare dei benefici ricevuti. Giunto al versetto 24° *qui dat escam omni carni,* Nostro Signore consacrò il pane, poi il vino dell'ultima coppa e solo quando fu terminato il cantico, *hymno dicto,* così si esprimono S. Matteo e S. Marco, Egli uscì dal Cenacolo per recarsi al giardino degli ulivi coi suoi Apostoli.

Durante i 40 giorni che passò sulla terra dopo la Resurrezione, Gesù parlava loro, dicono gli Atti, « del regno di Dio ». Insegnò forse loro che il Padre suo, lo Spirito Santo e Lui stesso dovevano essere lodati dalla Chiesa che aveva fondata? Non lo possiamo affermare; il Vangelo non dice nulla; ma noi vediamo i primi cristiani, quasi tutti ebrei convertiti, continuare a prendere parte alle cerimonie giudaiche: « Ogni giorno tutti insieme frequentavano il Tempio ». Essi si riunivano pure nelle sinagoghe per la preghiera, i canti, le letture, l'omelia. La messa però veniva celebrata nelle loro case.

PARTE SECONDA - FORMAZIONE DELL'UFFICIO DIVINO

Gli *Atti degli Apostoli* citano spesso le ore della giornata stabilite presso gli ebrei per la preghiera pubblica sia nel Tempio che nelle sinagoghe: « terza », che corrisponde alle nostre ore nove del mattino; « sesta » che equivale a mezzogiorno; « nona » che corrisponde alle quindici cioè alle tre pomeridiane. E' a terza, che gli Apostoli, uniti con la S. Vergine nel Cenacolo, ricevettero lo Spirito Santo (Atti, 2, 15). A sesta, Pietro sale sul tetto della sua

casa a Ioppe per pregare ed una visione l'avverte di ricevere il centurione Cornelio (Atti, 10, 9). A nona, Egli si reca al Tempio con S. Giovanni, guarisce uno storpio e converte 5.000 persone (Atti, 3, 1). Questi momenti della giornata furono conservati dai primi cristiani: non c'è dubbio che certe usanze ebraiche abbiano esercitato un'influenza considerevole allorchè si trattò di coordinare la preghiera pubblica. Eusebio, parlando dei salmi 65, 89, 111 fa notare che l'ufficio cristiano è improntato in parte agli usi della sinagoga (P. G. t. XXII, col. 657, 1130, 1171).

Tuttavia l'ufficio pubblico non ebbe inizio con le ore diurne, ma con quelle della notte, la vigilia ed i vespri, che compongono l'ufficio notturno; in seguito si sono stabilite terza, sesta, nona; più tardi, prima e compieta. La genesi delle ore si è compiuta in tre tappe.

CAPITOLO PRIMO. - IL CICLO NOTTURNO

L'origine dei vespri si riattacca al sacrificio della sera dell'Antica Legge: i cristiani hanno soltanto continuato questo ufficio. La formazione del mattutino offre maggior interesse; oggi ancora un gran numero di monaci e di religiosi si alzano di notte per pregare; si celebra sempre e quasi ovunque la vigilia di Natale; ed è stata recentemente ripristinata la grande vigilia di Pasqua « la madre di tutte le vigilie liturgiche »; il messale riporta quella del sabato delle Quattro Tempora, del primo sabato di Quaresima, quelle degli Apostoli e di alcuni altri santi: S. Pietro e S. Paolo, S. Giovanni Battista, S. Lorenzo. L'ufficio viene presentato come se si svolgesse di notte, sebbene la veglia si svolga al mattino tranne quella di Natale e di Pasqua. Donde viene questa usanza dei primi cristiani di passare tutta la notte o parte di essa in preghiera?

§ 1. *Origine della vigilia.*

La vigilia, sopravvivenza dell'ufficio sinagogale del sabato sera. - Si può ritenere come prima ragione della vigilia, l'abitudine dei primi cristiani, ebrei convertiti, di unirsi coi loro vecchi correligionari, la sera del sabato per l'ufficio della sinagoga; l'indomani, primo giorno della settimana, destinato a diventare giorno di culto, i cristiani si riunivano essi soli, per celebrare la « frazione del pane », la santa eucarestia o la messa. Le cose andarono così finchè tra ebrei e cristiani ci fu buona armonia; ma quando il distacco fra le due forme religiose andò accentuandosi, i cristiani cessarono di partecipare al sabato ebraico e conservarono soltanto l'usanza di riunirsi fra di loro il sabato sera. La cerimonia si protraeva fino all'aurora e si concludeva con la sinassi liturgica al mattino della domenica.

L'attesa del Salvatore e la vigilia pasquale. - Questa ragione possiamo ritenerla buona. Tuttavia è possibile che almeno all'origine abbia avuto più influenza una considerazione d'ordine mistico: Gesù Cristo era risuscitato di notte, mentre le guardie dormivano; i fedeli si persuasero facilmente che Egli sarebbe ritornato di notte. Anzi sembrava che l'avesse annunciato lui stesso

quando aveva detto: « Vigilate dunque, perchè non sapete quando deve venire il Signore » (Matt. 24, 42). E San Paolo sembra farsi araldo di questa persuasione quando scrive: « Voi sapete benissimo che il giorno del Signore verrà come un ladro di notte » (1 Tess. 5, 2). Il Maestro aveva tanto insistito sulla vigilanza, aveva tanto raccomandato di vegliare anche nelle ore di riposo, che i primi cristiani vollero essere in piedi nella notte, riuniti nella preghiera, per riceverlo quando sarebbe venuto... forse nell'anniversario della risurrezione. Anche la vigilia di Pasqua si trascorre totalmente nelle chiese e diventa ben presto la *grande notte*, quella in cui si conferisce il battesimo...

La vigilia pasquale dà origine a quella domenicale, che diventa, secondo l'espressione di S. Agostino « la madre di tutte le sante vigilie ».

Queste riunioni settimanali, invece di durare tutta la notte e meritarsi il nome di « pannukìs » come a volte venivano chiamate, cominciarono presto a ridursi a metà e si aprivano al canto del gallo. Ma allora si faceva una prima riunione alla sera, all'ora d'accendere le lampade, per celebrare un ufficio, chiamato *lucernare* in latino, e *lucnicòn* in greco, che diventerà poi il vespro del nostro ufficio, corrispondente alla dodicesima ora del giorno.

Da principio quindi i vespri appartenevano all'ufficio notturno, davano inizio alla veglia notturna, che nelle grandi vigilie si protraeva fino al mattino, mentre nelle vigilie ordinarie s'interrompeva al canto del gallo. Siccome poi presso gli ebrei la giornata si faceva iniziare col tramonto del sole, l'ufficio della sera apparteneva già alla domenica. Anche per noi i primi vespri fanno già parte della festa dell'indomani (1).

Le vigilie e le feste dei martiri. - Un altro motivo che spingeva i cristiani a passare la notte in preghiera fu la celebrazione delle feste dei martiri: i fedeli si riunivano presso le loro venerate tombe, particolarmente nel giorno anniversario della morte, per cantarvi dei salmi e leggervi gli atti della loro passione. Accanto quindi alle vigilie domenicali si ebbero ben presto le vigilie cimiteriali sulle tombe dei martiri, alle catacombe o altrove. Più tardi, quando il corpo verrà trasportato in città, nella chiesa consacrata al santo, la vigilia si celebrerà nella basilica e diverrà più solenne. Ritorneremo su questo argomento quando parleremo del Santorale.

§ 2. *Come si celebrava la vigilia.*

Senza dubbio, allora, l'ufficio era regolato nello stesso modo da tutte le chiese; per lungo tempo la scelta dei canti e delle letture fu riservata al vescovo; per avere un'idea di ciò che si faceva regolarmente, basta studiare quegli uffici, che non hanno quasi subìto alcuna variazione dalla più lontana antichità, come quelli della settimana santa. In particolare, l'ufficio del sabato santo, nella parte che precede la benedizione del fonte battesimale, ci ha conservato il tipo delle

(1) Viene qui toccata la questione che riguarda il criterio con cui vennero computate le varie ore dell'ufficio; cioè se venne seguito l'uso ebraico o l'uso romano. Recenti studi si orientano verso la seconda soluzione. Ora l'uso romano faceva iniziare il computo del giorno con le vigilie notturne (mattutino), mentre invece l'uso ebraico calcolava il giorno dal tramonto al tramonto del sole (quindi dai primi ai secondi vespri). L'ipotesi, abbastanza provata, che sostiene l'uso romano, induce a concludere che, almeno a Roma, vennero prima istituiti quelli che noi oggi chiamiamo « i secondi vespri », e più tardi si introdussero i primi vespri, quasi un anticipo delle solennità più grandi. (Cfr. *Ephemerides lit.* 1955, IV, pag. 313).

antiche vigilie che si celebravano ogni domenica nei primi secoli del cristianesimo.

Letture e salmodie. - Le letture, tratte dalla Sacra Scrittura, avevano un precedente nelle sinagoghe ebraiche; a poco a poco i testi furono modificati per celebrare la realtà invece della figura, la venuta di Cristo profetizzata nell'antica Legge. Nell'ora della preghiera, il presidente dell'assemblea pronunciava l'invocazione, e ad ogni domanda il popolo rispondeva *Amen*, o una dossologia; di qui l'origine della preghiera litanica che noi oggi chiamiamo appunto *litania*.

Pochi sapevano leggere; il cantore recitava il salmo, e ad ogni versetto i fedeli rispondevano con una formula unica: *Alleluja, Quoniam in aeternum misericordia eius.* « Evodio, racconta S. Agostino, prese il salterio e si mise a cantare un salmo, al quale noi tutti insieme rispondevamo: *Misericordiam et judicium cantabo tibi, Domine* ». Tale uso è stato ereditato dagli ebrei: infatti alcuni dei loro salmi avevano una specie di ritornello, un'invocazione o un'acclamazione, che l'assemblea ripeteva all'unisono ad ogni versetto. I cristiani si servirono di queste formule o ne composero altre. Ben presto la più usata fu il *Gloria Patri*.

Cassiano, che visitò le comunità monastiche dell'Egitto alla fine del IV secolo, è testimone di queste usanze: l'ufficio, quello dei vespri e quello della notte, si compone di dodici salmi; secondo una tradizione, un angelo avrebbe consigliato questo numero a S. Marco. Se il salmo è troppo lungo, dopo dieci o dodici versetti, una breve pausa invita alla meditazione. Dopo i salmi, il celebrante recita l'orazione; seguono poi due letture, l'una dell'Antico Testamento e l'altra del Nuovo. Invece, al sabato ed alla domenica, sono ambedue del N. T. (1).

I cantici. - Seguono degli inni di origine cristiana, in particolare il *Gloria in excelsis*, di cui gli angeli stessi « hanno dato l'intonazione », secondo l'espressione di Gueranger (2). Questo canto, il più bello forse tra quelli sgorgati dal cuore dei primi cristiani, in uno slancio di pietà ardente, nutrita di reminiscenze bibliche, faceva parte nel IV secolo, dell'ufficio della notte, prima di essere introdotto nel secolo VI, nella prima messa di Natale.

Vi è un altro inno che sembra il compendio del *Gloria in excelsis*: « Noi ti lodiamo, noi ti cantiamo, noi ti benediciamo per la tua grande gloria, Signore re, Padre del Cristo, l'Agnello immacolato, che cancella i peccati del mondo. A te la lode, a te l'inno, a te la gloria, a te che sei Dio e Padre, per il Figlio nello Spirito Santo nei secoli dei secoli. Amen » (3).

S. Basilio cita un canto che serviva di ringraziamento dopo i vespri, e che cominciava così: « Luce gioiosa, gloria santa del Padre immortale, celeste e Santo, benedetto Gesù Cristo! Eccoci al tramonto; si accende la luce della sera. Noi cantiamo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo » (4). Questo inno è rimasto nell'ufficio dei Greci.

(1) *Institut. coenob.*, II, 5-11; P. L. T. XLIX, col. 84 seg.
(2) *Explication des prières et des cérémonies de la messe,* pag. 24.
(3) *De Spiritu Sancto*, 73. E' questo l'inno che si intitola dalle prime parole in greco
(4) *Cons. Apost.*, VII, 48.
Phòs hilaròn. Una buona raccolta di antichi testi poetici è l'*Anthologia graeca carminum christianorum* di Christ-Paranikas (Lipsia, Teubner).

Un buon numero di simili cantici, chiamati « salmi privati », fu composto nei primi secoli della Chiesa; conosciamo i nomi di parecchi autori: Atenogene, martire del tempo di Settimio Severo; Nepote, vescovo egiziano della prima metà del secolo III; Bardesane, il quale verso l'anno 200 compose una raccolta di 150 salmi a guisa del salterio ebraico. Ma siccome gli eretici, come Paolo di Samosata, Marcione, Valentino e più tardi Ario, si servirono di tali composizioni e di altre simili per propagare i loro errori, la Chiesa cattolica risolvette di attenersi ai soli « salmi di Davide », e dalla seconda metà del IV secolo, i salmi privati, detti *salmi idiotici* furono banditi dalla liturgia. I poemi di S. Gregorio Nazianzeno e di Sinesio non furono mai ammessi.

CAPITOLO SECONDO. - LE ORE DI TERZA, SESTA E NONA

Invece di contare le ore da mezzanotte a mezzanotte come facciamo noi, gli ebrei le contavano a partire dalle sei di sera: la notte era divisa in due veglie, ed il giorno in dodici ore, di cui la prima corrispondeva press'a poco alle sei del mattino, la terza alle nove, la sesta a mezzogiorno e così di seguito.

A terza si celebrava il sacrificio del mattino, che terminava col canto dei salmi e delle preghiere solenni; a sesta si faceva l'offerta della farina e del vino; a nona si compiva il sacrificio della sera che, con preghiere e canti, si prolungava a volte fino all'ora dodicesima ed al calar del sole (*Esodo*, 29, 38 seg.; *Numeri*, 28, 3 seg.).

§ 1. *Gli inizi.*

Prima della pace di Costantino. - I pii israeliti usavano recitare le loro preghiere private ad ore sempre fisse: « Di sera, di mattina, a mezzogiorno mi lamenterò e gemerò (Salmo 54, 18). I primi cristiani li imitarono; Tertulliano parla di « preghiere che si devono fare al mattino e alla sera senza essere convocati » (1); i più zelanti aggiungevano a volte una preghiera a terza, a sesta, a nona, ma nelle loro case. L'uso è attestato da documenti antichissimi, poichè Clemente d'Alessandria († verso il 220) dice, dopo aver parlato della preghiera notturna: « Se qualcuno consacra alla preghiera delle ore determinate, come terza, sesta e nona, il gnostico (cioè il saggio) prega tutta la vita » (*Stromata*, VII, 7). Da questo testo risulta chiaro che ai tempi di S. Clemente d'Alessandria, in alcuni luoghi, alcuni cristiani recitavano in particolare e senza essere obbligati, fuori dell'ufficio del mattino e della sera, delle preghiere a terza, a sesta e a nona.

Senza ancora considerarle obbligatorie, Tertulliano († 240) nomina le ore di terza, sesta e nona, che devono « avere — dice — un posto importante nella preghiera ». Queste ore del resto costituivano le principali divisioni della giornata e servivano anche a regolare gli affari.

A quest'epoca là dove la persecuzione era frequente, le riunioni pubbliche erano impossibili di giorno. Nella lettera scritta all'imperatore Traiano nel-

(1) *De oratione*, 23 e 25: P. L., col. 1191.

l'anno 112, Plinio non sembra conoscere che le preghiere della sera e del mattino. La vigilia notturna è ricordata fin dall'anno 155: i fedeli di Smirne ne parlano nella relazione che fanno sulla morte del loro vescovo S. Policarpo. Bisognerà attendere che sia data finalmente libertà alla Chiesa, perchè essa possa convocare i fedeli nelle vaste basiliche che tosto sorgeranno a Gerusalemme e ad Alessandria, ad Antiochia e a Roma.

Gli asceti e le vergini. - I pastori non potevano pensare a richiamare durante la settimana la massa del popolo: « E' forse possibile, — fa dire S. Giovanni Crisostomo ad uno dei suoi uditori, — che un uomo del mondo, ingolfato negli affari, possa andare alla chiesa tre volte al giorno? » (Ep. X, 96-97). E risponde senza esitazione che si può pregare da solo e non importa dove. Ma già da questo momento gruppi di uomini e di donne, pur rimanendo a casa loro, si impegnano a conservarsi casti, a digiunare ogni settimana e a pregare ogni giorno: essi si chiamano *monazontes* e *parthenae*, asceti e vergini; Alessandria, Gerusalemme, Antiochia, Edessa li conoscono ben presto. Essi devono portarsi in chiesa non solo per la vigilia settimanale, ma per le vigilie quotidiane. S. Giovanni Crisostomo li ammira: « Essi cantano con gli angeli, sì, con gli angeli cantano il *Laudate Dominum de coelis*; mentre noi, uomini del secolo, ci riposiamo ancora, o forse semisvegli, fantastichiamo sulle nostre meschine faccende. Solo al primo spuntare del giorno essi si riposano, e quando il sole spunta, essi ritornano alla preghiera e cantano le lodi del mattino » (1). Esistevano quindi, alla fine del IV secolo, assemblee non solo notturne, ma anche diurne; nella stessa omelia S. Giovanni Crisostomo elenca: 1° la salmodia al canto del gallo, o notturno; 2° la salmodia al levar del sole, o lodi; 3° terza; 4° sesta; 5° nona; 6° la salmodia della sera, o vespri. Questa preghiera quasi continua, dapprima del tutto spontanea e libera, era divenuta poco per volta, oggetto di consiglio; nel IV secolo, era già una regola per gli asceti e le vergini; i semplici fedeli per quanto era loro possibile erano invitati a parteciparvi.

§ 2. *Come erano regolate queste ore.*

Dal giorno in cui questi uffici non furono più lasciati alla libera iniziativa e si dovettero compiere nelle chiese, fu necessario che il clero ne prendesse la direzione: Sozomene racconta di un vescovo di Maiuma, che morì centenario verso il 380, « il quale fu sempre presente al canto dei salmi del mattino e della sera ». Le Costituzioni Apostoliche (II-59), quasi della stessa epoca, impongono al vescovo di convocare il suo popolo « all'aurora ed alla sera di ogni giorno ». Al mattino, bisogna recitare il salmo 62 *Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo*, e alla sera il salmo 140 *Domine, clamavi ad te*.

Eteria ci ha lasciato nella sua *Peregrinatio* il racconto di ciò che si faceva a Gerusalemme verso il 380: ci si riuniva al canto del gallo per il notturno, che costituiva la vigilia quotidiana; il vescovo giungeva allo spuntare del giorno ed assisteva alle lodi come prima aveva assistito all'ufficio della sera. Vespri e lodi hanno dunque un carattere d'obbligo. Al notturno non partecipano che

(1) *Hom. XIV in 1 Tim.* 4; P. G. T. LXII, col. 575-577.

gli asceti ed alcuni fedeli, ma ai vespri ed alle lodi c'è grande folla, come alla vigilia domenicale. A sesta, asceti e vergini si ritrovano nella basilica e così pure a nona. La *Peregrinatio* non parla dell'ora di terza.

Al tempo di Cassiano, morto verso il 432, si recitava in diversi luoghi, parallelamente al numero delle ore, tre salmi a terza, sei salmi a sesta, e nove a nona; ma l'uso abituale, soprattutto in Palestina ed in Mesopotamia, era di recitare tre salmi ad ogni ora; non si sa quali.

S. Basilio (m. nel 379) faceva recitare a sesta il salmo 90, *Qui habitat...* per essere preservato dagli attacchi del demonio meridiano.

CAPITOLO TERZO. - LE ORE DI PRIMA E DI COMPIETA

Nella seconda metà del IV secolo, l'ufficio della notte si componeva dunque dei vespri, del mattutino e delle lodi; l'ufficio del giorno, dell'ora di terza, sesta e nona. A quest'epoca, soprattutto dopo Teodosio, un grande cambiamento si produsse nel mondo romano dal punto di vista religioso: essendo il cristianesimo divenuto religione ufficiale, le parrocchie rurali si organizzano, gli asceti e le vergini abbandonano il mondo per ritirarsi nel deserto. I chierici, occupati durante il giorno, recitano soltanto l'ufficio notturno e non prendono parte alle ore minori. I monaci restano fedeli al *Cursus* completo. Parliamo qui in generale, perchè anche presso di loro si trovano usanze diverse: così i monaci d'Egitto, visitati da Cassiano, non hanno l'ufficio diurno, quelli di Palestina al contrario lo praticano come molti altri monasteri. L'ufficio deve molto al monachismo orientale.

Prima. - Ora, secondo il racconto di Cassiano, che vi soggiornò nel 382, ecco ciò che avvenne in uno dei monasteri di Betlemme, diverso da quello di S. Gerolamo, forse in quello che si trovava al di là della torre di Ader. Dopo l'ufficio della notte, notturno e lodi, i monaci rientravano nelle loro celle per prendere un po' di riposo; essi dovevano poi dedicarsi alla preghiera e alla lettura. Ma siccome fino a terza non c'era nessun controllo, avveniva che i negligenti prolungavano fino a quell'ora il sonno, ed omettevano completamente il lavoro e la meditazione delle sante Scritture. I più ferventi, scandalizzati, fecero notare ciò ai superiori. Tale abuso non poteva durare; dopo matura deliberazione fu quindi deciso che « fino al levar del sole si concedesse riposo ai corpi stanchi. A tale ora però tutti i monaci si alzeranno per osservare la pratica seguente: come da lungo tempo (antiquitus) terza e sesta sono celebrate per esprimere la nostra fede nella Trinità, così d'ora innanzi noi faremo un secondo ufficio del mattino, prima d'iniziare il lavoro (o per dare inizio al lavoro), recitando tre salmi e alcune preghiere. Così sarà raggiunto il numero sette e si verificherà alla lettera ciò che disse Davide: *Septies in die laudem dixi tibi.* « Io ho cantato le tue lodi sette volte al giorno » (Sal. 118, 164) (1). Cassiano aggiunge che questo ufficio fu accettato ovunque, ma che molti monasteri d'Oriente preferirono attenersi alle antiche tradizioni; in Occidente, e particolarmente in Gallia, più facilmente fu accolto.

(1) Cassiano, *Instit. coenob.*, III, 4, ibid. col. 130.

Compieta. - Quasi alla stessa epoca, e forse anche un po' prima, andava formandosi un'altra ora, che doveva completare il ciclo dell'ufficio divino, la compieta. A lungo si è creduto che essa non esistesse affatto prima di S. Benedetto; ma nell'opera intitolata *Le grandi regole* di S. Basilio, redatte tra il 358 ed il 362, si trova una chiara menzione d'una preghiera destinata a recitarsi prima del riposo della notte.

I solitari delle sponde dell'Iris la aggiungevano alle sei altre ore; S. Basilio distingue nettamente la preghiera di fine giornata (vespri) da quella dell'inizio-notte, ed indica chiaramente la funzione di quest'ultima: ottenere la pace, la tranquillità per la notte e la liberazione dalle vane immaginazioni; ecco perchè egli consiglia di recitare il salmo 90 *Qui habitat in adiutorio Altissimi,* che viene ancor oggi recitato nella compieta della domenica e delle feste. In una vita di Sant'Ipaco, scritta tra il 447 ed il 450 da un suo discepolo Callinico, si può constatare con sicurezza l'esistenza di un'ora intermedia tra la preghiera della luce e il notturno, tra i vespri e la preghiera della notte. (D.A.L.C., art. *Apodeipnon* T. I., col. 2579).

Il racconto, lasciatoci dagli abati Giovanni e Sofronio di una visita fatta a S. Nilo del monte Sinai († 420), parla dei salmi «*Cum invocarem*» e «*In te, Domine, speravi*», il primo si trova ancora nella compieta della domenica, ed il secondo vi è rimasto fino alla riforma di S. Pio X.

L'antifonario di Bangor, che rappresenta l'*Ordo* dei monaci irlandesi di S. Colombano, del VI e del VII secolo, segnala *ad officium noctis* il *Confiteor* e il simbolo degli Apostoli.

L'ora di Compieta esisteva quindi prima di S. Benedetto, ma a lui deve il suo nome; egli così enumera le ore dell'ufficio: mattutino, prima, terza, sesta, nona, vespri e compieta, *completorium* (*Regola*, XVI). Vedremo in un prossimo capitolo come egli l'abbia riordinata, dandole una fisionomia speciale, che conserverà poi in seguito. Dall'istituzione di queste ore canoniche, al numero di sette o di otto, secondo che si adotta questa o quella maniera di contare, era realizzato l'ideale della vita cristiana, che dev'essere una perpetua comunione con Dio, mantenuta da una preghiera più frequente possibile.

Ciò non durò a lungo, se pure ci fu un tempo in cui venne scrupolosamente seguita la pratica di andare in chiesa nel momento preciso in cui suonava una di queste ore: terza, sesta, nona, ecc.; d'altra parte vi si ebbero fin dall'inizio grandi differenze tra monastero e monastero e tra una località e l'altra.

CAPITOLO QUARTO - SVILUPPO E SIMBOLISMO

Indipendentemente dalle circostanze storiche in cui nacquero e che abbiamo sopra ricordato, ben presto fu dato alle diverse ore un significato simbolico.

La vigilia. - L'ufficio della notte era nato forse dal pensiero della fine del mondo e del prossimo ritorno di Cristo; e S. Paolo, parlando della Cena eucaristica, che si faceva di notte, vuole che i Corinti ricordino la morte del Signore: «Tutte le volte che mangerete questo pane e berrete questo calice, voi annuncerete la morte del Signore finchè egli ritorni» (1 Cor. 11, 26). In questa stessa luce, egli raccomanda la fedeltà alle riunioni: «Non disertiamo

le nostre assemblee come fanno alcuni, ma esortiamoci l'un l'altro, e ciò tanto più in quanto vedete avvicinarsi il giorno» (Ebr. 10, 25).

La *Didachè*, della fine del I secolo, riecheggia queste preoccupazioni: «Vigilate su di voi, dice; non lasciate spegnere le vostre lampade nè allentate la cintura ai vostri fianchi, ma siate svegli, perchè non conoscete l'ora in cui il Signore verrà. Riunitevi di frequente per ricercare ciò che interessa le vostre anime, perchè tutto il tempo della vostra fedeltà non servirebbe a nulla, se all'ultimo momento voi non foste diventati perfetti» (*Didachè,* XVI, 1-2).

All'inizio del VI secolo, Lattanzio spiega ancora l'origine della vigilia notturna con l'attesa del ritorno di Cristo. Descrivendo la venuta del Figlio dell'uomo alla fine dei tempi, così si esprime: «Allora, in una notte tempestosa ed oscura, il cielo si aprirà nel mezzo, affinchè la luce di Dio, che ne discende, appaia su tutta la terra come un lampo. Noi celebriamo questa notte con una vigilia per attendere la venuta del re, nostro Dio; di questa notturna celebrazione esiste una duplice ragione; egli è risuscitato dopo d'aver sofferto e, più tardi, egli ritornerà per ricevere l'impero della terra». (*Divin. Inst.* XII, 19).

Col tempo, un altro significato mistico si aggiunse all'ufficio della notte; durante la recita del notturno, i ministri vegliano con alcune anime ferventi per glorificare il nome di Dio; i loro canti sono come un'eco del concerto celeste nel silenzio della natura. Le lodi, destinate ad essere recitate alla fine della notte, dovevano esprimere i sentimenti di un'anima che sta per entrare nel mondo con la visione di Dio e delle sue perfezioni. Esse quindi devono esprimere le disposizioni del Salvatore nella sua nascita umana o all'inizio della sua vita gloriosa dopo la risurrezione.

Le ore minori. - Tertulliano sembra essere il primo che abbia tentato di dare le ragioni simboliche a queste ore del giorno. Dopo avere constatato che «niente è prescritto riguardo al tempo della preghiera, se non che è necessario pregare sempre e dovunque», egli aggiunge: «Tuttavia la scelta di certe ore non sarà inutile. Parlo di quelle ore comuni che segnano i momenti della giornata: terza, sesta, nona, momenti che la Scrittura c'insegna a considerare come più solenni. E' all'ora terza che lo Spirito Santo è disceso sugli Apostoli riuniti; è a sesta che S. Pietro, il giorno in cui ebbe la visione del vaso pieno di ogni sorta di animali, salì nella camera alta per pregare; è a nona che si portò al tempio con S. Giovanni e guarì il paralitico». Bisogna rilevare che questi momenti della giornata sono già distinti, senza che esista ancora alcun obbligo. «Tuttavia sarebbe cosa buona stabilire una certa preferenza che ricorda e precisa la necessità della preghiera, *aliquam constituere praesumptionem qua et orandi admonitionem costringat,* e costituisce una specie di legge per sottrarsi di tempo in tempo e ad intervalli regolari, dalle preoccupazioni del secolo, per compiere il dovere della preghiera. Daniele ciò faceva secondo la legge d'Israele. Noi dobbiamo adorare almeno tre volte al giorno per pagare il nostro debito al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo» (*De Oratione,* P.L.t.I., col 1191). Questo testo è importante, non soltanto come saggio di simbolismo, ma anche perchè per primo, egli propone di rendere obbligatoria la preghiera di queste ore, rimasta fino allora libera. Egli parla anche di «*legitimis orationibus*, preghiere in uso, che si dovevano recitare senza

essere convocati all'inizio del giorno e della notte ». E' la preghiera privata che ogni cristiano deve fare in casa al mattino e alla sera.

Altrove, descrive con molta precisione e dettagliatamente la vigilia notturna distinta dal sacrificio eucaristico: « Si legge la S. Scrittura, si cantano salmi, vengono pronunciati discorsi e si presentano a Dio le proprie richieste » (*De anima*, C. IX - P.L.t.II, col. 701). Si fanno preghiere per gli imperatori, per i loro ministri, per la comunità, per la pace...

Aggiungiamo che questo uomo straordinario, dal quale ci viene tanta luce sui problemi più svariati, rileva il lato estetico di queste riunioni; sembra sia stato l'unico a coglierlo. Ai suoi occhi esse prendono il posto di ciò che si prova al circo o al teatro: « Gli spettacoli dei cristiani sono santi, continui e gratuiti... Se voi amate gli insegnamenti che si dànno sulla scena, noi abbiamo ben altre parole, ben altri versi e ben altre sentenze; altri inni e altri canti. Non abbiamo delle favole, ma verità; nulla di teatrale, ma soltanto semplicità e dirittura » (*De spect.* C. XXIX, P.L., col. 735).

Dato il via alle spiegazioni mistiche, non è facile arrestarsi. I canoni di Ippolito, che rappresentano la disciplina della Chiesa romana o di tutta la Chiesa latina occidentale prima di S. Cipriano, così si esprimono: « Tutti i cristiani... preghino all'ora terza, perchè in questo momento il Salvatore si è fatto crocifiggere volontariamente per salvarci e donarci la libertà. Pregate pure all'ora sesta, perchè allora tutta la creazione è stata sconvolta dall'orribile delitto degli Ebrei. E bisogna nuovamente pregare a nona, perchè Cristo ha pregato ed ha rimesso in quell'ora l'anima nelle mani del Padre (Can. 27). Nel suo bel commentario *Sull'orazione domenicale*, S Cipriano († 258), ripete lo stesso simbolismo, ormai fissato. Le considerazioni che si aggiungeranno più tardi saranno meno indovinate: « La Chiesa ha diviso la salmodia in tre parti eguali... per far pensare alle tre virtù teologali, il cui concerto forma l'essenza del culto divino, o piuttosto per ricordare l'idea delle tre Persone divine, che noi dobbiamo glorificare incessantemente, nel tempo e nell'eternità ».

A misura che il loro simbolismo si perfeziona le ore del giorno prendono più importanza. L'obbligo, richiesto da Tertulliano, va stabilendosi a poco a poco; dopo essere stata una devozione privata, le preghiere delle ore prendono il loro posto nelle riunioni pubbliche nei giorni di stazione: al mercoledì e al venerdì, forse anche alla domenica, esse sono recitate in comune in tutto od in parte e secondo il caso agganciate all'ufficio. A lungo andare esse s'imposero e, nel IV secolo, gli asceti e le vergini hanno l'obbligo di parteciparvi. Ne abbiamo la prova nel trattato *De Virginitate* attribuito a S. Atanasio († 373). Gli asceti si dedicano alla salmodia non solo al canto del gallo e all'aurora, ma anche a terza, a sesta ed a nona. S. Giovanni Crisostomo, che numera le sei ore della preghiera pubblica allora conosciute, aggiunge che, se non si può venire alla chiesa, si deve pregare in casa. Alla fine del IV secolo, queste tre ore sono dunque pubbliche, anzi obbligatorie per certe categorie di fedeli; gli altri possono associarsi dove e come vogliono.

I vespri. - Il sacrificio del mattino e della sera dell'Antica Legge, era come la consacrazione perenne della parola della Genesi: « Tra sera e mattina si compì il primo giorno » (Gen., 1, 5). Mosè l'aveva così regolata: « Ecco ciò che tu offrirai sull'altare: ogni giorno, due agnelli, di un anno costantemente.

Offrirai un agnello al mattino e l'altro alla sera... offerta per fuoco, in odor soave al Signore; olocausto quotidiano per le vostre generazioni... (Esodo 29, 39). Nella Genesi, la sera è nominata prima del mattino, ed infatti molti avvenimenti dell'Antico Testamento sono avvenuti di sera. E' alla sera che l'arcangelo Gabriele rivela a Daniele i segreti di Dio (Dan. 9, 21); che Esdra, prostrato davanti a Dio, intercede per il popolo prevaricatore (1 Esdra 9, 4-5); è durante il sacrificio della sera che Davide fa salire la sua preghiera a Dio come l'incenso (Salmo 140, 2); che l'angelo appare a Zaccaria e gli annuncia la nascita di S. Giovanni Battista (Luca 1, 9-10); infine è di sera che Gesù Cristo istituì la S. Eucarestia.

Non deve quindi meravigliare che i primi cristiani si siano riuniti precisamente a quest'ora della giornata per pregare, « rivolgendosi a Dio cantando con salmi, inni e cantici spirituali ». (Col. 3, 16). Lo facevano soprattutto alla sera del sabato per il motivo che abbiamo già detto; poi la riunione si estese agli altri giorni; un vero cristiano, dice Origene, « è persuaso che ogni giorno è per lui domenica, un giorno del Signore » (*Contra Celsum*; P.G.t.XI, col. 1550). Tutta la vita è un giorno di festa, vera immagine della grande festa dell'eternità, e le Costituzioni Apostoliche (II, 49), comandano ai fedeli di radunarsi « in chiesa due volte al giorno, mattino e sera, per cantare salmi e recitare preghiere ». Si vede quindi, presso i Padri e gli Scrittori ecclesiastici, che questo ufficio va assestandosi poco per volta. Terza, sesta e nona sono rimaste a lungo preghiere private, che si recitavano in comune solo nei giorni di stazione; i vespri sono sempre stati un ufficio pubblico: dapprima si cantava un salmo, il diacono faceva le invocazioni per i catecumeni, per i penitenti e gli energumeni; dopo il loro licenziamento aveva luogo la preghiera per i fedeli, *Kyrie, eleison* ecc... la benedizione del vescovo con l'imposizione delle mani e l'assemblea era congedata con la formula: *Andate in pace*. A volte il vescovo predicava. A poco a poco il numero dei salmi aumenta e giunge fino a dodici; alcuni monaci, fervorosi ma indiscreti, propongono di cantarne trenta o quaranta, ma l'opportuno intervento di un angelo — secondo la tradizione — ne riporta il numero a dodici.

Alcune ragioni mistiche, più forti ancora, dovevano assicurare il pieno successo dell'ora dei vespri. Secondo l'interpretazione tradizionale, la sera simboleggia la penitenza, i digiuni, le lacrime, il lavoro: « la sera è l'ora delle lacrime, ma il mattino è l'ora della gioia ». Senza le fatiche della sera, senza le prove e le sofferenze di questa vita, non c'è mattino, non c'è felicità in cielo.

La sera simboleggia ancora la fine del mondo, ora terribile nella quale Dio renderà a ciascuno quello che ha fatto, ora raffigurata dalla visita dei due angeli fatta di sera a Sodoma, la città colpevole...

La sera infine è l'ora della nostra morte: quasi avvolti nelle tenebre della tomba, noi sospiriamo l'alba del giorno seguente, se i giorni della vita sono stati una preparazione all'ultima sera.

Un altro simbolismo prende spunto dal nome *lucernare,* dato a questo ufficio: la riunione iniziava nel momento in cui si dovevano accendere le lampade, quando si doveva supplire alla luce del sole; nei giorni festivi la illuminazione era splendida. Ora Gesù Cristo si è detto la luce del mondo, e lo è in realtà: a Lui sarà consacrato l'ufficio dei vespri, come l'ufficio di *lodi*

è indirizzato a Dio creatore; inoltre il vespro è l'ora dell'istituzione della santa eucarestia; sarà quindi dedicato a Gesù Eucaristico.

Questi pensieri si trovano in Cassiano, in S. Isidoro e in molti altri autori; S. Basilio chiama quest'ora *eucharestia;* S. Ambrogio le dà il nome di « *Ora dell'incenso* ».

Il numero sette. - Con l'aggiunta di *prima,* il *Cursus* quotidiano risultava composto di sette ore: vespri, mattutino e lodi per la notte, e poi le altre quattro ore del giorno (1). Questo numero sette, che realizzava completamente il versetto del salmo 118, *Septies in die laudem dixi tibi,* era usato sovente come un numero indeterminato: « Làvati sette volte nell'acqua del Giordano » è detto a Naaman (4 Re 5, 10); il giusto cadrà sette volte al giorno (Prov. 18, 22). Questo numero finì per essere preso alla lettera ed esercitò gradualmente un'influenza grandissima nella distribuzione dell'ufficio. Cassiano vede che una certa forma di progresso si va formando fin dal suo tempo e il termine indeterminato si trasforma prendendo un senso più preciso: « Benchè, dice appunto questo scrittore, questo simbolismo sembri trovato occasionalmente e stabilito soltanto da poco tempo..., tuttavia esso completa il numero sette indicato da Davide: noi non possiamo che approvare coloro che assistono a queste riunioni sette volte al giorno per cantare le lodi del Signore » (*Inst. coen.* III, 4; P.L. t. XLIX, col. 150).

Quando questo numero fu praticamente realizzato, si impose in qualche modo, perchè aveva dietro di sè una lunga tradizione; presso gli ebrei era riguardato come un numero pieno e perfetto; sette formava un tutto, una specie di unità collettiva, che si prendeva come base della enumerazione; si contava per sette o per settimane come noi contiamo per dozzine: settimane di anni o di secoli o anche soltanto di giorni, e l'uso di fare del numero sette un tutto, un'unità convenzionale, comportava quello di dividere per sette: « Si potrebbe citare, dice S. Agostino, un'infinità di passi, nei quali la Sacra Scrittura usa il numero sette per esprimere l'universalità » (*De civit. Dei,* XI, 31).

S. Benedetto, distinguendo nettamente l'ora di compieta dai vespri, aveva raggiunto il numero otto; ne poteva dare questa interpretazione cara ai santi Padri: otto è il simbolo della perfezione, di tutte le virtù, della vita celeste; è il numero delle beatitudini, e trova la sua felice espressione nelle ore canoniche della giornata.

Ma il numero sette finisce per prevalere; per non contare che sette ore, o non si calcolò il mattutino, ritenendolo ufficio della notte, oppure mattutino e lodi si fusero insieme e contarono per una sola ora; il medio evo poi ne cercherà le più estrose interpretazioni: « Il santo ufficio, dice Ruperto De Tuy, colle sue sette ore, è un focolare divino di luce e di fervore, che può essere paragonato al sole, i cui sette raggi rischiarano, scaldano e vivificano ogni giorno l'intera natura » (*De Divinis officiis,* I, 1; P.L. t. CLXX, col. 13).

Un bel testo di Cassiodoro († verso il 570) servirà di conclusione a quanto

(1) Altri invece contano le ore dell'Ufficio diversamente: sette ore costituiscono l'Ufficio diurno e cioè: Lodi, Prima, Terza, Sesta, Nona, Vespro e Compieta (« *Septies in die...* »); mentre il Mattutino sta a sè, e ad esso si applicano le parole « *Media nocte surgebam ad confitendum tibi* » (Salmo 118, 62). Cfr. Brinktrine, *Il Breviario romano,* pag. 22.

abbiamo detto: « I salmi... cantati al mattino ci rendono favorevole il giorno che sta per iniziare, essi offrono la prima ora, consacrano la terza, dànno la gioia al cibo preso all'ora sesta, ci permettono di rompere il digiuno all'ora nona (in altri tempi il digiuno durava fino alle tre dopo mezzogiorno, ed in Quaresima anche fino all'ora dei vespri); essi segnano la fine del giorno, e impediscono al nostro spirito di offuscarsi quando si avvicina la notte » (*Expl. in psalt., Praefatio*; P.L.t. LXX, col. 10).

PARTE TERZA - GLI INIZI DELL'UFFICIO ROMANO

Come l'ufficio passò dai monaci al clero e dall'Oriente all'Occidente. - La genesi delle ore era quasi compiuta in oriente alla fine del IV secolo. La preghiera, dapprima privata, era entrata poco a poco nelle chiese: divenne tosto un ufficio pubblico che, per i fedeli, aveva luogo soltanto in certi giorni, per gli asceti invece ogni giorno, sotto la direzione del clero. Quando i fedeli cessarono del tutto o quasi di assistervi, e quando gli asceti isolati e le vergini che vivevano nel mondo disparvero o si unirono ai monasteri, si trovò cosa molto conveniente che l'ufficio fosse celebrato nelle chiese dal clero, e « il clero dovette accettare la continuazione di un servizio assai oneroso nella sua regolarità, al quale era stato da principio estraneo. L'obbligo dell'ufficio, come quello del celibato, è una eredità lasciata dall'ascetismo al clero » (Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 451).

Ciò che si era formato sotto l'attenta direzione dei monaci dell'oriente passò ben presto in occidente. I pellegrini che tornavano da Gerusalemme sentirono tosto un gran desiderio di introdurre nella loro patria ciò che avevano visto in quella Chiesa. Così si spiega come alcune cerimonie descritte al IV secolo da Eteria si trovino in occidente al VII ed all'VIII secolo: alcune letture, inni, canti eseguiti in certi giorni sono identici.

E' vero che talvolta vengono gradualmente introdotti altri passi della Scrittura o dei Padri, ma i riti permangono: così il cerimoniale della lettura del Vangelo a mattutino, introdotto in oriente, continua in occidente, dapprima nei conventi, poi nella liturgia romana, donde passa alle altre Chiese. Molti elementi sono ricavati direttamente dai Greci, venuti numerosi in occidente nel V secolo; al V secolo esiste a Roma un esagerato entusiasmo per la liturgia greca e per i santi greci. Le meravigliose antifone della purificazione, *O admirabile commercium,* sono greche; Don Moreau sostiene che « tutte le antifone di *stile,* cioè quelle che non sono ricavate dalla Scrittura o dalle leggende dei Santi o non sono ricavate unicamente dai salmi, sono state tradotte dal greco ».

La libertà assoluta che regnava in oriente durò a lungo anche in occidente nella scelta delle formule, nelle distribuzioni dei salmi, delle antifone, dei responsori e delle preghiere, sia litaniche che collettive: toccherà alla Chiesa romana, soprattutto per opera dei monaci, di realizzare una certa uniformità, che non sarà completa, se non sotto S. Pio X.

CAPITOLO PRIMO - PRIMA DI SAN BENEDETTO

L'azione di S. Ilario e S. Ambrogio. - Abbiamo già accennato a Tertulliano e a S. Cipriano, appartenenti alla Chiesa d'Africa, i quali ci hanno tramandati dei preziosi cenni intorno alle diverse ore della giornata. Dopo di loro, le prime sicure notizie sull'ufficio non le troveremo a Roma, bensì in Gallia e nel nord Italia.

S. Ilario di Poitiers scrive, nella seconda metà del IV secolo, che al suo tempo erano celebrate le lodi ed i vespri e verosimilmente anche le vigilie, in certi giorni. Secondo S. Gerolamo e S. Isidoro, egli aveva composto un libro di inni, di cui molti si cantavano ancora in Ispagna nel VII secolo; egli aveva potuto, durante il suo esilio in oriente, conoscere quelli composti da S. Efrem ed imitarli. L'inno delle lodi di Pentecoste, *Beata nobis gaudia,* fu a lui attribuito, ma senza alcun fondamento; difatti gli inni autentici, scoperti nel 1887 da Gamurrini, sono di un tipo metrico e di uno stile assai diverso.

S. Ambrogio ne scrisse molti altri, alcuni dei quali si trovano ancora nel breviario romano. Una grave circostanza offrì l'occasione di introdurre nella sua chiesa il canto dei salmi antifonati, vale a dire eseguiti alternativamente da due cori, come in oriente. La domenica delle Palme dell'anno 385 S. Ambrogio ricevette l'ordine dall'Imperatore di cedere agli ariani la basilica Porzia, collocata fuori le mura. Egli riunì il suo popolo nella chiesa principale di Milano, subito assediata dalle truppe imperiali e, per riempire le lunghe ore di angoscia del martedì e del mercoledì santo, fece cantare da tutti i fedeli, divisi in due cori, salmi ed inni di sua composizione (*Confessioni* IX, 7). Vi furono dunque, almeno in questa circostanza, delle veglie nelle chiese di Milano; il vescovo parla di questo ufficio a più riprese, senza che si possa capire se si tratti di preghiere pubbliche o soltanto di preghiere fatte in casa: « Non dormiamo tutta la notte, ma consacriamone la maggior parte alla lettura ed alla preghiera ». (In Ps. 118, Sermo VII, 30, 31; P. L. XV, col. 1201-1202). Ma egli parla di *Laudes matutinae* e di ore del giorno; gli inni dei vespri, di terza e di nona sono suoi, e probabilmente anche quello di sesta (La questione dell'autore degli inni sarà trattata più avanti).

Per l'influenza della chiesa di Milano, che fu grandissima sulle altre chiese d'Italia ed anche su quella di Roma, la salmodia antifonale e il canto degli inni si sparsero ben presto in tutta la penisola.

L'ufficio divino a Roma nei secoli V e VI. - Le informazioni sulla chiesa di Roma sono già più precise all'inizio del V secolo.

Nelle lettere scritte a Leta verso il 400, S. Gerolamo parla delle preghiere di terza, sesta e nona, come di pratiche private. Eustochio « deve abituarsi ad alzarsi di notte per la preghiera e per la recita dei salmi, per cantare gli inni del mattino, e tenersi in piedi a terza, a sesta ed a nona come un soldato di Cristo e, quando accende la lampada, ella deve compiere l'ufficio della sera » (Ep. CVII, 9 a Leta). Oltre la messa, egli non conosce altre funzioni pubbliche fuori delle vigilie.

Alla vigilia della domenica, la folla è considerevole: ma comincia ad introdursi un certo disordine, che finirà per far scomparire questo ufficio; tanto che Gerolamo raccomanda a Leta di non permettere alla figlia di parteciparvi se non da lei accompagnata e di tenersela sempre al fianco. In queste vigilie non esiste ancora il canto alternato come in oriente ed a Milano, ma un diacono canta il versetto e la folla risponde con una formula unica.

In questa, come in molte altre cose, la Chiesa romana, sempre prudente, conservò più a lungo le antiche usanze.

Per la stessa ragione soltanto nel v secolo si iniziarono a Roma le vigilie quotidiane, sull'esempio di Gerusalemme, di Antiochia, di Costantinopoli e di Milano.

La prima attestazione che possediamo è nella regola di S. Benedetto: determinando il programma delle vigilie dei « *privatae dies* » per i suoi monasteri egli prescrive « di cantare ogni giorno uno dei cantici, *come fa la Chiesa romana* » (*Regola,* 13). Oltre alle vigilie stazionali, celebrate soltanto nei giorni di festa o di digiuno nelle basiliche, esistevano al iv secolo a Roma delle vigilie quotidiane cantate nei *tituli* o chiese parrocchiali, dal clero ad esse addetto. Più tardi, papa Ormisda (514-523), richiama i chierici sul dovere di compiere quotidianamente le vigilie nelle chiese, alle quali sono aggregati (*Liber Pont.* ed. Duchesne, t. I, pag. 269). Un frammento di decretale della stessa epoca, incorporato al decreto di Graziano, ritorna sullo stesso obbligo.

L'ufficio romano secondo il « Liber diurnus ». - In un libro chiamato *Liber diurnus,* raccolta di formule che servivano per alcune funzioni pontificali e compilato verso la fine del vii secolo (ma un buon numero di formule sono anteriori), si trova la prima descrizione dell'ufficio romano (1). I vescovi suburbicari, ricevendo la consacrazione dal papa, promettono di essergli fedeli e di obbligarvi i loro chierici, e i termini con cui essi si impegnano ci forniscono il più antico *ordo* romano da noi conosciuto.

1. - Tutti i giorni dell'anno, in qualunque stagione, la vigilia inizia al canto del gallo; essa è obbligatoria per tutti i chierici, a qualunque grado appartengano.

2. - Benchè il « *Liber diurnus* non faccia menzione dell'ufficio delle lodi, possiamo supporre, secondo quanto dice S. Benedetto intorno all'usanza della Chiesa romana, che l'ufficio delle lodi costituisca un tutt'uno con l'ufficio vigiliare.

3. - Quando le notti sono più brevi, da Pasqua al 24 settembre, il notturno ha solo tre lezioni, tre responsori, (salmi non alternati, ma recitati da uno solo col ritornello eseguiti dall'assemblea), tre antifone; quando le notti sono più lunghe, dalla fine di settembre fino a Pasqua, si leggono quattro lezioni; alla domenica, sempre nove lezioni.

4. - Da principio, le lezioni in numero di tre, di quattro o di nove, dovevano essere ricavate solo dalla Scrittura. Ma dopo papa Ormisda, questa regola venne un po' meno seguita, e al tempo di S. Gregorio Magno (590-604), si leggevano pure le omelie dei Padri; egli stesso raccomanda di sostituire il suo commento su Giobbe con quello sui salmi, perchè « più capace di inculcare i buoni costumi nei fedeli (*Epist.* XII, 24).

(1) Vedine il commento in Batiffol, *Hist. du Brev. romain,* pag. 58.

CAPITOLO SECONDO - INFLUENZA DEI MONACI ED IN PARTICOLARE DI SAN BENEDETTO

A Roma, malgrado la viva opposizione del clero secolare, (la storia di San Gerolamo ne potrebbe offrire molti esempi), i monaci avevano acquistato una grande influenza. Il primo monastero conosciuto, sorto ai tempi di papa Sisto III (432-440), svolgeva l'ufficio divino con una regolarità che non si poteva ottenere dal clero parrocchiale. S. Leone Magno (440-461) fonda il primo monastero basilicale in Roma, quello dei SS. Giovanni e Paolo sul Vaticano, col compito speciale di pregare e di cantare l'ufficio; un altro, di cui ci parla pure S. Gregorio Magno, era annesso a S. Giovanni in Laterano, ecc. Alcune di queste case di preghiera esistevano molto prima di San Benedetto (480-547?); tuttavia il patriarca dei monaci d'occidente è veramente « il creatore del breviario occidentale ».

§ 1. *Idee direttrici di San Benedetto.*

Nella sua regola, così raccomandabile per la discrezione « *discretione praecipuam* » (S. Gregorio nei Dialoghi, II, 36) scritta al più tardi nel 526, soprattutto nei capitoli VIII e XIX, S. Benedetto aveva solo di mira l'organizzazione dell'ufficio nel suo monastero; lungi da lui imporre ad alcuno la sua volontà, egli lasciava agli abati ampia facoltà di introdurre i cambiamenti ritenuti utili, ma l'ordinamento da lui stabilito era così saggio, così appropriato alla natura umana, che fu adottato da tutta la Chiesa ed è su per giù ancora quello del breviario romano attuale. Eccone i punti principali:

1. - Recitare almeno una volta alla settimana tutto il salterio, con le relative antifone, le preghiere o collette, e i cantici, come quelli di Mosè, di Zaccaria, di Isaia, ecc... Leggere una volta all'anno l'Antico e Nuovo Testamento coi commenti dei Padri.

2. - Nell'ufficio della notte, sempre dodici salmi. Erano esclusi il salmo terzo, *Domine, quid multiplicati,* che si recitava come preparazione dell'ufficio a motivo del versetto 6: « Io giaccio e m'addormento; - mi risveglio chè il Signore mi sostiene »; il salmo 94 « *Venite exultemus* », che serviva da invitatorio e che probabilmente aveva già un compito simile nella sinagoga; il salmo 50, « *Miserere mei, Deus* » e i cantici. Nell'ufficio del giorno, egualmente dodici salmi, tre per ogni ora minore.

3. - Benchè nulla potesse essere preposto all'Ufficio divino (*Nihil operi Dei praeponatur,* Regola, XLIII), esso doveva adattarsi alla necessità del lavoro; i salmi più brevi erano scelti per le ore del giorno; nell'ufficio della notte, le lunghe lezioni dei notturni erano soppresse durante l'estate, fatta eccezione alla domenica, quando, d'estate come d'inverno, tutti i salmi erano recitati con le lezioni.

4. - Poichè la discrezione è un po' la madre delle virtù, bisogna pure tener conto della debolezza umana: quindi nessun ufficio lungo alla sera all'ora dei vespri e di compieta...

5. - Ogni ora deve formare un insieme ben ordinato, composto di inni,

di salmi, di antifone, di versetti, di preghiere armoniosamente disposte; nessun ufficio sarà successivamente lungo per non nuocere alla regolarità della vita di monastero e per non stancare; i salmi troppo lunghi saranno divisi in una o più parti tramite il *Gloria Patri*; in questo S. Benedetto non fece che applicare ad altri salmi (per es. il 138, 143, 144) quello che l'antica liturgia romana aveva già fatto per il salmo 118 « *Beati immaculati* ». Al contrario il salmo 116 « *Laudate Dominum omnes gentes* » troppo breve, sarà unito al 115, *Credidi,* con un solo *Gloria Patri.* Così invece di essere un incomodo pesante, il *pensum servitutis,* il tributo quotidiano col quale il religioso testimonia la sua dipendenza da Dio, l'ufficio diventa, secondo l'espressione di Cassiodoro, una delle principali consolazioni dei monaci, *consolationis piae devotionis monachorum* (*In Ps.* 118; P.L.t.IXX, col. 895).

§ 2. *Analisi delle singole ore.*

L'ufficio della notte. - A mattutino, come prima di tutte le ore, si diceva il primo versetto del salmo 69, *Deus, in adiutorium meum intende, Domine, ad adiuvandum me festina,* che da principio veniva recitato tutto intero. Ma, prima del mattutino lo si faceva precedere dal versetto del salmo 50: *Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam*, ripetuto tre volte. L'ufficio della notte è preceduto dal salmo 3, *Domine, quid multiplicati sunt* recitato da tutti insieme per ringraziare Dio del sonno e del risveglio: *Ego decubi et obdormivi*: *exurrexi, quia Dominus sustentat* (v. 6). Il mattutino incomincia con l'invitatorio: *Venite exultemus Domino,* intercalato da antifone; segue l'inno, detto *ambrosiano.*

Nei giorni della settimana, si recitano dodici salmi, divisi in due notturni di sei salmi ciascuno. D'inverno, tra i due notturni s'inseriscono tre lezioni tratte dalla Scrittura con lunghi responsori; d'estate, soltanto una lettura dall'Antico Testamento con brevi responsori. Alla fine del secondo notturno, un capitolo, solite preghiere finali con l'*oremus.*

Alla domenica, il numero dei salmi non cambia, ma i due notturni saranno ciascuno seguiti da quattro lezioni con l'aggiunta di un terzo notturno, formato da tre cantici e da altre quattro lezioni; il tutto seguito dal *Te Deum,* dalla lettura del Vangelo fatta dall'abate, dall'inno *Te decet laus* e dalla orazione o benedizione.

Le lezioni del primo notturno sono ordinariamente ricavate dall'Antico Testamento; quelle del secondo dai commenti dei Padri; quelle del terzo dal Nuovo Testamento, Atti degli Apostoli, Lettere, Apocalisse. Quando l'abate legge il Vangelo tutti stanno in piedi « *cum honore et tremore* », e rispondono *Amen* in segno di adesione.

I salmi sono cantati con antifone o con l'*Alleluja* (l'Alleluja è soppresso in Quaresima). I salmi recitati durante le sette notti della settimana sono compresi tra il 20° e il 118°, ad eccezione di alcuni che sono recitati a lodi o a compieta.

Le lodi hanno sempre un salmo detto *directaneus,* recitato da tutti insieme (*tractim*), il *Deus misereatur nostri;* segue il *Miserere mei, Deus,* poi due salmi che variano secondo il giorno della settimana, uno dei sette cantici dell'Antico Testamento, che la Chiesa romana ha distribuito in ciascun giorno

della settimana; infine i tre ultimi salmi, ai quali S. Benedetto dà collettivamente il nome di *Laudes* (lodi) e che hanno poi trasmesso il loro nome a tutta questa ora (S. Benedetto infatti chiama quest'ora *matutini,* mentre il nostro attuale mattutino era da lui chiamato *vigiliae nocturnae*). Alla domenica, il capitolo è ricavato dall'Apocalisse; durante la settimana, dalle lettere di S. Paolo; seguono il responsorio breve, l'inno, il versetto, il *Benedictus,* la litania o *Kyrie eleison* e il *Pater,* recitato ad alta voce dall'Abate.

Le ore minori. - Le quattro ore minori hanno una struttura più semplice: *Deus, in adiutorium meum intende,* Inno, tre salmi, o tre ottonari del salmo *Beati immaculati,* capitolo, versetto con responsorio, Kyrie eleison e le preghiere finali.

Le preghiere *Domine, Deus omnipotens, Sancta Maria* e la preghiera per la preparazione al lavoro non esistono ancora all'ora di prima; essa non era più lunga delle altre.

Il salmo *Beati immaculati* serve per le quattro ore minori della domenica ed a terza, sesta, nona del lunedì; negli altri giorni, queste ore hanno tre brevi salmi graduali, dal 119 al 127; dal lunedì al sabato. Prima ha tre salmi di seguito dal 1° al 19 (eccetto il 3, il 4 e il 5, che sono già impiegati altrove). I salmi 9 e 17 di notevole lunghezza sono divisi in due dal *Gloria Patri.*

I vespri e il loro parallelismo con le lodi. - Questo ordinamento delle piccole ore, come pure del mattutino e di compieta, è opera originale di San Benedetto; quella delle lodi e dei vespri esisteva già nella Chiesa romana; ma S. Benedetto ridusse il numero dei salmi da dodici a quattro; il salmo 140 *Domine, clamavi,* è aggiunto come *directaneus* a causa del versetto *Dirigatur oratio,* possa la mia preghiera salire come l'incenso alla tua presenza: questo versetto verrà collocato prima dell'antifona del *Magnificat* nei secondi vespri della domenica, ed il salmo, recitato dapprima tutto intero e da tutti senza essere alternato, finirà per essere considerato come un quinto salmo.

S. Benedetto aggiunge il *Magnificat* ai vespri, ed il *Benedictus* alle lodi: questi cantici passeranno dal breviario benedettino a quello romano. L'ufficio si conclude con le solite preghiere: *Kyrie eleison,* il *Pater* recitato a motivo della domanda « rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo » per impedire o per sedare le piccole o grandi contese che potrebbero sorgere tra i vari membri della famiglia monastica.

La compieta. - S. Benedetto voleva che la cena fosse fatta alla luce del sole: non bisogna cenare tardi, diceva, *quia non expedit corporibus neque animabus propter illusiones nocturnas.* L'ora dei vespri, che precedevano il pasto, venne così anticipata ed allora era necessario, soprattutto d'inverno, riprendere il lavoro dopo la cena. I vespri cessavano quindi di essere una preghiera per la notte e diventavano un sacrificio di lode, un ringraziamento per i benefici della giornata.

Ora i monaci dovevano terminare la loro giornata con la preghiera; essi non potevano mettersi a letto senza aver cantato le lodi di Dio. Diventa quindi necessario un nuovo ufficio, quello di compieta, che con S. Benedetto finisce per diventare un'ora del tutto distinta.

Terminato il lavoro della sera, i monaci si portano nella sala del capitolo od in un'altra sala per la *lectio claustri,* lettura edificante della vita dei Padri,

le *Collationes* di Cassiano, ecc... Il lettore finiva col *Tu autem, Domine;* l'abate aggiungeva « *Adiutorium nostrum in nomine Domini* »; infine in chiesa o nell'oratorio, la compieta concludeva la giornata.

Più tardi invalse l'uso di servire un po' di vino durante la lettura in certi giorni di festa; il che veniva chiamato *carità*: donde avrà origine la colazione permessa nei giorni di digiuno. Dopo la colazione, il sacrestano suonava la compieta, il priore diceva il *Pater,* poi il *Confiteor* con i monaci e l'ebdomadario dava inizio all'ora di preghiera. Questi diversi elementi si sono fusi nella nostra compieta attuale.

I tre salmi, quelli che fan parte dell'attuale compieta domenicale, erano recitati senza antifona: il salmo 90, *Qui habitat,* già segnalato da S. Basilio, il salmo 4, *Cum invocarem,* il 133 *Ecce nunc benedicite,* molto adatti per ottenere la protezione di Dio durante la notte. La Compieta terminava con l'inno, col capitolo, le preghiere finali e la benedizione.

L'ufficio festivo. - Per i giorni di festa del Signore, che S. Benedetto chiama *solemnitates,* per le feste dei martiri e dei santi « *sanctorum festivitatibus, natalitiis,* a mattutino si segue quasi lo stesso ordinamento usato per le domeniche: tre notturni comprendenti dodici salmi e tre cantici; ma i salmi, le antifone, le lezioni ed i responsori saranno caratterizzati dal mistero del giorno o dal *proprio* del santo. Esisteva quindi già allora un primo abbozzo di ciò che noi chiamiamo *proprium de tempore et de sanctis,* od anche un *ordo romanus,* lezionario ed antifonario, che conteneva i testi da recitare.

Giudizio complessivo. - Come non essere colpiti dalla somiglianza di questo ufficio con quello che ancora oggi viene recitato dal clero? Non si sa bene ciò che si debba più ammirare, se il genio che ha saputo creare un'opera così armoniosa, o la discrezione con la quale essa si è imposta alla Chiesa intera. Senza dubbio, S. Benedetto non ha tutto inventato; egli ricordava certo gli usi della chiesa, nella quale aveva trascorso la sua giovinezza, e certamente pensa a lei, quando scrive « *secundum consuetudinem* » e quando sceglie i salmi delle lodi per le ferie.

Nello stesso capitolo XIII, egli parla della Chiesa romana — *sicuti psallit ecclesia romana* — della quale conserva gli usi. Subiaco e Montecassino erano situati nella provincia romana; quando lo scopo del suo istituto non l'obbligava a fare dei cambiamenti, egli conservava gli usi di cui era stato testimone; così egli mutua dalla Chiesa romana il « *Venite exultemus* » per farne l'invitatorio del mattutino, ecc... Come S. Ambrogio a Milano, egli fa cantare degli inni, che la Chiesa romana accetterà solo più tardi.

Si può quindi asserire che la Chiesa di Roma, facendo suo o quasi l'ordinamento dell'ufficio di S. Benedetto, ritrovava qualcosa di suo, ma lo riprendeva fatto più bello e più perfetto.

Più tardi, S. Colombano (540-615) non avrà la stessa discrezione nel distribuire la preghiera dei suoi monaci: « Nell'ufficio notturno si canterà, nelle brevi notti dell'estate, dodici salmi e, quando le notti diventano più lunghe, il numero verrà aumentato; al sabato ed alla domenica erano almeno 18, ma per lo più trentasei. D'inverno, nei giorni feriali, trentasei per le vigilie, ma nelle grandi vigilie del sabato e della domenica, sessantacinque ». (*Regola di S. Colombano,* VII; P. L. t. LXXX, col. 212).

Non parla delle lodi, forse perchè erano quelle stesse che si celebravano altrove; per ciascuna ora del giorno, egli fissa tre salmi come S. Benedetto; ma i vespri ne hanno dodici; l'ufficio si chiude con preghiere per la pace, per la remissione dei peccati, per tutti i bisogni della cristianità. La lunghezza abituale di questo ufficio, la sproporzione secondo le differenti stagioni dell'anno ne rendeva la recita assai pesante. Questo fatto, unito alla rigidità della regola che il rude Irlandese imporrà ai suoi monaci, farà sì che, dopo meno di un secolo, quasi tutti i monasteri Colombiani adotteranno la regola benedettina, e nessuno o quasi dei loro usi sarà accolto nell'ufficio romano.

CAPITOLO TERZO - FUSIONE DELL'UFFICIO BENEDETTINO E DELL'UFFICIO ROMANO

Cassiodoro, vecchio ministro in Italia sotto quattro re, fondò verso la metà del VI secolo il celebre monastero di *Vivarium* non molto lontano da Monte Cassino.

Nella sua «*Expositio in Psalterium*» (P.L. t. 70, 9-1056), scritta nel 545, data che non è molto lontana dalla morte di S. Benedetto, egli fa già l'elogio dell'ufficio benedettino di cui aveva introdotto la recita nel suo monastero. Egli ricorda le vigilie, le lodi (che S. Benedetto chiamava *matutini*), prima, terza, sesta, dopo la quale si celebra la messa, nona, vespri alla fine della giornata, compieta all'inizio della notte. L'influenza di S. Benedetto non tardò quindi ad espandersi fuori dei monasteri da lui fondati.

Dalla metà del VI secolo sino all'epoca di Carlo Magno, quando raggiungerà il suo apogeo, l'ufficio romano prenderà molto dai monaci di S. Benedetto e donerà pure ad essi qualcosa. Per due secoli, i due uffici si compenetrano a vicenda, apportando un ulteriore perfezionamento all'*Opus Dei*.

§ 1. *A Roma.*

L'opera di S. Gregorio. - Forse fin dal 560 o dal 570, i monaci benedettini ebbero un monastero presso S. Giovanni in Laterano; ma è soprattutto dopo la distruzione di Monte Cassino che essi si stabilirono a Roma.

I religiosi che qui si rifugiarono ricevettero dal papa Pelagio II (570-590) una casa vicino al suo palazzo del Laterano; essi vi costruirono accanto alla basilica uno o più monasteri; nel secondo libro dei suoi *Dialoghi*, S. Gregorio ricorda con un elogio l'abate Valentiniano. Egli stesso, primo monaco elevato al supremo pontificato, aveva speso il suo patrimonio per fondare sei monasteri in Sicilia ed uno a Roma sulla sommità del «*clivus Scauri*» nel suo stesso palazzo.

Qualunque sia la parte che esattamente gli spetta nella costituzione della «*schola cantorum*» che Giovanni Diacono due secoli dopo gli attribuisce, e nel sacramentario e antifonario che ci sono pervenuti sotto il suo nome, si può affermare con Dom Baeumer quanto segue: «E' stato S. Gregorio che raccolse le preghiere e gli usi liturgici dei suoi predecessori e che li ordinò in

modo sistematico; è lui quindi che diede alla liturgia la sua forma attuale. Il canto liturgico prese da lui il nome di *gregoriano,* perchè raggiunse ad opera sua la più alta perfezione. Le ore canoniche ed il formulario attuale della messa ricevettero da lui delle regole precise ».

Un « *Ordo divini officii* », portato senza dubbio dai monaci di Monte Cassino, esisteva certamente a Roma nella seconda metà del VI secolo, e già a quest'epoca, non c'erano due *Libri antiphonales* e *Libri responsales* differenti, l'uno benedettino e l'altro romano, ma un solo responsoriale e un solo antifonale che è insieme romano e benedettino. Il testo dell'ufficio benedettino è in realtà lo stesso dell'ufficio romano. La divergenza fra i due libri si riduce a pochissimi tratti o è addirittura trascurabile. Questi libri hanno ricevuto da S. Gregorio o da uno dė suoi contemporanei che agiva in suo nome, una forma che in seguito non ha subìto alcun cambiamento essenziale.

Egli aveva affidato ai suoi monaci la missione di convertire i pagani; ma li incaricò pure di servire le basiliche. E poichè essi compivano non soltanto con fedeltà, ma con fervore l'*Opus Dei*, furono chiamati da molte altre chiese di Roma.

Dopo S. Gregorio. - Nei secoli VII, VIII e IX, esistevano intorno alle principali basiliche romane due o tre monasteri benedettini e forse anche di più, in cui l'abate, nominato direttamente dal Papa, era addetto al servizio della corte Pontificia, doveva vigilare intorno alla formazione del clero e ricevere i pellegrini. Nella vita del papa Leone III (795-816), il « *Liber Pontificalis* » riporta una lista di monasteri romani alla fine dell'VIII secolo, dove ne son riportati non meno di quarantanove, di cui diciannove annessi alle basiliche. La basilica Vaticana ne ha quattro, il Laterano tre, S. Paolo fuori le mura due, Santa Maria Maggiore tre, « che a lungo andare, sono divenuti i cosiddetti capitoli, dapprima regolari, poi secolari, ma che in ultima analisi rappresentano il *principium et fons* di tutto lo sviluppo latino dell'ufficio ecclesiastico e monastico » (DUCHESNE, *Origines du culte chrétien,* p. 452).

§ 2. *Espansione fuori di Roma.*

L'influenza della basilica vaticana. - Questa evoluzione liturgica, compiuta nell'interno delle basiliche romane tra la fine del secolo VII e la metà dell'VIII, è dovuta all'influenza preponderante della basilica vaticana, la cui tradizione, che aveva in Roma un'eccezionale autorità, diviene regola della liturgia. Il suo abate era nello stesso tempo l'arcicantore di S. Pietro, e i suoi rettori erano i maestri di liturgia della Chiesa romana.

Ora S. Pietro era per eccellenza il santuario della cattolicità latina, e la tomba del primo Papa era la pietra angolare della Chiesa d'occidente; ogni giorno affluivano pellegrini non soltanto dalle vallate della Loira e del Reno, ma dalle estremità della Gran Bretagna e della Germania. Un irresistibile movimento di devozione e di ammirazione portava i monaci d'oltralpe a non considerare più ufficio romano se non quello che si celebrava in San Pietro ed a modellare su di esso la distribuzione dei salmi, delle lezioni e i testi delle antifone.

Tutto ciò che veniva da Roma era ricercato con avidità. Fin dal 668, S. Wilfrido, affascinato dai canti dei discepoli di S. Agostino di Canterbury, inviati in Inghilterra da S. Gregorio, ottiene dal monastero due cantori, Aedde ed Aenan.

Nella stessa epoca, il maestro del Ven. Beda, Benedetto Biscop, abate di Wearmouth (628-690 circa), compie cinque volte il pellegrinaggio a Roma, vi acquista i libri per i suoi monasteri, dà il nome di S. Pietro alla sua abbazia, e, nel quarto viaggio, ottiene da papa Agatone (678-681) l'autorizzazione di condurre con sè « il venerabile Giovanni, Arcicantore della chiesa dell'apostolo Pietro », per formare i monaci anglosassoni; prima di ritornare a Roma, Giovanni lascia un *ordo* per tutte le feste dell'anno. Settant'anni dopo il concilio di Cloveshoë (747) sancisce che nelle grandi feste dell'anno il canto venga eseguito alla maniera romana.

La liturgia romana in Francia sotto Pipino. - Nell'impero franco, la introduzione della salmodia e della liturgia romana, è dovuta in gran parte ai missionari inglesi, che attraversarono questo paese per portarsi in Inghilterra e vi fecero conoscere gli usi romani, lasciando pure dei libri liturgici, trascritti in seguito nei monasteri e nei vescovadi.

I monaci di S. Colombano, quelli di S. Bonifacio di Magonza aiutano molto i Papi in quest'opera di penetrazione e preparano la strada ad una totale adozione della liturgia romana. Così S. Crodegango, vescovo di Metz († 766) ritornato da Roma, dove si era recato per negoziare l'alleanza di Pipino suo zio con il papa Stefano II (752-757), introduce la liturgia romana nella sua diocesi.

Nel 753 viene in Francia lo stesso Pontefice per consacrare il re Pipino ed i suoi figli; durante il soggiorno di più mesi a S. Dionigi o altrove, egli non ha difficoltà a far constatare la superiorità delle usanze romane su quelle gallicane; Pipino decreta allora l'abolizione della liturgia gallicana ed impone la liturgia romana.

Alcune chiese l'adottano subito; Remedio, vescovo di Rouen e fratello di Pipino, ottiene da papa Paolo I (757-767) l'autorizzazione di condurre da Roma il *secundus* della *schola cantorum,* cioè il coadiutore del capo-cantori. Quando questo cantore, di nome Simeone, venne richiamato a Roma, Remedio scelse alcuni monaci e chiese a Pipino di inviarli a Roma con una raccomandazione urgente. Il Papa li affidò alla direzione di Simeone sino a che fossero completamente istruiti.

L'azione di Carlo Magno. - Molti sono gli esempi di questa alleanza tra la chiesa franca e la chiesa romana sul terreno dell'ufficio e del canto. Carlo Magno convinto della convenienza di questa unità, impiegò molto zelo per realizzarla; fece copiare con la massima diligenza il sacramentario inviato dal papa, inviò a Roma alcuni cantori per dare ad essi una formazione più completa, ne fece venire altri, delegò i « *missi dominici* » nei vescovadi e nei monasteri per assicurarsi dell'esecuzione dei suoi ordini. Verso il 787, egli può affermare che, grazie all'interessamento ed allo zelo di suo padre Pipino, il canto romano e, per conseguenza, l'ufficio è ormai stabilito in tutte le chiese della Gallia; allo scopo di condurre a termine quest'opera egli fa scrivere nei « *libri carolingi* », in data 790: « Abbiamo ordinato che tutte le chiese, le

quali fino ad oggi hanno rifiutato di seguire la tradizione della Sede Apostolica riguardo al canto, debbano adottare al più presto l'usanza romana ». Vi ritorna su nei *Capitolari* per obbligare i sacerdoti ad adottare l'ufficio, conforme a quello della chiesa di Roma.

Egli è grandemente aiutato nella sua riforma da insigni liturgisti del suo tempo: Alcuino, Amalario di Metz, Agobardo di Lione, l'avversario di Amalario, il quale ne occupò la cattedra episcopale quando Agobardo cadde in disgrazia di Luigi il Bonario, ecc...

Senza dubbio, i libri composti da questi scrittori sotto l'influenza di Carlo Magno, non hanno conservato il carattere romano puro. Il grande imperatore aveva una personalità troppo marcata per adottare un ufficio integralmente: convinto che le letture dell'ufficio fossero piene di errori grammaticali e mal scelte, egli pregò Paolo Diacono di comporre una raccolta, di cui inviò copie ai vescovi con l'ordine di leggerle nelle loro chiese. Aveva affidato ad Alcuino un vasto piano di riforme, iniziate col *Comes* o *Liber comitis,* nome dato al lezionario. Questi conservò alcune letture (242 su 307); ma ne aggiunse molte nuove. Risultato di questi cambiamenti fu un ufficio composito, formato da elementi romani molto importanti con numerose aggiunte gallicane. Questo ufficio ebbe fortuna; uscito dalla cappella imperiale passò nelle chiese dell'impero e finì per usurpare lo stesso ufficio romano, il quale dopo aver dato molto, ne dovette subire l'influenza; i papi che si erano mostrati molto esigenti nelle provincie poste sotto la loro diretta autorità, furono più tolleranti e lasciarono anche una certa libertà nelle varie regioni dell'impero franco.

PARTE QUARTA - L'UFFICIO ROMANO DOPO CARLO MAGNO

Bisogna studiare questo ufficio, giunto ormai al suo apice di maturità e di unità, verso la prima parte del IX secolo. I cambiamenti che si produrranno in seguito (almeno nel Proprio del Tempo, poichè il culto dei santi va considerato a parte) non saranno altro che sovrastrutture e libertà, che S. Pio V ed i suoi successori cercheranno di sopprimere.

Per descrivere questo ufficio con precisione e per notare il momento esatto in cui si apportano delle variazioni, tra la fine del VI e l'inizio del IX secolo, bisognerebbe avere in mano degli Antifonari e dei *Responsalia* integralmente romani, come quelli di cui parla il concilio di Cloveshoë, tenutosi nel 747, o quelli che S. Crodegango portò da Roma a Metz nel 754, oppure quelli che Pipino ricevette dal papa Paolo I verso il 760, o ancora quello che l'Abbazia di Corbia, presso Amiens, possedeva *firmato* dal papa Adriano nel 783; ma tutti questi libri sono disgraziatamente scomparsi e attualmente non possediamo alcun documento, che contenga la liturgia romana pura.

CAPITOLO PRIMO - I DOCUMENTI

Amalario, il più grande liturgista di quest'epoca, era andato una prima volta a Roma, si crede, durante il pontificato di Leone III (795-816); vi

ritornò sotto Gregorio IV nell'831, ed attese allo studio dei riti liturgici di questa chiesa.

Egli da principio nota le numerose differenze esistenti tra l'uso romano di questo tempo e quello descritto nei libri liturgici di altra data. Non avendo potuto ottenere dal papa Gregorio IV, che ne era rimasto privo, un esemplare del canto praticato a Roma, egli consultò al suo ritorno in Francia l'antifonario, dato all'abbazia di Corbia. Il manoscritto era composto di quattro volumi, tre per l'ufficio notturno, ed uno per l'ufficio diurno.

Sulla testata, un'iscrizione attribuiva questa codificazione al papa Adriano. Amalario la trova diversa da quella di cui si serviva la sua chiesa di Metz (non soltanto per la disposizione, ma anche per le formule e il gran numero di responsori e di antifone che quivi si cantavano); egli preferisce l'esemplare di Metz essendo molto meglio ordinato e, nell'imbarazzo della scelta, fissa un esemplare romano proprio della chiesa di Metz, che da lungo tempo costituiva l'edizione tipo del canto ecclesiastico. E' appunto questa edizione quasi critica che egli commenta nel suo libro *De ordine antiphonarii,* pubblicato tra l'827 e l'883. Quivi troviamo delle preziose indicazioni per ricostruire l'ufficio autenticamente romano.

A questo documento di prim'ordine, bisogna aggiungerne altri: un *antifonario* in uso nella basilica di S. Pietro, ma risalente solo al secolo XII, che può servire come paragone; e i più antichi *Ordines romani* contenenti la liturgià romana genuina, come l'*Ordo* di S. Amando, scritto verso l'anno 800, l'*Ordo* di Ensiedeln del secolo XI, l'*Ordo I* di Mabillon nelle sue parti originali e un altro *Ordo* che Mons. Batiffol chiama anonimo, detto di Gerberto e risalente al IX secolo.

CAPITOLO SECONDO - DESCRIZIONE DELL'UFFICIO

S. Benedetto d'Aniano († 821), il grande riformatore dei monasteri sotto Carlo Magno e Luigi il Bonario, faceva recitare a voce bassa ed in ginocchio davanti all'altare, il *Pater* prima di tutte le ore, ed il *Credo* avanti il mattutino e l'ora di prima, come pure dopo compieta; l'uso s'è esteso e divenne generale dopo l'XI secolo. S. Benedetto faceva dire il *Pater,* a voce alta, dal Superiore del coro nell'ufficio del mattino e della sera; silenziosamente, salvo l'ultima parte, dopo tutte le Ore (Reg. c. 13). Si è aggiunta più tardi, cioè dopo il secolo XV, l'*Ave Maria,* che allora non esisteva ancora se non nella prima parte. Soltanto con la riforma di S. Pio V (1568) la recita del *Pater, Ave, Credo* divenne obbligatoria avanti Mattutino e Prima, e quella del *Pater, Ave* a tutte le Ore diurne, salvo Compieta. Essendo però preghiere private, venivano recitate in silenzio Il Decreto sulla semplificazione delle rubriche (23 marzo 1955) abolì queste preghiere prima e dopo l'ufficio e le singole Ore.

§ 1. *Il Mattutino.*

Preghiere d'inizio ed invitatorio. - L'ufficio si apre col *Domine, labia mea aperies,* seguito immediatamente dal *Gloria Patri*; il salmo « *Domine, quid multiplicati sunt* », che S. Benedetto indica subito dopo per l'inizio del

mattutino, non compare più nell'ufficio romano. Amalario non parla qui del *Deus, in adiutorium,* indicato nelle altre ore e che senza dubbio da principio veniva cantato tutto intiero, come si può arguire dalla regola di S. Crodegango: « Si dice il versetto *Domine* ecc... poi il salmo *Deus, in adiutorium* tutto intiero con il *Gloria* » (Regola, 14).

Dopo il *Gloria,* il salmo *Venite exultemus* con ciò che S. Benedetto chiama *antefana,* che non è l'antifona propriamente detta come noi la intendiamo, ma un resto dell'antico modo di cantare i salmi detti *responsoriali,* quando ogni versetto era seguito da un ritornello; abbiamo ancora conservata questa forma responsoriale nella *feria secunda,* dove il *venite exultemus Domino* è ripreso completamente o in parte dopo ogni versetto, e nella *feria tertia,* dove si ripete *Jubilemus Deo salutari nostro.*

L'inno. - S. Benedetto pone qui l'inno, che egli chiama *ambrosiano,* termine che può significare tanto composto da S. Ambrogio quanto da un autore che imitò S. Ambrogio, oppure semplicemente cantato come aveva stabilito il vescovo di Milano nella sua chiesa. Questa novità introdotta da Ambrogio in Occidente, sembra che si sia estesa assai presto nelle chiese d'Italia ed anche a Roma, se si vuol credere al discorso sinodale del papa S. Celestino I († 432) ed alla lettera del vescovo Fausto di Rietz († verso il 480), il quale, indirizzandosi al diacono Greco, afferma che l'inno di S. Ambrogio « *Veni, Redemptor omnium* » risuonò in tutte le province d'Italia e della Gallia (P.L.t.LVIII, col. 854). Ma questi inni, già parte integrante dell'ufficio nei monasteri di San Cesario, di S. Benedetto e di Cassiodoro, non furono cantati a Roma se non in principio di Terza ed alla fine di Compieta: un antifonario di S. Pietro del VII secolo precisa ancora che il « *Nunc sancte nobis Spiritus* » non si canta in coro, ma soltanto in *aliis oratoriis.*

Altrove gli inni sembrano ammessi nella stessa maniera che gli altri canti; il secondo concilio di Tours (567, can. 23), così si esprime: « Benchè nel nostro canone (*ordo officii*) noi abbiamo alcuni inni di S. Ambrogio, tuttavia continueremo a recitarne anche altri, che sono per la loro forma degni di essere cantati, sebbene non se ne conosca l'autore ».

Anche l'antifonario di Bangor, che rappresenta l'*Ordo* dei monaci irlandesi del VI e del VII secolo, quindi dell'epoca di S. Colombano, ammetteva gli inni specialmente nell'ufficio notturno delle domeniche e nelle feste dei santi. Il IV concilio di Toledo (633, can. 13), prescrive di cantare gli inni composti da S. Ilario e da S. Ambrogio, e minaccia anche la scomunica contro chi li rifiutasse. La liturgia di Spagna ci interessa meno, perchè è sempre stata una liturgia di carattere locale, quasi senza contatto con le altre.

Come in tutto il resto, la Chiesa romana usò anche qui una grande prudenza. Amalario, nella sua analisi dell'Ufficio romano, parla come se gli inni non esistessero ancora all'inizio del IX secolo; ma alcuni anni dopo, verso l'850, si può leggere nel supplemento di Amalario: « Secondo il costume dei monaci noi abbiamo l'abitudine di imitarli cantando alcuni inni ambrosiani » (1). Così pure Walfrido Strabone sembra indicare che anche a Roma si

(1) *De eccl. off.* IV, XLVIII; Mabillon, *Vetera analecta,* Parigi, 1793, pag. 99. Non importa se l'autore di questo frammento sia Amalario o un altro scrittore: esso è certamente della prima metà del sec. IX - Cfr. Bäumer, *Storia del Breviario,* t. I, p. 368.

cantavano degli inni, ma essi erano raccolti in libri speciali e non venivano cantati come parte necessaria dell'ufficio. Rabano Mauro afferma che l'uso di cantare inni era divenuto generale nella seconda metà del IX secolo. Ma per le grandi basiliche romane bisogna giungere fino al secolo XII per avere documenti che testimoniano la presenza degli inni nell'ufficio romano (1).

I salmi. - Contrariamente agli inni, che si sono introdotti a poco a poco, i salmi sono sempre stati la parte principale dell'ufficio, e coloro che erano tenuti a recitarli dovevano conoscerli a memoria.

Ci si chiede come mai la Chiesa cattolica abbia potuto adottare come suo libro ufficiale il libro dei Salmi dell'Antico Testamento. Non è una domanda oziosa, ma è quanto mai importante.

(1) *Gli Autori degli inni.*

Non è facile stabilire l'epoca in cui furono composti molti inni passati nel nostro Breviario, tanto meno ritrovarne l'autore. La critica recente è unanime nel riconoscere come autenticamente *ambrosiani* i seguenti quattro inni, già ricordati da S. Agostino: *Aeterne rerum conditor* - *Deus, creator omnium* - *Jam surgit hora tertia* (ora soppresso) - *Splendor paternae gloriae.*

Ma la fama di innografo data a S. Ambrogio, esige certamente che questo elenco venga un po' ampliato. Molti critici infatti attribuiscono a S. Ambrogio ancora altri inni, tra cui:

Aeterna Christi munera - *Intende qui regis Israel* - *Illuminans altissimus* - *Somno refectis artubus* - *Consors paterni luminis* - *O lux beata Trinitas.*

Altro innografo, degno di nota per le sue belle composizioni, alcune passate nella nostra liturgia è *Aurelio Prudenzio* (348-405 circa, spagnolo). Egli compose i suoi inni più come espressione della sua pietà personale, che con intento liturgico. Tuttavia molti di essi entrarono nella liturgia mozarabica; sette passarono nel nostro Breviario:

Ales diei nuntius (Lodi del martedì) — *Nox et tenebra et nubila* (Lodi del mercoledì) — *Lux ecce surgit aurea* (Lodi del giovedì) — *Salvete flores martyrum* (SS. Innocenti) — *Audit tyrannus anxius* (Idem) — *O sola magnarum urbium* (Epifania) — *Quicumque Christum quaeritis* (Trasfigurazione di N. S.).

Di *S. Ilario* di Poitiers († 366-368), autore di un *Liber hymnorum* andato perduto, è rimasto nella nostra liturgia un solo inno *Beata nobis gaudia* (lodi di Pentecoste), che la critica gli attribuisce con certezza.

Anche del poeta *Celio Sedulio* († 450) il nostro ufficio riporta un inno per la festa di Natale e dell'Epifania: *A solis ortus cardine.* Di *Venanzio Fortunato* (430-560 circa), vescovo di Poitiers, il nostro Breviario possiede due inni assai pregevoli per forza di pensiero e delicatezza di sentimento: *Vexilla regis prodeunt* e *Pange, lingua, gloriosi* - *Lauream certaminis.*

Non si conosce con certezza quale sia stata l'opera di *S. Gregorio Magno* († 606) circa l'innografia liturgica. Una tradizione degna di fede e risalente al secolo IX, attribuisce a lui gli Inni dei Vespri di tutta la settimana: essi sono parti di un unico inno che celebra le opere dei sei giorni della creazione e si inizia col verso « *Lucis creator omnium* », che è appunto l'inizio dell'inno del Vespro domenicale.

Altri autori di inni liturgici sono: Paolo Diacono († 799), autore dell'inno di S. Giovanni Battista, *Ut queant laxis*; Paolino di Aquileia († 802), al quale dobbiamo gli inni di S. Pietro e di S. Paolo: *Decora lux aeternitatis auream; Egregie Doctor Paule*; Rabano Mauro († 856), abate di Fulda e poi Arcivescovo di Magonza, autore del *Veni, creator Spiritus* per la festa di Pentecoste, dell'inno dei martiri: *Sanctorum meritis inclita gaudia*, e dei due inni di S. Michele: *Christi sanctorum decus Angelorum*; e *Tibi, Christe, splendor.*

Gli inni, che entrarono nel Breviario dopo la riforma di S. Pio V (1568), sono generalmente di scarso valore letterario e liturgico. Ricordiamo alcuni autori: S. Roberto Bellarmino († 1621), il quale compose gli inni *Aeterne rector siderum, Custodes hominum* per la festa degli Angeli custodi, e *Pater superni numinis* per S. Maria Maddalena; il Card. Silvio Antoniano, che compose l'inno delle Sante Donne, *Fortem virili pectore*; Urbano VIII († 1644), il quale promosse la nota riforma degli inni antichi per renderli più accetti al gusto umanistico del suo tempo e compose pure gli inni di S. Teresa, S. Elisabetta di Portogallo, S. Martina; Giovanni Escallar († 1700) carmelitano, autore degli inni per la festa di S. Giuseppe: *Te Joseph celebrent, Coelitum Joseph, Iste quem laeti*; Leone XIII († 1903), al quale si debbono gli inni dei SS. Cirillo e Metodio e quelli della festa della S. Famiglia, e infine P. V. Genovesi S. J., innografo della S. Congregazione dei Riti, al quale si deve, fra altri, l'inno di Mattutino della nuova festa di Maria Regina: *Rerum supremo in vertice.*

Per rispondere ad essa autori recenti si rifanno all'epoca storica in cui il Salterio cessò di essere uno dei tanti libri ispirati dell'Antico Testamento, che si leggeva nelle adunanze liturgiche, per diventare il libro dei canti liturgici. Tale epoca viene identificata nel II e III secolo, epoca precostantiniana, detta anche l'epoca della Chiesa dei martiri. In questo periodo, la Chiesa, ripudiando gli inni in cui erano penetrati gli errori gnostici, si rivolge nuovamente alla Bibbia imponendo di attingere esclusivamente dai Salmi le espressioni per la preghiera cantata.

A spingere la Chiesa verso questa radicale soluzione di certo non giocò solo l'elemento polemico, ma ebbe grande peso la considerazione che in tutte le pagine del Salterio si riflette ed è presente in qualche modo il mistero di Cristo: *Adumbrata est imago Christi Redemptoris in omnibus psalmis* (Pio X nella Bolla *Divino afflatu*). E S. Agostino diceva di sentire nelle parole dei salmi *Christi vocem, vel psallentem, vel gementem, vel laetantem in spe, vel suspirantem in re*. E altrove: *Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis* (1).

Anche l'Enc. *Mediator Dei* riassume in una magnifica pagina il contenuto del Salterio, mettendone in evidenza il valore «cristiano»: «I salmi richiamano le verità di Dio rivelate al popolo eletto, talvolta terribili, talvolta soffuse da soavissima dolcezza; ripetono e accendono la speranza del Liberatore, pongono in meravigliosa luce la profetizzata gloria di Gesù Cristo e la somma ed eterna sua potenza, la sua venuta e il suo annientamento in questo terreno esilio, la sua regia dignità e sacerdotale potestà, le sue benefiche fatiche e il suo sangue versato per la nostra redenzione. Esprimono egualmente la gioia delle nostre anime, la tristezza, la speranza, il timore, il ricambio d'amore e l'abbandono in Dio, come la mistica ascesa verso i divini tabernacoli» (AAS. 39 [1947], 575).

A Roma e nelle chiese d'Italia si leggeva il *salterio detto romano*, prima correzione della versione cosidetta *Itala*, attribuita a S. Gerolamo e usata ancor oggi nella basilica di S. Pietro in Roma; essa è rimasta pure nell'invitatorio, nelle antifone e nei responsori; e, per la messa, nell'introito, nel graduale e nel communio. Ma avendo S. Gregorio di Tours fatto recitare nel monastero di S. Martino una seconda correzione, fatta da S. Gerolamo nel 386, per la quale egli aveva consultato le *Esaplè* di Origene, questo *salterio* chiamato *gallicano*, fu tosto adottato in Francia; Walfrido Strabone constata l'uso di questo salterio nelle chiese della Germania; poi di qui passa in Gran Bretagna e, grazie senza dubbio alla influenza franca, s'introduce pure in Italia, ove il salterio romano è confinato nella sola città di Roma da Sisto IV († 1484), e infine da S. Pio V nella sola basilica di S. Pietro.

Il mattutino si compone di 12 salmi recitati senza antifone col solo *Gloria Patri* ogni quattro salmi; nel secolo XIV, Raoul di Tongres ne enumera 18 per la domenica, e così fu fino alla riforma di S. Pio X. La regola di S. Crodegango († 776) prevedeva ancora quaranta o cinquanta salmi alla domenica nelle notti d'inverno.

Amalario ci fa sapere che a Roma, se il sole spuntava prima che finisse il canto dei salmi, non si sospendeva la recita, ma si cominciavano le Lodi. Queste fluttuazioni disparvero dopo la metà del IX secolo.

(1) Sulla interpretazione cristiana dei salmi cfr. B. Fischer, *Le Christ dans les psaumes*, in *Maison Dieu* n. 27, pag. 81 e segg.

Il salterio era recitato tutto intiero ogni settimana. Esso veniva diviso in due parti, colla prima, dal salmo 1° al salmo 108, si provvide all'ufficio notturno; con la seconda, dal salmo 109 al 150 all'ufficio diurno. Nelle feste del Signore e della Vergine, il numero dei salmi era ridotto a nove (1).

Le lezioni. - Secondo Amalario (*De ordine antiph.* IV; P.L. t.CV, col. 1252), la salmodia era separata dalle letture solo da un versetto; in Gallia si recitava un *Pater,* a Roma una breve assoluzione: *Intercedente beato Petro...* Il lettore domandava la benedizione: «*Jube, domne...*»; il presidente rispondeva con una formula simile a quella che noi conserviamo.

In generale, l'ordine delle letture era il seguente: per l'Avvento, Isaia;

(1) *Vari modi di cantare i salmi.*

In antico si conoscevano tre modi diversi di eseguire la salmodia liturgica:

a) la forma *responsoriale:* era la salmodia eseguita da un solista, che svolgeva melodicamente il testo del salmo, mentre alla fine di ogni versetto o di più versetti, il popolo rispondeva con una breve acclamazione ricavata dal salmo stesso. E' questo il tipo più antico di canto collettivo salmodico, l'unico in uso fino al IV secolo..., canto che si riallaccia direttamente all'uso sinagogale. Ne abbiamo un esempio tipico nel salmo 135, eseguito per la dedicazione del Tempio; ad ogni versetto, cantato dal grande coro dei musici, il popolo rispondeva col ritornello « *quoniam in aeternum misericordia eius* ».

Questo modo di cantare il salmo passò anche nel messale, dove se ne conserva un antico saggio nel cantico dei tre fanciulli, al sabato delle Tempora. Ad ogni versetto del cantico si ripete il ritornello: *Et laudabilis et gloriosus in saecula.* Appunto per questi ritornelli, riservati al popolo, il salmo così eseguito veniva denominato *psalmus responsorius* e la relativa salmodia *cantus responsorius.*

Tutto fa supporre che le primitive forme salmodiche della salmodia responsoriale fossero molto semplici; mentre più tardi esse andarono arricchendosi di melismi e di ornamenti assai ricercati, che ne resero impossibile la esecuzione al popolo, diventando un canto esclusivo della *Schola.*

b) Una seconda forma di salmodia viene denominata *antifonica* e consiste nell'alternare i versetti dei salmi tra due cori. Propriamente parlando il termine *antifonia* (da *antifòn* che significa « voce contro voce ») significava l'alternanza del canto fatta da due cori, a voci dispari, che si rispondono a vicenda nell'esecuzione melodica del salmo: un coro è fatto da voci virili, e l'altro da voci bianche, che cantava all'ottava superiore; i due cori poi si uniscono in consonanza di ottava nel canto dell'antifona. Ma quando il canto antifonico entrò nell'uso della Chiesa si presentò soltanto come canto alternato di due cori, e tale restò il senso di questa espressione.

La diversità della salmodia antifonica dalla responsoriale sta qui: mentre nella forma responsoriale l'alternanza avviene tra l'assolo salmodico di un cantore e la risposta corale del popolo, nel canto antifonico invece si hanno due gruppi corali che si rispondono, o alternando i singoli versetti del salmo, oppure facendo ripetere dal secondo coro popolare la stessa antifona a modo di ritornello. Questa seconda maniera deve essere stata quella più popolare, nei secoli in cui il popolo non aveva grande dimestichezza con la lettura e non era possibile far ritenere a memoria interi salmi: l'antifona, cioè un breve testo ricavato quasi sempre dallo stesso salmo, veniva annunciato immediatamente all'inizio del salmo, quindi ripetuta dal coro popolare, il quale poi si limitava a ripeterla sempre identica ad ogni versetto di salmo o ad ogni gruppo di versetti.

Ultima traccia di questo genere di antifonia è il costume tuttora vigente di cantare l'antifona prima e dopo il salmo, costume in vigore già alla fine del secolo X e definitivamente fissato da S. Pio V nel suo Breviario. L'antifona ha un doppio scopo: musicale e liturgico, ossia serve a preparare il tono musicale del salmo e serve a suggerire il pensiero di interpretazione del salmo stesso. Non trova quindi alcuna giustificazione, nè musicale nè liturgica, la prassi introdotta sulla fine del secolo XII, di *mozzare l'antifona* a principio del salmo nelle ferie e nelle domeniche minori, riservando il canto dell'antifona intera solo alla fine.

c) Terza forma di salmodia viene denominata *salmodia direttanea* e consiste nel cantare il salmo dal principio alla fine da parte di un solo cantore o di un'assemblea senza alcuna interruzione antifonica o responsoriale.

Inizialmente questa forma di salmodia poteva essere più una lettura modulata che un vero canto, e, come tale, potrebbe essere considerata come la forma primordiale della esecuzione dei salmi nelle prime sinassi vigiliari.

S. Benedetto prescrive il canto direttaneo per il salmo 66 *Deus misereatur nostri,* che faceva recitare ai suoi monaci prima delle Lodi mattutine, suggerendo che si eseguisse con discreta lentezza (*subtrahendo modice*), per dare tempo ai monaci di trovarsi in coro all'inizio delle Lodi (*ut omnes occurrant).* (Cfr. Righetti, op. cit., II, p. 570-578).

da Natale alla Settuagesima, gli altri profeti; a Settuagesima, il Pentateuco, Giosuè e i Giudici; da Pasqua a Pentecoste, gli Atti degli Apostoli, le Epistole cattoliche, l'Apocalisse; durante l'estate, il libro dei re, i Paralipomeni; dall'autunno fino al 1° dicembre, i libri sapienziali, Giobbe, Tobia, Ester, Esdra, i Maccabei. Tale disposizione è seguita ancor oggi.

Il termine della lettura era indicato dal presidente, che faceva cenno al lettore percuotendo leggermente il suo stallo; quando Carlo Magno assisteva all'ufficio dava egli il cenno per il termine delle letture. Il lettore allora diceva « *Tu autem Domine* » ed il coro rispondeva « *Deo gratias* ».

I responsori. - Le tre lezioni del notturno erano seguite da un responsorio, che non ha nulla in comune col *psalmus responsorius* di cui si è parlato. Esso è piuttosto una specie di graduale molto simile a quello della messa, l'origine del quale sarebbe romana. Il capo-cantore intonava il testo iniziale da solo, il coro lo ripeteva all'unisono; poi il capo cantore cantava il versetto e il coro riprendeva il ritornello. Il *Gloria Patri,* che noi aggiungiamo soltanto all'ultimo responsorio del notturno, come già faceva S. Benedetto, era invece recitato al termine di ogni responsorio. Invece di un solo versetto, come nel nostro ufficio attuale, il responsorio poteva averne due, tre, quattro ed anche più; ma poco alla volta si andò accorciando fino a conservarne di regola uno solo: il bel responsorio della prima domenica d'Avvento, « *Aspiciens a longe* »... resta come un magnifico esempio dell'ufficio antico.

Il notturno della feria comprendeva quindi 12 salmi, tre lezioni, tre responsori; alla domenica si aggiungevano sei salmi, sei lezioni e sei responsori, divisi in due notturni. I salmi del secondo notturno erano antifonati, come quelli dei vespri, quelli del terzo avevano un'*alleluja* per ogni antifona.

Le lezioni di questi due notturni, essendo ricavate da scrittori ecclesiastici, esigevano numerosi volumi per la lettura; si semplificò la cosa componendo delle raccolte, come quelle di Beda, di Alcuino o come quella di Paolo Diacono, ordinata da Carlo Magno, dalla quale deriva in parte l'omeliario attuale.

Il Te Deum. - Amalario, non conosceva ancora il *Te Deum* al termine del terzo notturno, ma soltanto un nono responsorio; ai suoi tempi la liturgia romana riservava questo canto soltanto per il notturno delle feste dei santi pontefici; S. Benedetto al contrario lo prescriveva alla fine del mattutino. San Cesario di Arles († 543) lo faceva recitare alla domenica con il *Gloria in excelsis* alla fine delle Lodi; l'antifonario di Bangor lo colloca pure alle Lodi, i salteri del IX secolo lo pongono con gli altri cantici del mattino sotto il titolo: *Hymnus in die dominica* o *Laus angelica*. Si recitava il *Te Deum* alla fine delle Lodi, dopo il *Gloria in excelsis* e tosto si iniziava la messa. E' senza dubbio per questo motivo che viene soppresso il *Gloria* nella messa, quando è stato soppresso il Te Deum nell'ufficio. Più tardi nel XII secolo il *Te Deum* fu trasportato alla fine dei notturni, il *Gloria* si trovò quindi immediatamente prima della messa ed entrò a farne parte.

§ 2. *Le Lodi.*

Le Lodi non dovevano cominciare prima dello spuntare del sole; c'era l'usanza di attendere o di accorciare, a seconda dei casi. Il sacerdote diceva:

Deus in adiutorium, Gloria Patri... poi invariabilmente cinque salmi: *Deus, Deus meus, Laudate Dominum de coelis, Cantate Domino, Laudate Dominum in sanctis,* ai quali si aggiungeva alla domenica «*Dominus regnavit*» ed il cantico *Benedicite;* nelle ferie il *Miserere* ed uno dei sei altri cantici dell'Antico Testamento.

I salmi delle Lodi, come quelli dei vespri, sono antifonali, il che non significa soltanto che essi son recitati alternativamente da due cori, come aveva ordinato S. Ambrogio, ma, dopo ogni versetto, si ripete una breve frase cantata che non è sempre ispirata o ricavata dal salmo, e neppure da altri salmi; essa conclude il canto e diventa antifona nel senso attuale della parola. Questa disposizione è il risultato di una confusione tra il salmo responsoriale di un tempo e il salmo seguito da un'antifona. Nell'VIII secolo la salmodia si cantava abitualmente così; nel IX secolo, l'uso di ripetere l'antifona dopo ogni versetto è già scomparso, lasciando tuttavia per lungo tempo delle tracce conservate in certi giorni di festa.

Dopo i salmi, una breve lettura che noi chiamiamo *capitolo,* l'inno dove già c'era l'uso di recitarlo, poi un versetto e il *Benedictus*. Amalario non parla qui della colletta, che era recitata infine dal celebrante.

§ 3. *Le ore minori.*

I salmi di Prima. - La disposizione delle ore del giorno è rimasta quasi come l'aveva stabilita S. Benedetto. Egli faceva cantare l'inno a Mattutino dopo l'invitatorio, alle Lodi dopo i salmi, alle ore minori prima dei salmi, a vespro e a compieta dopo il capitolo.

Nel IX secolo ad ogni ora del giorno, si recitavano tre salmi non antifonati o parti di salmo. Amalario prescrive a Prima il salmo *Deus, in nomine tuo*, i due primi ottonari del *Beati immaculati*; nelle tre altre ore, tre ottonari dello stesso salmo: questa disposizione prevalse fino alla riforma di San Pio X. Seguono poi il versetto, il *Kyrie,* il *Pater,* ecc...

L'ora di Prima, alla quale S. Benedetto aveva dato una fisionomia molto simile alle altre ore, cominciava ad allungarsi per diventare la preghiera del mattino. Amalario aggiunge dopo il *Pater* la recita del simbolo degli apostoli, il canto del *Miserere* con alcuni versetti esprimenti sentimenti di penitenza e di perdono.

Più tardi vengono aggiunti alla domenica i cinque salmi dal 21 al 25, che verranno poi distribuiti lungo la settimana da S. Pio V. In un'epoca difficile da precisare, il salmo 117 *Confitemini,* ha sostituito il «*Deus in nomine tuo*» a Prima della domenica. Composto verosimilmente per la dedicazione del secondo tempio, cantato nella festa dei tabernacoli, questo salmo ha continuato ad essere molto usato anche nella nuova legge. Lo si cantava soprattutto per celebrare il ritorno dell'anima di Nostro Signore nel tempio del suo corpo colla risurrezione; il versetto «*Haec dies quam fecit Dominus*» si adattava perfettamente alla gioia del santo giorno di Pasqua e per conseguenza alle domeniche, che celebrano ogni settimana il ricordo della risurrezione: è probabile che in forza di queste analogie, sia stato introdotto il *Confitemini* a Prima della domenica.

Il simbolo « Quicumque », il responsorio breve, l'orazione. - Nelle domeniche di rito semidoppio, si aggiungeva alla fine dei salmi il simbolo « *Quicumque* » conosciuto sotto il nome di simbolo atanasiano, ma probabilmente composto nel V secolo, nella Gallia meridionale e senza dubbio « nella cerchia degli scrittori di Arles e di Lerino, in un centro dove le opere di Sant'Agostino erano lette ed apprezzate, ma dove la sua dottrina sul peccato originale sollevava parecchie obiezioni »; forse Vincenzo di Lerino, S. Ilario di Arles o S. Onorato potrebbero essere i probabili autori; o più probabilmente ancora oggi si ritiene sia un'opera di origine spagnola o franca intorno alla metà del secolo VI; allo stato attuale della critica, non si può precisare di più. Dalla Gallia esso si espande nei paesi vicini, in Spagna ed in Africa; nell'VIII secolo, S. Bonifacio lo introduce in Germania come canto religioso; anche in Inghilterra è conosciuto. Hayton, dapprima abate di Reichenau, poi vescovo di Bâle, ne impone la recita ad ogni domenica a Prima, e Anskar, vescovo di Brema, raccomanda morendo di *cantarlo*. Al X e all'XI secolo, non è solo recitato di domenica, ma tutti i giorni nelle chiese della Gallia. La Chiesa romana lo aveva conosciuto fin dal IX secolo, ma nell'ufficio romano entrò più tardi (1). Col Decreto del 23 marzo 1955 il Simbolo atanasiano si dice soltanto nella festa della SS. Trinità a Prima.

Segue poi il capitolo *Regi saeculorum,* che non è ricordato affatto da Amalario; quindi il responsorio breve *Christe Filii Dei vivi,* indirizzato a Cristo, la cui risurrezione avvenne all'ora di prima, e la preghiera *Domine, Deus Omnipotens,* con la quale si offrono a Dio le azioni della giornata, *eloquia, cogitationes et opera;* la formula attuale di quest'ultima preghiera, che risale ai tempi di Carlo Magno, è probabilmente di Alcuino, il quale l'ha composta, oppure l'ha ricavata da un sacramentario, oggi scomparso, usato nella sua abbazia di San Martino di Tours.

Le *preci,* prima del Decreto sulla semplificazione delle rubriche, si recitavano molto spesso, in tutte le ferie ed anche nelle feste di rito semplice o semidoppio. Col nuovo Decreto le preci feriali si dicono soltanto ai Vespri e alle Lodi del mercoledì e del venerdì d'Avvento, di Quaresima e del tempo di Passione, come pure al mercoledì, venerdì e sabato delle Quattro tempora, quando si fa l'ufficio della feria. Tutte le altre preci si omettono.

Questa parte dell'ora di Prima costituisce l'*Officium chori,* la parte più antica e che su per giù ricalca lo schema delle altre ore minori.

L'Officium capituli. - Per molti secoli Prima terminò con la preghiera « *Domine, Deus omnipotens* »; la parte seguente è un uso monastico introdotto nell'ufficio.

Dopo la recita di Prima i monaci ritornavano nella sala capitolare per l'*Officium capituli*; si leggeva il martirologio del giorno, il necrologio del monastero, un brano della regola e si faceva la pubblica confessione. La regola di S. Crodegango pone qui la recita del *Confiteor,* di cui Amalario non parla, seguito dal *Misereatur* e dall'*Indulgentiam.* In seguito, il superiore assegnava ad ognuno il lavoro per la giornata; l'abate faceva alcune raccomandazioni o dava qualche avviso; alla domenica e nei giorni festivi leggeva pure

(1) Vedi Tixeront, Dict. de Theol. cath., art. Athanase, t. 1, col. 2178 Enciclopedia Cattolica, voce *Simbolo.*

un sermone patristico. Dopo di che, i monaci potevano rompere il silenzio e ciascuno si portava al suo lavoro.

Al VII e all'VIII secolo, questo pio esercizio divenne come un nuovo ufficio aggiunto al primo. Riservato dapprima ai monaci, imposto da S. Crodegango di Metz († 766) ai suoi canonici regolari, venne tosto praticato nei monasteri, come si vede dalla vita di S. Bernardo, e s'introdusse a poco a poco tra il clero secolare. Abbiamo dei discorsi dell'abate di Chiaravalle, di S. Bonaventura ecc., pronunciati al termine di Prima; ancora oggi nella festa di Natale, presso i Frati Predicatori, un Padre tiene un'omelia sul testo del Vangelo, che viene letta come al terzo notturno del mattutino.

Dell'antico « *Officium capituli* » rimane nel nostro Breviario la lettura del martirologio, che, nella recita corale, si compie subito dopo l'orazione « *Domine, Deus* », il versetto *Pretiosa*, la preghiera alla S. Vergine e a tutti i Santi. Molto presto, le varie chiese composero dei calendari, sui quali erano segnati i nomi dapprima dei martiri, donde il nome di *martirologio* per designare l'elenco dei santi, poi del santo o dei santi di cui si celebrava la festa; a poco a poco vennero aggiunti i santi delle altre chiese e di tutto il mondo cristiano: Martiri, pontefici, confessori, Vergini e sante Donne.

L'ora di Prima terminava con la lettura di questo elenco e con una preghiera alla Ss. Vergine e ai Santi.

Prolungamenti. - All'idea di invocazione, si aggiunge presto quella di imitazione della virtù dei santi e del coraggio da essi dimostrato nel compiere il loro dovere. Ciò che essi hanno fatto, lo dobbiamo fare anche noi; noi dobbiamo superare le stesse prove, sostenere le stesse tentazioni e compiere fedelmente lo stesso dovere da essi compiuto. Domandiamo quindi ad essi di aiutarci, *adiuvari*, e di sostenerci nella via della salvezza, *salvari*.

Questo nuovo concetto diede luogo ad una nuova aggiunta. Poichè abbiamo tanto bisogno di aiuto, domandiamolo con insistenza; per questo il *Deus in adjutorium* è ripetuto tre volte. Nei monasteri, l'abate od il priore lo dicevano una volta, e la comunità lo ripeteva tre volte. Si aggiunge il *Gloria Patri*, il *Kyrie* ed il *Pater* come alla fine di ogni ora, poi il versetto e la preghiera per la benedizione e la santificazione del lavoro. Il versetto *Respice* è la conclusione del salmo 89, *Domine, refugium*, composto da Mosè dopo la terribile sentenza dei Numeri (14, 20, 35), che condannava gli ebrei ad errare per 40 anni nel deserto. Secondo la testimonianza di Cassiano, fin da quando venne istituita l'ora di Prima, questo salmo era recitato tutto intero, come si usa ancor oggi nella chiesa greca. L'orazione che segue chiede a Dio di « degnarsi di dirigere, santificare, reggere e governare oggi i nostri cuori ed i nostri corpi, i nostri sensi, le nostre parole e le nostre azioni ». Nulla quindi è dimenticato.

Dopo queste preghiere che hanno lo scopo di preparare al lavoro, ritroviamo un resto dell'antico *officium capituli*, ma molto abbreviato: non rimane infatti che la *lectio brevis* e la benedizione finale. La *lectio brevis* tiene il posto dell'omelia o della lettura della regola; la benedizione chiede a Dio di tenerci lontani da ogni male e di condurci alla vita eterna. Il *Benedicite-Deus* era una formula di saluto monastico usata nel Medioevo. Il *Benedicite* veniva detto dai monaci al loro Superiore, il quale rispondeva *Deus* (sottinteso *vos bene-*

dicat). E così terminava il capitolo. Quando non si comprese più il significato di queste parole, venne aggiunta l'attuale formula di benedizione (1).

Terza, sesta e nona. - Le tre altre ore del giorno non hanno ricevuto aggiunte come l'ora di Prima, e sono rimaste quasi come le aveva composte S. Benedetto: gli inni sono sempre identici: *Nunc sancte nobis Spiritus*, a terza (eccetto nella festa e nell'ottava di Pentecoste, in cui si recita il *Veni Creator*); *Rector potens*, a sesta; *Rerum Deus*, a nona; il primo chiede a Dio di lodarlo con le parole e con le azioni; il secondo di calmare le lotte che possono sorgere lungo la giornata: il terzo fa pensare alla sera della vita. Sono scomparsi dal nostro Breviario altri inni che si cantavano in Quaresima: *De fide qua vivimus* a terza; *Meridie orandum* o *Qua Christus hora sitiit*, a sesta; *Perfecto trino numero* o *Ter hora trina volvitur*, a nona.

Fino alla riforma di S. Pio X, ogni giorno si recitava il salmo « *Beati immaculati* », elogio della legge e del dovere compiuto, passato poi all'ufficio festivo; seguivano la *lectio brevis* o capitolo, il versetto, il *Kyrie* e il *Pater*. Amalario non parla della colletta finale che si recita oggi. Le preci feriali col Decreto del 23 marzo 1955 sono state abolite alle ore minori. Terza, sesta e nona sono brevi interruzioni del lavoro quotidiano, un'elevazione dello spirito a Dio, una nuova consacrazione del lavoro quotidiano. Sono poi in intima relazione con la Messa, di cui costituiscono la immediata preparazione e il prolungato ringraziamento.

§ 4. *Il Vespro.*

Dopo il *Deus in adjutorium*, cantato come alle altre ore, la salmodia dei vespri si compone invariabilmente di cinque salmi, rimasti gli stessi fino alla riforma di S. Pio X, il quale non vi ha apportato grandi cambiamenti. « Noi abbiamo l'abitudine, dice Amalario, di cantarli in modo antifonale » cioè di ripetere l'antifona in forma di ritornello, dopo ogni versetto, come alle Lodi.

Talvolta, nel VI secolo, c'era una sola antifona, l'*Alleluja*, come per noi nel tempo pasquale; così, secondo un canone del concilio di Tours nel 567, i chierici di S. Martino recitavano i dodici salmi con una sola antifona. Essi però recitavano dodici salmi; quando il numero fu ridotto a quattro da S. Benedetto e nell'VIII secolo definitivamente a cinque, sorse la tendenza a ripetere l'antifona ad ogni versetto del salmo; ma questo uso cessò presto, come per le Lodi.

Dopo i salmi segue la lettura della lezione breve o capitolo; l'inno a questo punto è già quasi tradizionale dopo l'epoca di S. Ambrogio. Ma nel Breviario romano non entrerà che nel secolo XII.

D'inverno, quando all'ora dei vespri, il sole era già tramontato, si cantava al sabato, per i primi vespri della domenica *O lux beata Trinitas*; d'estate, *Deus creator omnium, Noctem soporis gratia*. All'inno segue il *Magnificat* con la sua antifona ed il vespro si conclude come le altre ore. L'inno, in generale, variava secondo i periodi liturgici. In Quaresima, alla domenica e nei primi giorni della settimana, si recitava l'inno *Audi benigne Conditor*, attribuito a S. Gregorio.

(1) Vedi Righetti, *Storia liturgica*, vol. II, 2ª ed., pag. 655.

Le *preci feriali,* conservate a lungo nei giorni della settimana durante la Quaresima, nelle quattro Tempora, nelle vigilie (sia a vespro che alle lodi) si trovano già sotto una identica forma nelle *Costituzioni apostoliche;* per lungo tempo in uso soltanto presso i monaci, sono state poi inserite nel breviario romano. Il Decreto della S. C. dei Riti 23 marzo 1955 intorno alla semplificazione delle rubriche ha limitato la recita delle preci feriali, sia a Vespro che a Lodi, negli uffici feriali del mercoledì e venerdì di Avvento, Quaresima e Passione, come pure nelle ferie delle Quattro Tempora, eccetto quelle di Pentecoste. Vengono omesse tutte le altre preci (A.A.S. 47, 1955, 218-224).

§ 5. *Compieta.*

L'introduzione e la salmodia. - Dopo S. Benedetto, la lettura fatta al capitolo per i monaci, si è ridotta ad una brevissima lezione: *Fratres, sobrii estote...*

Il Lettore, prima di leggerla, chiede la benedizione: *Jube, domne;* il presidente o ebdomadario invoca per tutti una notte tranquilla, *noctem quietam,* e la perseveranza finale, *finem perfectum.*

Conclusa la lettura con la solita formula *Tu autem,* il presidente dice: « *Adiutorium* ». Il *Pater* ed il *Confiteor,* per implorare da Dio il perdono dei peccati della giornata, non sono ricordati nè da Amalario nè dai documenti romani. Grancolas dice che essi esistevano soltanto nelle più recenti costituzioni monastiche: tuttavia la regola di S. Fruttuoso († 675) segnala la recita del *Confiteor* e del *Credo* dopo la benedizione: è difficile dire quando queste usanze monastiche entrarono nel rito romano.

Prima del *Deus in adiutorium,* il celebrante canta un versetto del salmo 84 « *Converte nos, Deus,* ecc... », prescritto negli antichi riti di S. Dionigi in Francia. All'inizio l'ufficio domanda di aprire le nostre labbra per la lode; al mattino l'anima ha almeno la gioia di voler fare bene, ma alla sera essa constata la fragilità delle proprie risoluzioni e l'abuso delle grazie. Per questo chiede al Signore: Convertici a te, *converte nos,* allontana da noi la tua collera, *averte iram tuam a nobis.* Similmente l'antifona *Miserere mei, Domine,* ha persino nel tono che l'accompagna, qualcosa di melanconico e di lamentoso.

Nel secolo nono, l'ora di Compieta, a differenza di tutte le altre, si compone di quattro salmi: i primi sei versetti del salmo 30 *In te, Domine, speravi* sono stati aggiunti ai tre salmi di S. Benedetto; Pio X li ha soppressi.

I tre salmi di S. Benedetto, conservati per la domenica e le feste, si adattano bene come finale della giornata: *Cum invocarem,* preghiera prima del riposo della notte; *Qui habitat,* atto di abbandono alla Divina Provvidenza; *Ecce, nunc,* invito a lodare Iddio per sempre.

L'inno. - Amalario non parla nè di inno, nè di lezione breve e neppure del responsorio, ma soltanto di un versetto e del cantico *Nunc dimittis,* seguito, senza *Kyrie eleison,* da una orazione.

L'attuale disposizione di questa parte dell'ufficio, da ogni punto di vista così interessante, iniziata con la regola di S. Crodegango e forse già da San Gregorio Magno, non è stata compiuta che verso il XII secolo.

L'inno, attribuito, senza prove positive, a S. Ambrogio, ma certamente

ispirato al suo stile, tutto tenerezza e pietà, pone in risalto le preoccupazioni che riempiono l'animo in ogni sera della nostra vita. L'inno di Prima celebrava il sorgere del sole, *Iam lucis orto sidere;* il *Te lucis ante terminum* celebra il tramonto del sole e prega Dio di essere per noi *praesul et custodia,* la sentinella che veglia per dare il segnale del pericolo. Durante il riposo, necessario alla natura, ma del quale la sensualità potrebbe abusare, il nemico delle anime si scaglia contro il lato più vulnerabile dei sensi: *Procul recedant somnia et noctium phantasmata.*

Un altro inno ha tenuto per lungo tempo il posto del *Te lucis,* durante la stagione invernale, e cioè il *Christe qui lux es et dies,* di cui il venerabile Desiderio Didier de la Cour (1550-1623) si faceva ripetere continuamente i soavi versetti vicino al letto di dolore. L'ordine domenicano ha saputo conservarlo assieme a tante altre cose belle e, malgrado il ritmo un po' rude della composizione, non si può senza emozione ascoltare questa toccante preghiera finale indirizzata al Signore, che l'anima amante teme di offendere, e questo caldo appello rivolto al prezioso sangue del Salvatore:

Defensor noster aspice
insidiantes reprime
guberna tuos famulos
quos sanguine mercatus es.

Dal capitolo alla fine. - Il capitolo è ricavato da Geremia (c. XIV-18), che per ben tre volte nello stesso brano rinnova la sua insistente preghiera in favore della povera patria. Dio non può abbandonarla. Ancora meno abbandonerà il cristiano.

A Prima, il responsorio breve è una lode a Gesù Cristo; a Compieta l'anima si rimette nelle sue mani: *In manus tuas*... con grande ardire essa gli chiede di difenderla come la pupilla dell'occhio e di proteggerla come la chioccia i suoi pulcini.

I Vespri, come le Lodi, hanno alla fine un cantico evangelico; così dovette essere anche per la compieta in antico; infatti nelle *Costituzioni apostoliche* il *Nunc dimittis* è inserito nella preghiera della sera, dove si trova perfettamente a suo posto. Tuttavia S. Benedetto che ha introdotto il *Benedictus* alle lodi ed il *Magnificat* ai Vespri, non ha messo il *Nunc dimittis* a Compieta, forse perchè volle quest'ora molto breve e senza solennità. Amalario invece lo segnala a questo punto.

Fino al Decreto del 23 marzo 1955, nei semidoppi e nei semplici si aggiungevano le preci, sul tipo di quelle recitate a Prima. Ma attualmente sono state abolite. La preghiera « *Visita quaesumus* », che chiede la protezione dal male durante la notte, è stata aggiunta molto più tardi. Grancolas dice di non averla trovata in nessun *Ordo* romano nè monastico e suppone che sia stata introdotta nell'ufficio romano dai frati minori.

E' scomparso un particolare che non aveva ragione d'essere per il clero secolare. Alla fine di Compieta l'abate recitava il *versum clusorem,* che dava inizio al silenzio della notte, il grande silenzio: *Pone, Domine, custodiam ori meo et ostium circumstantiae labiis meis.*

§ 6. *Antifone mariane.*

Nel XIII secolo si introdusse un'usanza, che doveva rapidamente diffondersi ed oltrepassare i limiti dell'ufficio: l'usanza di cantare un'Antifona sotto forma di saluto alla Santa Vergine. Se ne contano quattro. Più che di antifone propriamente dette, debbono considerarsi piuttosto come quattro devoti canti offerti alla Madre di Dio. Entrarono nell'ufficio molto tardi, per opera degli ordini mendicanti. La più celebre delle quattro antifone mariane è certamente la *Salve Regina,* sul cui autore si fanno oggi due nomi probabili: Ermanno Contratto, monaco di Reichenau († 1054) e Ademaro, vescovo di Poduim (Puj-en-Velai) il quale l'avrebbe composta verso l'anno 1096 come canto processionale per i crociati. Ma non si hanno prove sicure nè in favore dell'uno nè in favore dell'altro. Il Beato Giordano di Sassonia (c. 1190-1237), secondo generale dell'Ordine domenicano dopo S. Domenico, la fece cantare ogni giorno nel convento di Bologna per ottenere la guarigione di un frate posseduto dal demonio. Ciò avveniva nel 1221, anno della morte di S. Domenico. L'uso si estese presto alle altre case dell'Ordine; il papa Gregorio IX (1227-1241), che aveva per consigliere S. Raimondo di Pennafort, la introdusse nelle chiese di Roma nel 1239. Guglielmo di Nangis († 1302) racconta che S. Luigi re di Francia la recitava dopo l'ufficio nella sua cappella reale; anche qui si deve vedere l'influenza di un frate predicatore, Goffredo di Beaulien. Tutte le chiese di Francia imitarono ben presto l'esempio della corte: è dunque all'ordine di S. Domenico che spetta l'onore di questa istituzione e nei conventi domenicani la *Salve regina* è cantata sempre con grande solennità, mentre il coro discende nella navata.

Le tre altre antifone, seguirono da vicino la *Salve Regina.* Sappiamo da S. Giovanni di Parma che nel 1249 l'ordine francescano cantava, dopo Compieta, una delle quattro antifone: *Regina coeli, Alma Redemptoris, Ave Regina coelorum, Salve Regina.* E questo costituirà come lo schema della regola che più tardi adotterà la Chiesa romana.

Alma Redemptoris mater di autore sconosciuto, è cantata dall'Avvento fino alla Purificazione. *Ave Regina* era in origine l'antifona *ad nonam* di un ufficio in rima per la festa dell'Assunta. Essa riunisce i più bei saluti dei Padri alla Regina del cielo. Composta fra il X e il XII secolo essa si recita dalla Purificazione fino al Giovedì Santo. *Regina coeli,* trovasi nell'Antifonario di S. Pietro (sec. XII) come antifona ad Magnificat dell'Ottava di Pasqua. E' cantata nel tempo pasquale. La *Salve Regina* che occupa i sei mesi dalla Pentecoste all'Avvento si adatta bene a questo tempo dell'anno: illuminati dagli insegnamenti ricevuti dal Salvatore durante l'Avvento, la Quaresima e il tempo Pasquale, noi viviamo nell'attesa del Paradiso, attesa spesso dolorosa, il che spiega il tono melanconico di questa antifona, quasi simile ad un lamento.

PARTE QUINTA - IL SANTORALE NELL'UFFICIO ROMANO

Abbiamo fin qui studiato il *Proprio del Tempo* nella sua duplice forma di: ufficio feriale con i dodici salmi e di ufficio domenicale con 18 salmi, a mattutino.

All'epoca in cui noi siamo arrivati, fra il IX ed il XII secolo, anche il *santorale* era giunto ad una certa maturità.

§ 1. *Origine del santorale.*

Il posto del *santorale* nell'ufficio è stato da principio e per lungo tempo molto ristretto. Non che i nostri antenati non avessero devozione ai santi, anzi ne ebbero moltissima; ma il culto ad essi tributato è rimasto per lungo tempo fuori dell'ufficio che abbiamo fin qui presentato.

Si incominciò con il culto dei martiri, che meglio degli altri imitarono il Salvatore nel suo sacrificio. I cristiani si riunivano sulle loro tombe in certi giorni e specialmente nell'anniversario della loro morte; così facevano i fedeli della Chiesa di Smirne sul corpo del loro vescovo S. Policarpo, martirizzato nel 155: « Qui, per quanto è possibile, noi ci riuniremo e il Signore ci darà la grazia di *celebrare l'anniversario* del suo martire nell'esultanza e nella gioia ». Si cantano « inni, salmi e lodi a colui che vede tutte le cose, e si celebra in memoria dei martiri il sacrificio, dal quale è bandito il sangue e la violenza » (1). Si passava la notte in queste sante pratiche religiose; così si preparava la vigilia cimiteriale, aggiunta alle vigilie domenicali e stazionali, di cui abbiamo parlato. Quando S. Cipriano fu imprigionato nella casa del governatore, i fedeli vegliarono tutta la notte in preghiera davanti alla porta: questa fu in un certo modo una vigilia *ante litteram*. « L'anniversario dei giorni in cui i martiri sono stati coronati in cielo, noi lo solennizziamo con la vigilia e con la messa », si legge nella passione di S. Saturnino di Tolosa.

Questi uffici non erano celebrati nei luoghi di riunione della città, ma fuori delle mura, nelle catacombe, ove riposava il corpo del santo. La *Depositio Martyrum* del 354, indicando il giorno dell'anniversario, indica il nome del cimitero e quello della Via: Santi Abdon e Sennen al cimitero di Ponziano; S. Agnese sulla via Nomentana, ecc... La festa di S. Filippo e di San Felice si celebrava nel cimitero di S. Priscilla, ove questi santi erano sepolti; quella dei SS. Marziale, Vitale ed Alessandro, nel cimitero dei Giordani; nella festa dei sette martiri, figli di S. Felicita di Roma, una messa era celebrata nel cimitero di Priscilla, un'altra in quello dei Giordani ed una terza in quello di S. Felicita. Da notare poi che il culto dei Martiri in origine fu strettamente locale e circoscritto alla città che ne possedeva la tomba. Dopo la pace di Costantino, esso riceve un rapido sviluppo; la loro festa anniversaria, oltrepassando i confini della chiesa locale, si estende anche alle chiese vicine e a intiere province.

§ 2. *Suo sviluppo.*

Il culto dei santi nelle basiliche. - Quando si eressero le basiliche sopra le catacombe, i fedeli accorsero in gran numero a celebrarvi le vigilie e la messa. Ma quando le invasioni dei Goti e dei Longobardi resero difficile l'accedere ai cimiteri fuori della città, divenne necessario trasportare i corpi

(1) *Oratio ad sanctorum coetum*, XII; Vedi Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*.

dei martiri nelle chiese già consacrate nell'interno delle città, oppure appositamente erette con grande splendore per ricevere le loro reliquie. Ciò avvenne dapprima in Oriente. L'imperatore Costanzo nel 356 trasportò a Bisanzio le reliquie di S. Timoteo, nel 357 quelle di S. Andrea e di S. Luca e di altri martiri. In Occidente le prime traslazioni conosciute, fatte al tempo delle invasioni longobarde, sono quelle dei SS. Primo e Feliciano, i corpi dei quali furono trasportati verso il 648 da *Momentum* alla chiesa di S. Stefano in Roma; S. Faustino e S. Beatrice verso il 682. Nel 757, il papa Paolo I trasportò una grande quantità di reliquie, specialmente quelle di S. Tarcisio, per consacrare la chiesa di S. Silvestro *in capite*.

Il papa Adriano I († 795) tentò invano di conservare i corpi nei cimiteri; Pasquale I (817 824) è obbligato a riprendere le traslazioni iniziate da Paolo I; egli fece trasportare dalle catacombe all'interno della città 2.300 corpi di martiri che distribuì nelle diverse basiliche. Trovandosi qui più al sicuro ed essendo tali chiese di più facile accesso, una gran folla si riversò in queste chiese, le quali vennero servite da un clero sempre più numeroso.

Formazione degli uffici proprii. - In occasione delle traslazioni, per la consacrazione di questi edifici e per le feste dei santi orientali, aggiunti a quelli di Roma, S. Giorgio, S. Cristoforo..., vengono composti, seguendo le *gesta martyrum,* o su documenti più autentici, come la S. Scrittura e i Padri, quei meravigliosi uffici, giunti fino a noi e che costituiscono oggi ancora l'ornamento del nostro proprio dei santi.

In prima linea, bisogna collocare il proprio dei SS. Apostoli Pietro e Paolo, passato oggi al comune (le antifone sono per lo più prese dal salmo stesso, il che è considerato come una garanzia di antichità); quello di S. Giovanni Battista la cui festa era fra le più solenni: Durando di Mende ci fa conoscere che nella festa del Precursore, come nella notte di Natale si cantava un duplice ufficio, l'uno all'imbrunire, l'altro a mezzanotte (*Rationale,* VII, 14). Lo scrittore sacro che compose l'ufficio di S. Andrea ha saputo scegliere negli « *Acta* », di contestabile autenticità, le poche perle che contenevano e ne ha fatto un capolavoro; l'apostrofe alla Croce può essere stata composta, con molta probabilità, al tempo della scoperta della vera Croce e per conseguenza risale all'epoca di Costantino.

Citiamo anche l'ufficio di S. Stefano, quello di S. Lorenzo, martirizzato a Roma e festeggiato il 10 agosto, ma soprattutto l'ufficio delle vergini o delle Sante Donne, martiri romane, come S. Agnese, la cui festa si trova nei più antichi sacramentari romani. Nel Gelasiano ha pure la vigilia; il suo ufficio è uno dei gioielli della liturgia cattolica: l'autore ha saputo servirsi con arte stupenda di due o tre pagine degli *Acta,* della più alta bellezza, mentre il resto è di fattura ordinaria. L'ufficio di S. Cecilia, forse meno bello, merita tuttavia la nostra ammirazione. Citiamo inoltre quello di S. Agata, martirizzata in Sicilia, di cui esisteva a Roma un culto all'inizio del VI secolo; le antifone ed i responsori riproducono le diverse fasi del suo martirio e le risposte della santa giovanetta. Anche l'ufficio di S. Lucia è dello stesso tipo.

Piccolo numero delle feste dei santi. - Tuttavia i santi in questo tempo non ebbero nel calendario il posto che occupano oggi. Certe regole rimasero per lungo tempo inviolabili: innanzitutto nessuna festa di santi in Quaresima,

pochissime dall'Avvento a Pentecoste, perchè in questo periodo dovevano dominare quasi unicamente le feste del Signore.

Dopo la Pentecoste, le feste dei santi colmavano il vuoto lasciato da quelle del Signore; esse infatti riempivano questo periodo dell'anno liturgico: dalla Pentecoste a S. Pietro un numero di settimane variabili secondo la data della Pasqua; da S. Pietro a S. Lorenzo cinque settimane; da S. Lorenzo a S. Michele sei settimane, da S. Michele alla festa di Ognissanti cinque settimane.

Ma il loro numero è ancora molto ristretto, soltanto poche decine: il calendario *filocaliano* del 354 non ha che 24 giorni consacrati ai santi; dai Ss. Innocenti fino a S. Giovanni il sacramentario *leoniano* non ha che S. Tiburzio e S. Giorgio; dopo S. Giovanni, riporta i SS. Giovanni e Paolo, Pietro e Paolo, Sisto, Lorenzo, Michele e nessun altro. Il *Gelasiano* ha accolto i Santi Fabiano, Agnese, Agata, Felice, Gervaso e Protaso, qualche altro in gennaio, febbraio e marzo, ma il numero maggiore dei santi inseriti nel sacramentario va da maggio a novembre. Il *Gregoriano* non ammette durante l'Avvento che S. Lucia e S. Tommaso Apostolo; e in Quaresima, S. Mattia, S. Gregorio Magno e l'Annunciazione della Beata Vergine Maria.

Le feste degli Apostoli che capitano prima della Pentecoste non hanno vigilia. Al contrario, S. Giovanni Battista ha tre messe, S. Pietro e S. Paolo hanno vigilia e ottava, S. Sisto è celebrato solennemente; S. Lorenzo ha la vigilia, una messa nella notte e una messa di giorno; gli apostoli S. Matteo, S. Simone, S. Giuda e S. Andrea hanno una vigilia; l'Assunzione ha pure una vigilia. Nel medioevo, le feste dei santi finirono per occupare un posto così grande fino a soffocare il ciclo temporale, onde si renderà necessario ridurne il numero.

Formazione del comune dei santi. - E' ormai fuori dubbio che prima vennero composti gli uffici propri di alcuni santi; in seguito nell'impossibilità di creare dei testi nuovi per ciascuno di essi, si usarono i testi già compilati per i primi, i più illustri, per i santi di una stessa categoria: apostoli, martiri, confessori, vergini e sante donne; il proprio dei santi ha quindi preceduto il comune.

Ecco delineato brevemente il processo seguito da questa parte dell'ufficio:

1) Nelle prime riunioni presso le tombe si cantavano soprattutto dei salmi; la messa era celebrata con formule suggerite dal periodo liturgico; non esisteva allora nè proprio nè comune dei santi.

2) Imitando l'usanza di leggere davanti all'assemblea il racconto delle gesta e della morte degli eroi, venne presto introdotto nell'ufficio qualcosa di *proprio del santo,* come una breve «memoria». Da questa memoria si passerà facilmente alla ricerca dei salmi più adatti a celebrare i martiri, alla scelta dei passi della Bibbia ed in particolare del Vangelo, che annunciano ai Santi ciò che li attende in questo mondo e ciò che è loro riservato nell'altra vita. Questo primo abbozzo del proprio dei santi sarà compiuto molto presto. E' difficile dire a quale epoca esatta ci si è messi a comporre per questo o quel santo una messa o un ufficio proprio, ma sembra dimostrato che furono S. Stefano e S. Lorenzo a usufruire per primi di questo privilegio. Il loro ufficio tutto vibrante di entusiasmo è pieno di allusioni alla vita ed al martirio dei due diaconi.

3) Poi si è incominciato ad applicare ai santi di una stessa categoria ciò che conveniva soltanto ad uno di essi; col passar del tempo, un determinato santo viene considerato come rappresentativo della sua categoria. Difatti in un'antica raccolta di letture liturgiche della chiesa romana, dopo ogni festa caratteristica, si dànno indicazioni globali di questo tipo: a S. Silvestro si allaccia il ricordo dei santi vescovi, *in natali sacerdotum,* a S. Agnese quello delle vergini, *in natali sanctarum,* a S. Sabina quello delle Sante Donne.

Nel Sacramentario Leoniano, le feste particolari dei santi sono seguite da messe collettive che costituiscono come l'embrione del comune dei Santi. Così quello che si era recitato per uno di essi venne applicato a tutta una categoria; a testi che erano stati scelti per casi particolari venne dato un senso generale: il comune degli Apostoli, dei martiri, dei confessori ecc... si è formato a poco a poco. A volte un santo ha un ufficio tutto proprio; a volte invece ha tutto l'ufficio comune e si cambia soltanto il nome nella orazione; sovente si hanno parti comuni e parti proprie. Questa origine dei comuni, intravista e timidamente proposta dapprima da D. Plaine, è stata sostenuta da Baeumer e da Batiffol; ammessa da Cabrol e da Cagin, il quale ha confermato questa tesi per il messale.

Questo lavoro di elaborazione, iniziato forse nel IV secolo era, in gran parte almeno, compiuto nel IX secolo, senza che sia possibile allo stato attuale delle ricerche di entrare molto nei particolari sul momento preciso, in cui tale cambiamento si è operato e sul modo con cui si è sviluppato. Il Gelasiano ha delle feste comuni per molti martiri; nelle Gallie, il *Missale Gothicum* ne ha per uno o per più martiri, per uno o per più confessori; il messale di Drogone di Metz, della metà del IX secolo, ha un comune dei santi; il messale di Saint-Tierry, della seconda metà del IX secolo, ha pure un comune dei santi.

Posto dell'ufficio dei santi a fianco dell'ufficio feriale o domenicale. - Per lungo tempo la differenza di origine dei due uffici, ufficio del tempo e ufficio dei santi, si manifestò nella maniera di recitarli.

1) Dapprima, l'ufficio dei santi, nato sulle tombe dei martiri, per conseguenza fuori delle grandi basiliche, fu per lungo tempo fedele alla sua tradizione di ufficio cimiteriale; esso si sovrapponeva all'ufficio feriale o domenicale; invece di sostituirsi o di incorporarsi ad esso, come avvenne in seguito, si limitò ad aggiungersi al primo.

Ancora nel IX secolo, queste doppie vigilie esistevano in certe feste maggiori, come quella di S. Pietro e Paolo, di S. Andrea, di S. Lorenzo, della Assunzione, di S. Giovanni Battista; erano totalmente scomparse a Roma nel secolo XIII: non resterà che l'espressione liturgica, altrimenti inesplicabile, di festa doppia o ufficio doppio, *duplex*.

2) Verso il 754, questo secondo ufficio cominciò a fondersi nel grande ufficio quotidiano. Amalario, analizzando l'antifonario di Corbia, inviato da papa Adriano, segnala ancora due uffici alla vigilia delle grandi feste, l'uno al cadere della notte, senza invitatorio, senza *Alleluja,* al quale il popolo non assisteva; l'altro a mezzanotte, con invitatorio, al quale i fedeli sono invitati: «Io penso, scrive il Batiffol, che l'ufficio celebrato senza invitatorio al cadere della notte, fosse l'ufficio proprio del santo, la vigilia; e l'ufficio con l'invitatorio, celebrato a mezzanotte, fosse l'ufficio feriale trasformato poi in ufficio del Santo».

3) Esisteva quindi una specie di compromesso fra i due uffici senza che si possa dire con esattezza in che cosa consistesse; è probabile che nelle feste semplici, come si pratica tuttora, i salmi fossero della feria, le lezioni invece fossero del Santo; nelle feste più solenni l'ufficio del santo era di nove salmi e nove lezioni, come nelle feste di Nostro Signore a Natale, all'Epifania, alla Ascensione; i salmi che dovevano formare il comune si riferivano al Santo; le lezioni erano prese, almeno in parte, dalla sua vita; così pure il testo delle antifone, dei responsori, dei versetti. Infine, l'ufficio dei santi prese completamente il posto dell'ufficio feriale, il quale veniva così soppiantato man mano che le feste dei santi si moltiplicavano e queste aumentarono soprattutto quando, all'ufficio delle ferie o delle feste semplici, si aggiunse l'obbligo di recitare il Piccolo ufficio della B. Vergine e l'ufficio dei morti.

Era lasciata grande libertà nell'accettare o meno una festa e nella scelta dell'ufficio; ogni chiesa, ogni monastero seguiva la propria devozione e non tutti i santi iscritti nel calendario venivano necessariamente celebrati.

Alla fine del IX secolo, tuttavia, « l'ufficio romano nel suo insieme, che abbiamo descritto, era giunto ad uno stato di perfezione tale, che non poteva essere nè superato nè conservato... Opera anonima formatasi lentamente, opera singolare in cui viveva l'anima di Roma! Roma infatti vi aveva messo il meglio della sua letteratura e della sua storia: il suo salterio, la sua Bibbia, i suoi martiri. Vi aveva impresso il suggello della sua pietà lineare e semplice, più storica che sottile; della sua estetica, rimasta sensibile alle composizioni sobrie, vaste ed armoniose; della sua lingua concisa, chiara, concreta, fatta di termini biblici e ben ritmata. Essa vi aveva infine e soprattutto messo il suo canto » (Batiffol). I cambiamenti successivi non faranno che appesantirlo, e tutte le riforme, in ciò che avranno di saggio, consisteranno nel ricondurlo alla forma che ebbe in questa epoca.

PARTE SESTA - IL BREVIARIO ROMANO

Alla fine dell'VIII secolo, l'ufficio canonico romano comprendeva a mattutino:

1) L'ufficio feriale di 12 salmi e tre lezioni; 2) L'ufficio domenicale di 18 salmi e nove lezioni; 3) L'ufficio festivo di 9 salmi e nove lezioni; 4) L'ufficio pasquale di 3 salmi e tre lezioni. Tale era ancora ai tempi di S. Gregorio VII, il quale scrisse un decreto (1074) per mantenere queste quattro forme; l'unica differenza, che non venne a nuocere alla disposizione generale, è che, per suo ordine, l'ufficio della Pentecoste e della sua ottava divenne simile a quello di Pasqua (*Micrologio*, 54; P.L.t.CLI, col. 1016).

Fino a questo tempo i testi dell'ufficio erano sparsi in molti libri: antifonari, responsoriali, innari, lezionari; il che rendeva la recita dell'ufficio impossibile fuori della chiesa. A partire dall'XI e XII secolo circa si fa strada la tendenza ad unire in un solo libro i testi necessari; i Frati Minori contribuiranno molto, nel secolo XIII, a realizzare questo progetto ed a formare ciò che noi chiamiamo ora il *breviario*. Il nome lo troviamo già nell'XI secolo nel *Micrologio*, che ne dà questa definizione: « Libro di preghiere abbreviato e

ricavato da un altro più lungo o anche riassunto della Sacra Scrittura e dei Padri per pregare Iddio ».

A quest'epoca incominciano a farsi aggiunte all'ufficio canonico appena formato, il che provoca delle abbreviazioni e delle riforme, di cui dobbiamo parlare.

CAPITOLO PRIMO - LE AGGIUNTE FATTE ALL'UFFICIO

Al tempo di Gregorio VII, alcuni chierici allettati dalla brevità dell'ufficio notturno di Pasqua e di Pentecoste, avevano tentato di introdurre la usanza di abbreviare su questo modello l'ufficio di tutti i giorni e l'ufficio dei santi; ma il grande Papa mantenne l'obbligo di restare fedeli all'ufficio quale noi l'abbiamo descritto. Anzi il x, l'xi e il xii secolo aggiunsero alla feria, alle domeniche ordinarie e alle feste semplici o semidoppie delle appendici non leggere.

Piccolo ufficio, suffragi, ufficio dei morti, salmi graduali e penitenziali. - L'antifonario di S. Pietro prescrive di fare la commemorazione della croce ai vespri e alle lodi del tempo pasquale e di aggiungere la commemorazione della Vergine, di tutti i santi e degli Apostoli Pietro e Paolo tutti i giorni dell'anno ad eccezione delle domeniche dal tempo di Passione alla Pentecoste.

Il piccolo ufficio della Beata Vergine, composto forse nella sua prima forma dal papa Gregorio II († 781), reso obbligatorio per i monaci come supplemento dell'ufficio del giorno da papa Zaccaria († 752), perfezionato e propagato da S. Pier Damiani, che incoraggiava i sacerdoti della sua congregazione a recitarlo tutti i giorni, venne introdotto a Roma sotto il pontificato di Innocenzo III (1138-1216), che lo aggiunse all'ufficio canonico (Cfr. Le Carou, *L'office divin chez les Frères Mineurs au* xiii *s.*, p. 169).

L'ufficio dei morti è segnalato da Amalario; l'antifonario di S. Pietro e gli *Ordini romani* ne riportano le rubriche, le quali sono rimaste immutate. Recitato dapprima nella vigilia che precedeva le esequie, fu aggiunto quotidianamente all'ufficio del giorno nei monasteri, nei capitoli e nelle chiese parrocchiali. La più antica attestazione di quest'uso sarebbe fornita dal rituale di Angilberto per l'abbazia di S. Riquier-sur Somme, verso l'anno 800.

L'aggiunta dell'ufficio dei morti all'ufficio romano è attribuita a Innocenzo III, che fece pure recitare i 15 salmi graduali prima del mattutino di quaresima, i salmi penitenziali al termine di Prima, ed un numero indeterminato di salmi, recitati secondo le intenzioni dei benefattori, *psalmi familiares*. Va detto però che parecchi di questi uffici supplementari erano già praticati nei monasteri, specie in quelli di Cluny, molto prima di Innocenzo III (vedi Righetti, *Storia lit.*, vol. II, pag. 518).

Una settimana sovraccarica. - Possiamo renderci conto di ciò che era diventato l'ufficio, almeno in certi giorni, esaminando col Padre Le Carou la settimana dal 30 settembre al 7 ottobre 1260 nel breviario dei Frati Minori.

S. Gerolamo il 30 settembre ha un ufficio semidoppio di nove salmi e nove lezioni, come l'aveva prima della riforma di S. Pio X; il mattutino è preceduto da un notturno e dalle lodi della santa Vergine; le lezioni del primo

notturno sono della vita del santo; quelle del secondo della lettera a Eustochio, quelle del terzo, omelia di un dottore, seguito dal *Te Deum*.

Alle lodi, le stesse antifone e salmi, come prima della riforma di S. Pio X, il suffragio degli apostoli e preghiere per la pace. Prima delle ore minori, l'ora corrispondente dell'ufficio della S. Vergine. Ai vespri, preceduti da quelli della Vergine, commemorazione di S. Remigio e suffragio. Siccome la festa di S. Remigio è semplice, non dispensa dall'ufficio dei morti; i vespri dei morti sono dunque recitati dopo quelli di S. Gerolamo. Compieta è preceduta dal notturno dei defunti, che si pone tra il *Confiteor* ed i salmi, ed è seguita dalla compieta della Vergine.

S. Remigio è semplice, quindi salmi della feria con tre lezioni del santo: felice combinazione del temporale e del santorale, che Pio X riprenderà. L'ufficio della notte ha inizio con i salmi graduali, mattutino e lodi della Vergine; a mattutino del santo 17 salmi con sei antifone e tre lezioni; *Te Deum*. Dopo le lodi, il suffragio e le lodi dei morti.

Al sabato 2 ottobre, ufficio feriale completo: vespri della Vergine, vespri del giorno, preci feriali *longiores,* numerosi suffragi, vespro dei morti. A compieta, notturno dei defunti prima del *Confiteor,* salmi, preci, compieta della Vergine...; dopo le *preces feriales,* lodi dei morti; in Quaresima, si aggiungono ancora i salmi penitenziali e le litanie. A prima, *preces feriales*. Prima dell'ufficio della Vergine, martirologio, preparazione al lavoro; le altre ore son precedute dall'ora corrispondente dell'ufficio della Vergine.

Il 3 novembre è domenica: prima dei vespri del giorno, i vespri della Vergine, ma non l'ufficio dei morti. A mattutino, niente salmi graduali, ma notturno e lodi della Vergine, 18 salmi e nove lezioni. Alle ore minori, ufficio della Vergine.

La festa di S. Francesco, di rito doppio, sopprime l'ufficio della Vergine e dei morti, i suffragi, le preci, i salmi graduali od altri. A mattutino, 9 salmi e nove lezioni con antifone proprie, inno, ecc...

Tentativi di riforme. - Avendo le feste di rito doppio il privilegio di sopprimere tutte le preghiere supplementari, sorge la tendenza ad aumentarne il numero a detrimento dell'ufficio feriale o domenicale: alla fine del XIII secolo il numero delle feste santorali di nove lezioni si aggirava intorno a 150, tutte feste che soppiantavano il temporale. Inoltre queste aggiunte soffocavano l'ufficio tradizionale, e ne guastavano l'equilibrio: i monasteri più disciplinati aspiravano ad una riforma ormai necessaria.

Una grande varietà regnava a Roma, anche nel modo di recitare l'ufficio. L'ordine di S. Francesco, prendendo nel 1223 il breviario dalla Curia romana, preparerà l'unità, e permetterà a S. Pio V di realizzarla.

CAPITOLO SECONDO - L'UFFICIO DELLA CURIA ROMANA E DEI FRATI MINORI

Raoul di Rivo, prevosto di Tongres nella diocesi di Liegi († 1304), accusa i Frati Minori di aver corrotto quello che egli chiama l'antico ufficio romano e di averlo sostituito con un ufficio, definito « moderno », ufficio con inni a

tutte le ore, con lezioni più brevi, ufficio che lo straordinario sviluppo dell'ordine di S. Francesco fece conoscere in tutta la chiesa. Il Padre Le Carou ha dimostrato con un confronto minuzioso dei due uffici, che questo breviario dei Frati Minori è lo stesso ufficio usato dalla curia romana con qualche cambiamento di poca importanza.

Questo ufficio dipende da quello della basilica di S. Giovanni in Laterano, madre e capo di tutte le chiese. Per motivi facili a comprendersi, la corte papale nel XII secolo aveva cessato di recitare l'ufficio coi canonici ed aveva introdotto l'uso di recitarlo da sola nella cappella papale.

Gregorio VII aveva già senza dubbio abbreviato questo ufficio della Curia; le divergenze si moltiplicarono quando questa seguì il papa nei suoi viaggi, frequenti in quest'epoca. Innocenzo III (1193-1216) avrebbe codificato questo ufficio in un solo volume denominandolo *Breviarium secundum Romanae Curiae consuetudinem*.

Quantunque esso esprimesse la stessa tradizione della chiesa romana, pure fu meno conosciuto e meno apprezzato di quello delle grandi basiliche; ma San Francesco, imponendolo ai suoi figli con la regola del 1223, è stato lo strumento della Provvidenza per la sua diffusione in tutto il mondo cristiano.

I Francescani recitavano fin da allora l'ufficio *secundum ordinem sanctae romanae ecclesiae, excepto psalterio*: ciò va tradotto: secondo l'ordine della corte romana, della curia; il salterio doveva restare quello che vien chiamato gallicano: « Dal 1223 al 1240, scrive il padre Le Carou, essi seguono questo breviario e l'adattano praticamente alla loro vita corale di religiosi contemplativi ed alla loro vita privata di apostoli. Dal 1240 al 1280, grazie alla attività di Aimone di Faversham († 1244), alla pietà di Giovanni da Parma, alla scienza ed alla santità di S. Bonaventura, gli usi ed i costumi dei primi tempi sono codificati, a fine di mantenere l'unità e la tradizione dell'Ordine... I frati minori, nel XIII secolo cantano nei loro conventi e portano attraverso il mondo, che essi evangelizzano, il breviario antico della Chiesa romana, modernizzato senza dubbio, ma tuttavia identico a quello che i canonici nel secolo XI cantavano nel coro imponente della basilica lateranense... I benedettini dei nostri giorni hanno lo stesso ufficio che i loro padri del VI secolo, ed i sacerdoti della chiesa romana universale, grazie alla funzione provvidenziale dei Frati Minori, pregano con i libri dell'ufficio di cui si sono serviti i chierici della Chiesa di Roma dal VI al XII secolo ».

Differisce solamente da quello del Laterano per i punti seguenti d'importanza secondaria: « L'inno vien recitato a tutte le ore; il capitolo alle lodi ed ai vespri; il lezionario è più ridotto, variati i responsori ed i versetti tra la salmodia e la lettura; si nota la tendenza del santorale a invadere il temporale... infine, si usa il salterio gallicano invece di quello romano (1).

L'influenza, dovuta allo sviluppo dell'Ordine, fu ancor più favorita dalla elezione di S. Bonaventura alla cattedra vescovile di Albano, di S. Luigi di Anjou a quella di Tolosa, di S. Gautier di Bruges a quella di Poitiers, di S. Giovanni Rigauld a quella di Treguier, del cardinale Pietro di Foix alla provincia d'Aquitania. Grandi dame del XIV e XV secolo si fanno preparare per il loro uso dei breviari francescani.

(1) Le Carou, *L'office divin chez les Frères Mineurs aux XIII siècle*, p. 203-145-178.

I papi, che hanno permesso questo ufficio ai Minori, lo impongono agli altri. Gregorio IX l'approva nel 1241; Nicolò III (1277-1280) fa sopprimere gli antifonari che sono nelle chiese di Roma e li sostituisce con il breviario francescano; Benedetto VII (1334-1342) ordina alla città di Avignone di adottarlo; Gregorio IX ebbe l'intenzione di imporre questo ufficio ad una parte della Chiesa latina; con S. Pio V, la liturgia francescana è diventata la nostra liturgia romana.

CAPITOLO TERZO - LA RIFORMA DI S. PIO V

L'anarchia liturgica alla vigilia del concilio di Trento. - Malgrado questa marcia trionfale del breviario della curia e dei Frati Minori nei secoli XIII e XIV, restava ancora molto da fare e, fuori dell'Ordine, le sue conquiste non erano molto vaste.

Il secolo XV è un secolo di decadenza, potremmo dire di più, di anarchia. Era ancora lasciata alle chiese particolari la libertà di organizzarsi liturgicamente come esse preferivano: la recita pubblica può alla peggio accordarsi con questa grande libertà; ma dal momento che l'ufficio divenne un obbligo individuale, se esso è abitualmente recitato in privato con un breviario di propria scelta, senza una sufficiente conoscenza delle rubriche, questa libertà diviene nefasta. Da ciò risultavano continue difficoltà, aggravate ancora dalla corrente umanistica dei secoli XV e XVI.

I concilii di quest'epoca deplorano l'indifferenza con la quale l'ufficio divino è recitato anche in pubblico.

Raoul di Tongres, questa volta con ragione, ne domanda una riforma che venga da Roma: *Donec de Urbe veniat id quod erit magis perfectum.* E' possibile domandarsi con ansietà se questo voto verrà realizzato oppure, se in tempi nuovi, non verrà composta una nuova raccolta di preghiere.

Infatti, l'umanesimo ha ricevuto da Nicolò V diritto di cittadinanza, ha regnato con Pio II; Leone X, che ha come segretarii il Bembo e il Sadoleto, « vuole che ciò che si deve ascoltare o leggere sia espresso in latino veramente puro, pieno di vita e di eleganza ». Sacerdoti, amanti della bellezza liturgica, recitano l'ufficio in greco ed i salmi in ebraico. Il papa chiede a Zaccaria Ferreri, vescovo di Guardalfiera (Benevento) « un breviario ecclesiastico molto più breve e più comodo e purificato di ogni errore di stile. Questi dà inizio al suo lavoro con un innario *juxta veram metri et latinitatis formam;* nella prefazione egli deplora la sofferenza che debbono patire i sacerdoti « dotati di ottima conoscenza della lingua latina, obbligati a lodare Dio con barbare espressioni ». Il sacco di Roma compiuto nel 1527 dall'esercito di Carlo V gli impedì di compiere la sua opera. Del resto la sua poteva essere un'opera di un buon umanista, ma non certo di un buon liturgista.

Il breviario del Card. Quignonez. - Clemente VII (1523-1534), meno preoccupato di soddisfare le persone colte che di rispondere alle esigenze della cristianità resa più sensibile dalla rivolta di Lutero e dalle critiche protestanti, affidò ad uno spagnolo, Francesco di Quignonez, generale dei Francescani e poi Cardinale nel 1529, l'incarico di disporre le ore canoniche, riportandole per

quanto era possibile alla loro forma antica, togliere dall'ufficio divino i dettagli difficili e le prolissità: « così si resterebbe fedeli alla tradizione degli antichi Padri ». Il breviario, composto secondo questi princìpi, comparve verso il 1536 con l'approvazione di Paolo III; e venne chiamato *Breviarium sanctae crucis,* dalla chiesa titolare del Cardinale, S. Croce in Gerusalemme. Per farne uno strumento di cultura religiosa, Quignonez, che aveva davanti la recita privata, soppresse versetti, capitoli, responsori e non conservò che i salmi, le antifone e le lezioni; ogni ora è composta di tre salmi; a mattutino tre lezioni, la prima dell'Antico Testamento, la seconda del Nuovo, la terza del santo.

Tutte queste novità spiacquero e nel 1559 il papa Paolo V (il Card. Carafa, che ne aveva già prima disapprovata la pubblicazione), senza condannare l'uso provvisorio del nuovo ufficio, vietò la ristampa del breviario di Quignonez. Così fu sepolto questo tentativo, eccessivamente ardito, ma che aveva avuto in 23 anni più di cento edizioni.

La questione del breviario al concilio di Trento. - Paolo IV aveva sognato di donare a tutta la Chiesa il breviario teatino. Quando era ancora vescovo di Chieti, associato con S. Gaetano Thiene all'istituzione della Congregazione dei Chierici Regolari, aveva concepito il disegno di intraprendere una riforma del Breviario ad uso della nuova Congregazione. Riuscì a portarlo a termine e da Clemente VII ottenne il permesso di usarlo in coro per sè e per i suoi religiosi teatini. Divenuto Papa, riprese il suo antico disegno liturgico.

Egli voleva un ritorno all'antichità, non ad un'antichità puramente ideale, come aveva fatto il Quignonez, ma alla tradizione, rappresentata dalla liturgia esistente, purificando semplicemente il breviario dagli errori storici, dagli sgorbi letterari e dalle lungaggini che ne rendevano faticosa la recita quotidiana.

Il Concilio di Trento trovò la questione impostata in termini veramente eccellenti: ma non potè affrontarla che nel 1562, l'anno che precedette la fine dei suoi lavori. I Tedeschi, trovando il tentativo del Quignonez insufficiente e troppo poco positivo, non erano alieni dal ritentarlo in altra forma; i Francesi non proposero che formule vaghe: restaurazione degli antichi riti, soppressione delle preghiere supererogatorie; gli Spagnoli chiesero che si studiasse il progetto di Paolo IV: il loro memoriale fu trasmesso per mezzo di S. Carlo Borromeo; fu nominata una commissione, ma il Concilio si chiuse senza che questa avesse combinato qualcosa, se non di rimettere alla Santa Sede il compito di realizzare la riforma.

La riforma « Quod a nobis » e il Breviario di S. Pio V. - Il Papa Pio V, incaricato di eseguire i decreti del Concilio, fece venire a Roma tre vescovi da lui delegati per la correzione del Breviario e con la bolla *Quod a nobis,* pubblicata il 9 luglio 1568, e ancor oggi stampata nei nostri breviari, S. Pio V promulgò le decisioni prese dalla commissione, aggiungendovi qualche ritocco personale.

La riforma era ad un tempo saggiamente tradizionalista e progressista: innanzitutto abolizione, senza eccezione, del breviario del Quignonez; abolizione pure di ogni breviario diverso dal nuovo, ad eccezione di quelli che potevano valersi di un'approvazione papale o di un legittimo uso da almeno duecento anni; proibizione a chiunque di usarne uno diverso o di modificarlo.

Il nuovo breviario era distribuito in uffici di nove e di tre lezioni; l'uf-

ficio santorale semplice avrà dodici salmi e tre lezioni, di cui una ricavata dalla Scrittura; nell'ufficio di nove lezioni, tre saranno della Scrittura; l'ufficio domenicale di 18 salmi non sarà soppiantato dai semi-doppi; in Quaresima ed in Avvento avrà il sopravvento sui doppi. Era il trionfo del breviario dei Frati Minori: esso non ebbe alcuna seria modifica fino a S. Pio X.

S. Pio V aveva resa facoltativa la recita, fino ad allora imposta in certi giorni, dell'ufficio della B. Vergine e dei morti, dei salmi penitenziali e graduali: la rubrica esisteva ancora nei breviari anteriori alla riforma di S. Pio X. Il nuovo breviario entrò in uso all'inizio dell'anno 1569; la Congregazione dei Riti, eretta nel 1588 da Sisto V, ricevette il potere di riformare e di emendare, secondo la necessità, i libri liturgici; Clemente VIII pubblicò nel 1602 una nuova edizione, che modificava alcune lezioni; nel 1631, Urbano VIII corresse la prosodia di un certo numero di inni e ne aggiunse alcuni altri.

CAPITOLO III - ACCETTAZIONE DEL BREVIARIO DI S. PIO V I LIBRI GALLICANI

La diffusione del Breviario di S. Pio V. - Le disposizioni impartite da San Pio V ricevettero subito un'accoglienza favorevole; sinodi provinciali e diocesani decretarono di accettare il nuovo breviario. Dal 1569, S. Carlo Borromeo lo fa adottare nelle parti della sua provincia in cui la liturgia non aveva duecento anni di esistenza; Urbino, Namur, Malines, Pavia, Bois-le-Duc, Besançon, Benevento lo adottarono nel 1570 e 1571 e, nei venti o trenta anni seguenti, un gran numero di chiese di Italia, del Belgio e della Spagna; in Francia Cambrai, Rouen, e la Normandia (Bajeux, Sex, Evreux, Lisieux, Avranches), Bordeaux e la sua provincia, Reims, S. Omer, Aix, Tolosa, Auch, Avignone, Tours, Embrun, Langres, Vienne, così pure gli ordini religiosi come i Teatini, i Gesuiti, i Francescani, dal momento che per questi ultimi il nuovo breviario non era che una riedizione di quello che già avevano. Alcune chiese corressero i loro libri per conformarli a quello del papa: Lione, Besançon, Vienna, Meaux, Chartres, Sens, Bourges, Arras.

A volte si oltrepassarono addirittura gli ordini ricevuti; avendo il re Enrico III prescritto nel 1583 di usare i libri romani nelle cappelle reali, l'arcivescovo di Parigi, Pietro di Gondj, manifestò il desiderio di introdurli nella sua diocesi; avendo il capitolo, la Sorbona, il Parlamento protestato, egli rinunciò al suo progetto, ma il suo successore corresse l'antico breviario secondo quello di Roma.

Desideri di riforma. I breviari gallicani. - Tuttavia, bisogna ammetterlo, « forse mai tante forze intellettuali sono state spese invano come quando si trattò di riforme liturgiche; Pontefici di ingegno e di santità non comune si son persi d'animo. L'abitudine, un deplorevole spirito di immobilità inerente ai migliori ambienti ecclesiastici, ed anche, a volte, la suscettibilità e le gelosie dei depositari subalterni dell'autorità, hanno contribuito in maniera diversa a rendere inutili molti lavori, molti tentativi tendenti a purificare, elevare, arricchire il patrimonio secolare della liturgia cattolica » (D. Morin, *Rev. benedict.* 1907, n. 1).

Con le dispute intorno ai privilegi dei re cominciarono i primi tentativi di sottrarsi alla disciplina romana per affermare la libertà della chiesa gallicana. Nel 1670, Arduino di Perefixe dà inizio ad una rifusione del breviario romano-parigino, rifusione compiuta nel 1680 da F. d'Harlay. « Vi è in questi tentativi, scrive il Batiffol, un aspetto di critica ed un aspetto di sogno ». Le idee, che guidavano i loro autori, erano in sostanza molto giuste: 1) assicurare la recita del salterio ogni settimana; 2) far leggere ogni anno la maggior parte della S. Scrittura, almeno nelle sue parti più importanti; 3) dar risalto alla domenica, in modo che non ceda il posto se non ad una festa del Signore; 4) dare maggior rilievo al tempo di Quaresima, in modo che l'ufficio feriale non ceda il posto a nessuna festa, neppure alla festa dell'Annunciazione; 5) abbreviare l'ufficio feriale: infatti se questo non è più lungo di quello dei santi, si sarà meno tentati di moltiplicarne le feste.

Sembra che queste fossero le stesse idee di Benedetto XIV, quando nel 1741 nominò una commissione, che lavorò fino al 1747 per perfezionare il breviario di S. Pio V senza però poterlo soddisfare. Il papa trovò addirittura i ritocchi troppo timidi e scarsi in rapporto alle necessità presenti, e promise d'incaricarsene lui personalmente; ma la morte lo sorprese nel 1758 senza aver avuto il tempo di attuare il suo progetto.

I gallicani, nell'intenzione, volevano sopprimere le cose errate o incerte, ma mancavano di competenza e di autorità; si arrivò ben presto agli eccessi rinfacciati al Quignonez, anzi si andò più oltre: furono soppresse feste della Vergine, le antifone di S. Pietro: *Tu es pastor ovium, Dum esset summus pontifex* furono trasformate: ciò evidentemente per quello spirito gallicano, che li portava a sottrarsi all'autorità di Roma. Il breviario fatto preparare dall'Arcivescovo di Parigi, Mons. De Ventimille nel 1735, esagerò ancor più questa tendenza; tutta la Francia ne seguì l'esempio: nel 1791 ottanta diocesi avevano abbandonato la liturgia romana. Durante la rivoluzione, i 900 sacerdoti deportati a Rochefort, pur disponendo di alcuni breviari, non potevano aver la consolazione di recitarne insieme qualche parte; essendo completamente differenti. In seguito alla nuova distribuzione delle circoscrizioni diocesane fatta dopo il Concordato napoleonico, nelle stesse diocesi vennero ad usarsi liturgie diverse. Si era caduti in un'anarchia simile a quella del XVI secolo.

CAPITOLO QUINTO - RITORNO ALLA UNITA' LITURGICA

Quando Mons. Parisis fu nominato vescovo di Langres, trovò la sua diocesi nelle condizioni che abbiamo descritto; con la lettera del 15 ottobre 1839, pur permettendo ai sacerdoti, che avevano fino allora recitato un breviario particolare, di servirsene ancora provvisoriamente, egli ordinò che a partire dal 1840 la liturgia romana fosse la liturgia della sua diocesi; il cardinale Gousset arcivescovo di Reims, lo imitò nel 1842; un gran numero d'altri fece altrettanto in occasione di sinodi provinciali o diocesani, e in un'enciclica del 1853, il papa Pio IX poteva congratularsi con i vescovi francesi per questo movimento di ritorno all'unità. Egli spinse dolcemente i ritardatari a non esitare oltre. Nel 1856, Mons. Sibour, arcivescovo di Parigi, scrisse in una lettera che « A causa del cammino dei tempi verso l'unità e per rispondere al desiderio

che il S. Padre gli aveva manifestato a più riprese », adotta la liturgia romana per la sua diocesi.

L'artefice più importante di quest'opera così importante sotto ogni punto di vista, fu Prospero Gueranger (1804-1875), abate di Solesmes, il quale, nelle «*Istituzioni liturgiche*» (3 vol. in 8°, 1840-1875) dimostrò che i messali ed i breviari, introdotti nella maggior parte delle diocesi di Francia, mancavano di valore e di autorità e che era necessario ritornare alla liturgia romana. Solo questa ha i requisiti di una liturgia autentica e definitiva: l'antichità, l'universalità, l'autorità e la forza persuasiva. Dopo averla difesa, egli l'espose in una opera attualmente superata, ma che esercitò la più grande influenza nel divulgare la pietà liturgica e nel ridonare il gusto per quegli studi: *L'anno liturgico,* iniziato nel 1841; i nove primi volumi sono di Gueranger, gli altri sei sono del suo continuatore Don Fromage.

Nel 1872 l'unità liturgica era realizzata in Francia; soltanto la diocesi di Orléans attese fino al 1875.

CAPITOLO SESTO - VERSO UNA RIFORMA TOTALE

Il breviario ed i Padri del concilio Vaticano. - Al concilio vaticano un buon gruppo di vescovi proposero di ritoccare il breviario su i seguenti punti:

1) Eliminare dalle lezioni i racconti apocrifi; 2) rifondere gli inni oscuri e scritti in latino barbaro; 3) dare una migliore distribuzione dei salmi; 4) ridurre e regolare meglio la traslazione delle feste dei santi; 5) fissare i criteri per la scelta dei santi di cui molti sono proprii a Roma e poco conosciuti altrove; 6) ridurre gli uffici, in particolare quelli domenicali e feriali, alleggerendo il clero secolare sempre più occupato.

Nel 1882 il papa Leone XIII diminuì il numero delle traslazioni delle feste dei santi, stabilendo che le feste semidoppie e doppie minori, eccettuate quelle dei dottori, non fossero mai trasferite; se venivano a trovarsi in concorrenza con feste di rito superiore se ne sarebbe fatta la commemorazione. Dopo il pontificato di Pio IX, molti nuovi santi sono entrati nel calendario; sono stati eliminati dei santi esclusivamente romani, oppure il loro rito venne diminuito.

Dal 1902, una Commissione viene incaricata di studiare le questioni storico-liturgiche; senza farsi troppo notare, una leggenda di santo viene modificata, una semplice frase cambiata in una nuova edizione: tutto ciò rivela l'attenzione dei consultori: così il simbolo *Quicumque,* chiamato *prima* « Symbolum Athanasii », diventa *symbolum athanasianum;* il *Te Deum* attribuito a S. Ambrogio e a S. Agostino, vien chiamato *Hymnus ambrosianus.* Alcuni dei desideri espressi dai Padri del Concilio vengono così a poco a poco soddisfatti.

La riforma di S. Pio X. - La bolla di S. Pio X « *Divino afflatu* » del 1° novembre 1911 realizzò progressi più importanti ancora sui punti seguenti: 1) Abbreviare gli uffici soprattutto quelli del mattutino; alla domenica si dicevano 18 salmi, dei quali alcuni molto lunghi, il che veniva a raddoppiare il tempo necessario alla recita proprio nei giorni in cui i sacerdoti sono più

occupati. Le ferie avevano conservato 12 salmi, a volte interminabili, particolarmente il lunedì, il giovedì ed il sabato. Come già aveva fatto così saggiamente S. Benedetto, S. Pio X separa in più parti i salmi troppo lunghi; mai un numero superiore a nove salmi o nove parti di salmi al mattutino. Così quest'ufficio ha sempre press'a poco la stessa lunghezza; la feria, prima così lunga, diventa più breve perchè non ha che tre lezioni.

2) Far recitare tutto il salterio nella settimana: principio posto da S. Benedetto, raramente applicato da quando il santorale andò sviluppandosi nel medioevo, ripreso poi dai breviari gallicani. Vi si è arrivati senza sopprimere le feste dei santi; salvo le eccezioni previste, si recitano sempre i salmi della feria, con le lezioni del santo.

3) Fare in modo che le domeniche abbiano la loro liturgia propria e non siano troppo spesso soppiantate da altre feste. Prima della riforma di Pio X, era sufficiente una festa doppia per sopprimere l'ufficio della domenica, che non veniva quasi mai celebrato, eccetto che in Quaresima. Il proprio del tempo è come la navata centrale nelle grandi basiliche: deve avere il posto principale; il santorale, invece di occupare soltanto le cappelle laterali, aveva invaso tutto l'edificio; era necessario riportare ogni cosa al suo posto.

4) Fare altrettanto per alcune ferie. Quelle di Quaresima, delle Quattro tempora erano in altri tempi celebrate col dovuto risalto mediante la veglia e la stazione; esse avevano conservato traccia nel messale e nel breviario, e tuttavia non si aveva quasi mai occasione di recitarne l'ufficio. Con la riforma di S. Pio X le messe delle ferie privilegiate hanno precedenza su quelle dei santi ed anche l'ufficio feriale può essere recitato più sovente. Roma permette lo spostamento di certe feste per dar all'Avvento ed alla Quaresima tutto il loro valore.

5) Mantenere la lettura della S. Scrittura propria dei tempi liturgici contro le invasioni delle letture ricavate dal comune dei santi. La Chiesa scelse per le diverse stagioni dell'anno liturgico i passi più adatti; avveniva molto facilmente che la lezione della Scrittura corrente venisse sostituita da quella del comune dei santi. Anche a questo inconveniente ovviò, almeno parzialmente, la riforma di S. Pio X.

Gli importanti ritocchi di Pio XII. - Ma nonostante l'opera compiuta con tanta decisione ed insieme con tanta discrezione da S. Pio X, l'Ufficio divino non aveva ancora raggiunto quella perfezione, che già ebbe ai tempi classici della sua formazione. Anche il S. Pontefice era convinto di questo. Infatti nella Bolla «*Divino afflatu*» (1911) preannunciò la nomina di una commissione, la quale avrebbe dovuto preparare una revisione più ampia del messale e del breviario, e nel Decreto di approvazione premesso all'edizione tipica del Breviario (25 marzo 1914), mentre confermava i compiti della nuova e più ampia riforma, avvertiva che questa avrebbe dovuto essere preparata da lunghi studi: consultazione dei migliori codici e degli antichi documenti; revisione del testo della S. Scrittura, riesame generale delle lezioni storiche, degli inni e delle omelie. In questi punti veniva tracciata, a rapidi tratti, la linea da seguire nelle future riforme. La morte del S. Pontefice, avvenuta il 20 agosto 1914 e le due guerre mondiali, scoppiate a breve distanza, impedirono la attuazione di questo piano di lavoro.

Pio XII, il Pontefice che elevò all'onore degli altari S. Pio X, fu pure colui che ne raccolse la eredità liturgica e che, con un piano graduale e logico, ne sta attuando le linee programmatiche con eguale decisione. Nel 1945 venne pubblicata la nuova versione del Salterio, fatta sui testi originali dai PP. Gesuiti dell'Istituto Biblico di Roma. Questa nuova versione, approvata dal Papa col Motu proprio «*In cotidianis precibus*» (24 marzo 1945), da alcuni è stata criticata sotto aspetti marginali; ma è quasi universalmente considerata una opera di grande valore biblico, letterario e soprattutto pastorale. Attesa da secoli, è oggi in mano dei sacerdoti una traduzione che rende molto più comprensibili i salmi, accrescendone il gusto e l'amore.

Ma un nuovo sapientissimo ritocco all'edificio del Breviario è stato apportato dall'attuale Pontefice col Decreto della S. Congregazione dei Riti in data 23 marzo 1955 sulla semplificazione delle rubriche. « Come tutta l'opera riformatrice della Liturgia, compiuta dall'attuale Pontefice, scrisse D. Balboni sulla "Rivista liturgica", 1955, pag. 201, anche questo Decreto tiene giustamente conto di due esigenze fondamentali: i valori della tradizione e le necessità pastorali, cioè l'elemento statico e l'elemento dinamico ».

Nota rilevante di questo Decreto è la sua *provvisorietà,* perchè, non volendo per ora toccare i testi, i ritocchi fatti non possono ritenersi definitivi, anche se indicano molto chiaramente quali potranno essere le linee che la S. Sede intende seguire nelle future e definitive riforme. Ne diamo un rapido sguardo:

a) Semplificazione e riduzione del *santorale*: abolizione del rito semidoppio, introdotto soltanto nel secolo XIII, e conseguente riduzione a rito semplice di circa 50 feste che godevano prima tale grado; 30 altre feste semplici ridotte alla pura commemorazione.

b) Soppresse tutte le *ottave,* tranne le tre più antiche: Natale, Pasqua, Pentecoste; soppresse pure molte vigilie.

c) Maggior rilievo al tempo di Avvento e di Quaresima; per ora tale rilievo viene dato soltanto alle domeniche, che vengono elevate al rito di I classe e si preferiscono ad ogni altra festa. Inoltre in Quaresima è concesso di recitare *ad libitum,* nelle feste dei santi, salvo quelle di I e II classe, non solo la messa della feria, concessione già accordata dalla riforma di Pio X, ma anche l'ufficio, parificando in tal modo le ferie quaresimali alle feste dei santi di rito doppio. Un apprezzato commentatore delle nuove riforme liturgiche, il P. Bugnini, fa notare che « una riforma spinta più a fondo non sarebbe aliena dall'accogliere il desiderio assai diffuso di una celebrazione piena della Quaresima, liberandola del tutto dalle feste dei santi, come avviene nel rito Ambrosiano » (*La semplificazione delle rubriche*; Ed. Liturgiche, Roma, pag. 59).

d) Ridotte pure le commemorazioni e fissati ad un massimo di tre gli *Oremus* della messa.

e) L'ufficio fu poi snellito con la soppressione delle preghiere introduttive e conclusive, dovute in gran parte a devozione privata o monastica (*Pater, Ave, Credo, Aperi, Sacrosanctae*).

f) Anche i primi vespri vennero lasciati solo alle feste di I e II classe; mentre il salterio feriale venne esteso anche alle feste di II classe e doppi maggiori, che avevano il salterio *de festo*.

In conclusione si può dire che questo Decreto costituisce un ritocco ad un

monumento di inestimabile valore artistico e spirituale, quale è l'ufficio divino, ritocco fatto con mani delicate ed abilissime. Ci auguriamo che le stesse mani possano condurre presto a compimento l'opera così ben avviata, onde sia restituita alla Chiesa la sua cetra in tutta la sua lucentezza ed armonia.

CONCLUSIONE - L'ARMONIOSO SVILUPPO DELL'UFFICIO

Il cardinale Newman paragona lo sviluppo del dogma cattolico ad un albero, il quale cresce non con la semplice aggiunta di parti aggregate dal di fuori, ma con l'assimilazione di elementi diventati con lui un'unica sostanza. Altrettanto si può dire della liturgia, la quale ha assimilato molte cerimonie ed usi ricavati dai riti ebraici o da cerimonie pagane.

L'ufficio romano, come noi lo abbiamo studiato nella sua formazione, possiamo anche paragonarlo ad un grande fiume sempre identico, dalla sorgente alla foce, nonostante le differenze esteriori molto sensibili. Non si sa bene donde scaturisca; riceve acqua da numerosi affluenti; secondo l'epoca dell'anno, esso trabocca dagli argini, oppure si restringe ad un semplice filo d'acqua. Le brusche svolte del suo andare lasciano supporre che ad un certo punto del suo corso, esso avrebbe potuto uscire dal letto e riversarsi in altre direzioni. L'ufficio romano ha conosciuto molte peripezie; esso è sgorgato dal cuore dell'uomo preoccupato di rendere omaggio a Dio, suo Creatore e padre; la sua origine è a noi quasi sconosciuta; ha ricevuto nel corso dei secoli numerose e svariate aggiunte; in certe epoche ingrandì rapidamente e si estese ovunque: la *laus perennis,* immagine terrena della lode celeste celebrata dai Santi in cielo, risuonava in un gran numero di monasteri; in altri periodi il suo mormorio fu quasi impercettibile, soffocato dal tumulto del mondo; in certi momenti ci si poteva chiedere se non si lasciasse sopraffare e non mescolasse le sue onde pure con altre alquanto torbide. No: il libro ufficiale della preghiera della chiesa è restato nel suo insieme quale l'aveva prescritto papa Pio V. Nella sua essenza il breviario di quest'ultimo è come quello approvato da Innocenzo III, o come quello usato nella cappella pontificia nel secolo XIII. A sua volta questo non è che un'abbreviazione dell'ufficio pubblico, recitato nei secoli VIII, IX, X, XI. Leone III e Carlo Magno non intendevano recitare, salvo poche aggiunte, un altro ufficio che non fosse quello prescritto da papa Gregorio Magno o dai suoi discepoli. L'opera di Gregorio non fu altro che una codificazione e abbreviazione delle ore canoniche usate nel IV, V, VI secolo a Roma ed in tutta Italia, ed anche fuori d'Italia (Bäumer).

La sacra Scrittura nell'ufficio divino. - L'ufficio attinge i suoi elementi da tutto ciò che vi è di più ricco e di più bello nella letteratura ecclesiastica; dai salmi innanzitutto, che ne formano la parte principale, i salmi di cui S. Agostino diceva: « Quale non era la mia gioia, quando all'epoca del mio battesimo, io leggevo e meditavo nella solitudine i canti del divino Salmista. Quale fervore alimentavano nella mia anima questi sacri cantici così pieni di fede e carità (Conf. IV, 4. 6). La bolla « *Divino afflatu* » ricorda che, « essendo stati composti sotto l'ispirazione divina, i salmi ebbero per questo, fin

dagli inizi della Chiesa, una meravigliosa potenza per nutrire la pietà dei fedeli ».

Dopo il salterio, che normalmente vien tutto recitato nella settimana, si leggono ogni anno le parti più importanti della Bibbia, non solo per arricchire lo spirito, ma soprattutto per attingervi, nella preghiera e nella meditazione, una regola di vita. La liturgia ci invita a leggere il libro sacro come si esprime l'Imitazione: « Nello stesso senso di chi l'ha dettato, con umiltà, semplicità, fede ». Il fine da raggiungere, il programma da seguire fu indicato da S. Gerolamo che dava a Leta dei consigli intorno al modo di educare la propria famiglia: « Ella dovrà innanzitutto studiare il salterio, trovare sollievo in questi canti ed attingere una regola di vita nei Proverbi di Salomone. L'Ecclesiaste le insegnerà a calpestare i beni del mondo. Giobbe le fornirà un modello di forza e pazienza. In seguito passerà al Vangelo che avrà sempre fra le mani. Assimilerà avidamente gli Atti degli Apostoli e le Lettere. E dopo aver raccolto questi tesori nell'interno della sua anima, potrà leggere i profeti, il Pentateuco, i libri dei Re e i Paralipomeni, per concludere senza pericolo col Cantico dei Cantici (Ep. CVII, 9, 12,; P.L.t.XXII, col 875. Si legga pure la Enc. *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV, e la *Mediator Dei* di Pio XII).

Il pensiero dei Padri e la preghiera della Chiesa nell'Ufficio divino. - Nel breviario, quale felice raccolta dei più bei passi delle omelie dei santi Padri! Ci sono poi gli inni, per la maggior parte notevoli per la loro antichità e per il loro autore; essi ci insegnano a lodare Dio come conviene alle varie ore del giorno e della notte; celebrano le opere della creazione, ci incoraggiano ad imitare i santi.

Le orazioni, che ripetono la colletta della messa, meritano una speciale attenzione: le perfezioni di Dio, la sua onniscienza, la sua bellezza, la sua generosità vi sono continuamente richiamate; l'impotenza assoluta dell'uomo, abbandonato alle sue sole forze, il peccato originale e le sue dolorose conseguenze, ma, senza le esagerazioni di Baio e dei giansenisti, la possibilità per l'uomo di rigenerarsi con la buona volontà, aiutato dalla grazia di Dio, tutto questo è detto e ridetto con vigore, con precisione e con varietà insuperabili nelle preghiere dell'Ufficio. Davvero non c'è bisogno di andare a cercare altrove delle formule per nutrire la propria anima.

L'Ufficio, sintesi di realtà umane e divine

Il Dott. Giovanni Brinktrine così conclude il suo apprezzato studio intorno al *Breviario Romano*: « Considerando ora l'insieme, appare evidente che l'*officium divinum* è una preghiera unica nella storia delle religioni. E' la preghiera dell'umanità redenta da Gesù Cristo e riunita nella Chiesa. E' stato così attuato per quanto era possibile l'invito del Signore di pregare sempre e di non stancarsi mai, anche per quanto riguarda la preghiera liturgica. Essa è una preghiera universale, nella quale sono espressi tutti i sentimenti del cuore umano. Tutte le forme di preghiera: la gioiosa preghiera di lode e di ringraziamento, l'umile preghiera di invocazione, la pia lettura della parola di Dio, l'interpretazione delle Scritture ispirate, la meditazione della lettura

data, si alternano armonicamente, secondo determinate leggi ritmiche. Dal punto di vista artistico, il Breviario riunisce insieme in modo felicissimo la unità e concisione della forma con la varietà e ricchezza del contenuto: essa abbraccia la misteriosa vita intima di Dio, la sua azione nella natura, nella storia della salvezza e nei Santi. L'ufficio divino è un compendio di teologia. Ad esso specialmente si applica la sentenza: *Legem credendi lex statuat supplicandi.* Tutti i secoli vi hanno collaborato: non c'è quasi alcuno dei Padri e Dottori della Chiesa e dei grandi teologi che non vi dica la sua parola.

Dal punto di vista della formazione ascetica, il Breviario ci presenta i più alti eroi morali dell'umanità, i canti più grandi come esempi da seguire. E perciò si perdonano volentieri i difetti e le manchevolezze minori che vi si trovano, come le imprecisioni storiche. Il Breviario infine non è una cosa morta, ma qualcosa di vivente: è capace di ulteriori sviluppi e perfezionamenti; difatti esso cresce sempre, simile ad un albero rigoglioso, che mette continuamente rami nuovi e nuovi fiori. Sotto questo aspetto l'*officium divinum* è una dimostrazione e una testimonianza della forza vitale della Chiesa, che sempre cresce e sempre si rinnova. Senza interruzione, giorno e notte, dovunque si trovi una chiesa cattolica, questa preghiera sale al trono di Dio, simbolo ed immagine dell'inno incessante di glorificazione dei beati in paradiso: *Divina psalmodia est caelestis hymnodia filia, quae canitur assidue ante sedem Dei et Agni* (Urbano VIII) » (Brinktrine, Il Breviario Romano, ed. Liturgiche, Roma, 1946, pag. 115).

BIBLIOGRAFIA. — Due opere principali sono state consacrate alla storia del Breviario romano: P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain,* Paris, 1911, 3ª ed. - S. Baumer, *Histoire du bréviaire* (versione dal tedesco di R. Biron), 2 vol., Paris, 1905. Queste due opere furono riassunte da J. Baudot, *Le bréviaire romain,* Paris, 1907 e 1929 (versione italiana, *Il Breviario romano,* Roma, 1909). Ampia trattazione storica in Righetti, *Storia liturgica,* vol. II, 2ª ed. pag. 469-715. - P. Alfonso, *I riti della Chiesa,* I, Roma, 1945. - G. Brinktrine, *Il breviario romano,* Roma, 1946 con bibliografia. - C. Callawaebt, *De Breviarii romani liturgia,* Brugis, 1939. - I. Bona, *De divina psalmodia,* Anterpiae, 1722. - P. Parsch, *Il breviario romano,* (versione Marietti), Torino, 1953. - G. De Stefani, *Il breviario e il ministero sacerdotale,* Torino, 1938. - C. Willi, *Il breviario spiegato,* Torino, 5ª ed. 1955. In *La Maison-Dieu n.* 21 (1950) l'art. *Le trésor de l'Office divin* 1950. Idem, n. 27 (1951), *Aux origines du breviaire romain,* art. di Salmon, e *Le Christ dans les psaumes,* art. di B. Fischer, 1951. - A. Bugnini, *La semplificazione delle rubriche,* Roma, 1955. *Versioni dell'ufficio divino*: P. Battisti, *Breviario romano latino-italiano,* Finalpia, 1932. *Riduzioni dell'ufficio divino ad uso dei fedeli*: P. Fleischmann, *Officium divinum parvum,* Milano. - V. Franco, *Celebrate Dominum* (messale-breviario per i fedeli), Padova, 1952. - Mistrorigo, *Il breviario dei fedeli,* Vicenza. N. 33 «*La Maison-Dieu*»: *Les psaumes prière de l'assemblée chrétienne,* con esemplificazioni di versioni ritmiche dei salmi.

XIX

L'ANNO LITURGICO

INTRODUZIONE

La vita del cristiano deve modellarsi su quella di Cristo. - Come il Figlio di Dio è l'immagine del Padre (1 Cor. 4, 4; Col. 1, 15) così noi dobbiamo essere l'immagine del Cristo, poichè, dice San Paolo « Dio ci ha predestinati a divenire conformi all'immagine del Figliuolo suo (Rom. 8, 29).

E' col renderci conformi a Gesù, il Figlio di Dio, e a tutti i suoi misteri, che noi diventiamo, per mezzo di Lui, con Lui e in Lui, figli di Dio. « Noi più non siamo, esclama l'apostolo, degli estranei, ma membri della famiglia di Dio » (Ef. 2, 19). Seguendo il Verbo incarnato, entriamo nella società delle tre Persone divine: « Per mezzo di *Lui,* tanto gli uni quanto gli altri, abbiamo libero accesso; mediante un medesimo *Spirito* » (Ef. 2, 18).

Questa riunione di tutti nel Cristo, *instaurare omnia in Christo* (Ef. 1, 10), è attribuita allo Spirito Santo, perchè Egli è nello stesso tempo lo Spirito del Capo e delle sue membra.

Al momento del battesimo del Salvatore, il cielo s'aprì e lo Spirito Santo discese sopra Gesù, sotto forma di colomba, e dal cielo si fece udire una voce: « Tu sei il mio Figlio diletto; in te mi sono compiaciuto » (Luc. 3, 21-22).

Lo Spirito Santo discese, allo stesso modo, sulla Chiesa: « Fra pochi giorni sarete battezzati nello Spirito Santo » (Atti, 1, 5), aveva annunciato il Cristo risorto agli Apostoli. E mentre essi erano riuniti in uno stesso luogo per la festa di Pentecoste, un vento gagliardo scosse tutta la casa, ov'essi si trovavano radunati, ed apparvero ad essi delle lingue distinte come di fuoco, e si posarono sopra ciascuno. Pietro allora prese la parola e parlò, rivolto alla folla (che il rumore aveva attirata colà): « Fate penitenza, disse, e ciascuno di voi venga battezzato nel nome di Cristo Gesù, perchè siano rimessi i vostri peccati; e riceverete il dono dello Spirito Santo ». Quelli, pertanto, che accolsero la sua parola, furono battezzati, ed in quel giorno circa tre mila persone entrarono a far parte dei discepoli di Gesù. *Essi perseveravano nella dottrina degli Apostoli, trovandosi uniti nella frazione del pane e nella preghiera* (Atti, 2, 1-3, 38).

Origine del culto liturgico. - Gli Apostoli, come faranno più tardi i loro successori, i vescovi, « costituiti dallo Spirito Santo per il governo della

Chiesa di Dio » (Atti 20, 28), trasmettono alle anime « lo Spirito d'adozione dei figli di Dio, affinchè tutti, identificati con il Figlio di Dio, possano dire con Lui « con ineffabili sospiri, suscitati in essi dallo Spirito Santo » (Rom. 8, 26): « *Abba, Pater* » (Rom, 8, 15; Gal. 4, 6).

Guidati dallo Spirito del Padre, ch'è pure lo Spirito del Figlio, gli Apostoli hanno una prima preoccupazione: di radunare i cristiani per la preghiera in comune, raccomandata dal Maestro (Matt. 18, 19-20), per la predicazione della dottrina di Cristo e per la celebrazione dei santi misteri istituiti dal Salvatore.

E' qui in germe tutto il ciclo liturgico. Già queste riunioni sono l'esercizio del culto cattolico, ufficialmente organizzato dalla sacra gerarchia, allo scopo di *santificare* gli uomini e di portarli a *glorificare* individualmente e socialmente Iddio.

Nel volger dei secoli, questo culto, inizialmente embrionale, si sviluppò in quello che noi chiamiamo l'*anno liturgico,* stupenda costruzione, che la Chiesa ha congegnato, sotto la guida dello Spirito Santo, e che essa adòpera come il suo migliore strumento per formare le anime ad immagine del Figlio di Dio, unica sorgente di *santità* ed unico *sacerdote* del Padre.

Sarà nostro compito dimostrare e provare che quest'organismo liturgico, che mette in opera il santo sacrificio e i sacramenti, le Sacre Scritture e la preghiera tradizionale, è essenziale alla vita cristiana.

Non è forse questo il pensiero di S. Pio X e dei liturgisti, la cui influenza è stata così decisiva in questi ultimi tempi?

« Essendo Nostro desiderio vivissimo — scrive S. Pio X — che il *vero spirito cristiano rifiorisca* per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito, dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa » (*Motu Proprio* sulla Musica Sacra, 1903).

La manifestazione e la rinnovazione dei misteri di Gesù Cristo. - L'anno ecclesiastico, dice Don Guèranger, non è che la *manifestazione di Gesù Cristo* e dei suoi misteri nella Chiesa e nell'anima credente. Esso costituisce il Ciclo divino, ove le opere di Dio, ciascuna al suo posto, risplendono: le sette epoche della creazione; la Pasqua e la Pentecoste dell'antico popolo; la visita ineffabile del Verbo Incarnato, il suo sacrificio, la sua vittoria, la discesa dello Spirito; la divina eucarestia; le glorie ineffabili della Beata Vergine, Madre di Dio; lo splendore degli angeli; i meriti e i trionfi dei santi; si può dire, insomma, che esso ha il suo punto di partenza nella legge dei patriarchi, il suo progredire nella legge scritta, la sua consumazione nella legge dell'amore, sino a che si dissolverà nella eternità, come la legge scritta cadde di per se stessa, nel giorno in cui la forza invincibile del sangue dell'Agnello strappò in due il velo del Tempio.

« Se ogni anno la Chiesa rinnova la sua giovinezza, è perchè, per mezzo del ciclo liturgico, essa è visitata dallo Sposo secondo le sue necessità. Ogni anno essa lo vede nascere nel presepio, digiunare sulla montagna, offrirsi sulla croce, risuscitare dal sepolcro, fondare la Chiesa, istituire i sacramenti,

ascendere alla destra del Padre, inviare lo Spirito Santo agli uomini; e *successivamente si rinnovano in essa le grazie di questi divini misteri.*

« L'Anno della Chiesa è il dramma più sublime che possa essere offerto alla ammirazione umana. Son venti secoli che i fatti furono compiuti, ma il loro anniversario, riprodotto dalla Liturgia, rinnova tutti gli anni nelle anime il sentimento di ciò che Iddio operò la prima volta.

« Quale intelligenza umana avrebbe potuto concepire un simile prodigio? Questa potenza santificatrice e rinnovatrice dell'Anno liturgico è un mistero dello Spirito Santo, che feconda incessantemente l'opera ispirata alla Chiesa con lo scopo di santificare il tempo assegnato agli uomini, onde si rendano degni di Dio. *Egli ha costituito la liturgia come il centro del suo lavorio spirituale nelle anime.* La « formazione di Cristo in noi » (Gal. 4, 19), non è forse il risultato della partecipazione ai suoi misteri gaudiosi, dolorosi, gloriosi? Ora, questi misteri passando ogni anno in noi, vi s'incorporano, in virtù della grazia speciale inerente alla loro comunicazione nella liturgia e l'uomo nuovo si afferma insensibilmente sopra le rovine del vecchio » (1).

« Lo scopo della liturgia, scrive a sua volta dom Festugière, è di sviluppare nelle anime la vita di Cristo. La liturgia, considerata dal punto di vista psicologico e morale si definisce come *il metodo autentico istituito dalla Chiesa per assimilare le anime a Gesù...* Il ciclo liturgico offre alle anime un itinerario e un programma annuale di rinnovamento intellettuale e morale completo. Se esse si sforzano di camminare sulle orme dei vari misteri di Cristo con una seria e docile applicazione, la loro docilità sarà ricompensata da un sicuro progresso e da copiose effusioni di grazia. Tutto il programma della spiritualità liturgica può essere compendiato in questa formula: far sì che il cristiano partecipi, stagione per stagione e quasi giorno per giorno, *ai sentimenti di Cristo nei suoi misteri,* di modo che egli viva la vita di Dio (« *La liturgie catholique* » p. 119 e p. 147).

Questo aspetto dell'anno liturgico è stato messo in evidenza molto bene dall'Enciclica *Mediator Dei*. Leggiamo infatti: « L'anno liturgico, che la pietà alimenta e accompagna, non è una fredda e inerte rappresentazione di fatti che appartengono al passato o una semplice e nuda rievocazione di realtà di altri tempi. Essa è, piuttosto, Cristo stesso che vive nella sua Chiesa, e che prosegue il cammino di immensa misericordia da Lui iniziato con pietoso consiglio in questa vita mortale, quando passò beneficando allo scopo di mettere le anime al contatto dei suoi misteri e farle vivere di essi; misteri che sono perennemente presenti ed operanti, non nel modo incerto e nebuloso del quale parlano alcuni recenti scrittori, ma perchè, come ci insegna la dottrina cattolica e secondo la sentenza dei Dottori della Chiesa, sono esempi illustri di perfezione cristiana, e fonte di grazia divina per i meriti e l'intercessione del Redentore; e perchè perdurano in noi col loro effetto, essendo ognuno di essi, nel modo consentaneo alla propria indole, la causa della nostra salvezza. Si aggiunga che la pia Madre Chiesa mentre propone alla nostra contemplazione i misteri di Cristo, con le sue preghiere invoca quei doni soprannaturali per i quali i suoi figli si compenetrano dello spirito di questi misteri per virtù di Cristo. Per influsso e virtù di Lui, noi possiamo, con la collabora-

(1) V. « *L'Anno liturgico* » di D. Gueranger, vol. I, pag. 8, ediz. Paoline 1956.

zione della nostra volontà, assimilare la forza vitale come rami dall'albero, come membra dal capo, e ci possiamo progressivamente e laboriosamente trasformare « secondo la misura dell'età piena di Cristo » (Ef. 4, 13).

Il ciclo liturgico e la partecipazione al sacerdozio di Gesù Cristo. - Gesù è il Gran Sacerdote della nuova legge (Ebr. 4, 14, e *passim*), essendo Egli il Figlio di Dio. Pertanto, *per assimilarci a Gesù come figli di Dio,* occorre che noi ci associamo al suo sacerdozio. Il quale sacerdozio Gesù lo mette in opera nel culto liturgico attraverso il ministero della sacra gerarchia. Da ciò si vede come convenga che noi partecipiamo, il più attivamente possibile, a questo culto, per glorificare Dio, e beneficiare veramente dei frutti del sacerdozio di Cristo.

Ora, il ciclo cristiano è precisamente l'organizzazione, compiuta dalla Chiesa, della vita soprannaturale *in funzione del sacerdozio di Cristo,* o, se si vuole, è la realizzazione, ogni anno più intensa, compiuta dai membri del corpo mistico, dei misteri gaudiosi, dolorosi, gloriosi del loro Capo, mediante la solenne celebrazione del loro anniversario.

A mezzo del Ciclo liturgico noi possiamo ritmare la nostra vita su quella del popolo di Dio, su quella del Figlio di Dio e su quella della Chiesa di Dio, che sono altrettante manifestazioni del sacerdozio dell'eterno Sacerdote del Padre.

Ci proponiamo quindi, in questo studio, di esporre, come la sacra gerarchia ha organizzato il ciclo liturgico, per assimilarci ogni anno di più a Gesù Sacerdote, di modo che per Lui, con Lui ed in Lui glorifichiamo il Padre ed operiamo la nostra santificazione.

A questo scopo, dividiamo il nostro lávoro in due parti. Nella prima, vedremo i princìpi, che hanno presieduto, dal punto di vista storico e rubricale, alla formazione dell'anno liturgico. Nella seconda, esporremo, dedotta da quei princìpi, la portata dogmatica ed ascetica del Ciclo delle feste cristiane, di cui faremo un ampio commento.

PARTE PRIMA - ESPOSIZIONE STORICA E RUBRICALE FORMAZIONE DELL'ANNO LITURGICO

L'anno liturgico si è costituito lentamente sotto l'influsso di elementi assai diversi, di cui qui non possiamo dare che un ragguaglio sintetico. Esporremo intanto come s'è formato il Ciclo temporale; in seguito studieremo le origini del Ciclo santorale.

CAPITOLO PRIMO - IL CICLO TEMPORALE

§ 1. *La domenica.*

La settimana. - Dopo aver osservato la legge di Mosè sino all'ultimo *iota,* Gesù l'abrogò. La figura doveva sparire dinanzi alla realtà, *et antiquum documentum novo cedat ritui,* l'antica alleanza doveva lasciare il posto alla nuova, e il culto cristiano sostituire quello mosaico. Ma come dalla sinagoga è venuta

la Chiesa e come il mosaismo è la pianta feconda, su cui fiorì il cristianesimo, così ancora la religione antica diede alla nuova numerosi elementi, che a loro volta in questa ebbero a trovare il loro pieno sviluppo. Gli Apostoli e i Giudei, divenuti discepoli di Gesù, s'accontentarono spesso di cristianizzare le istituzioni già esistenti.

Per ordine ricevuto da Dio, Mosè aveva fatto dell'opera della creazione il modello della settimana lavorativa del popolo ebraico. Il Creatore, egli dichiara, si riposò dopo sei giorni di lavoro. Anche voi lavorerete sei giorni e celebrerete ogni sette giorni il sabato. Questa divisione (*septimana* o periodo di sette giorni) è propria del popolo giudaico; gli Egiziani, gli Assiri, i Greci ed anche i Romani la ignorano. La Chiesa ereditò quest'usanza, ma la modificò, assumendo come giorno di riposo, consacrato al culto, il giorno seguente il sabato. Del resto, fu proprio in quel giorno, *prima sabbati* (Matt. 28, 1), che il Cristo risuscitato apparve la prima volta e, una settimana dopo, si manifestò ai suoi Apostoli riuniti nel Cenacolo. E fu ancora, cinquanta giorni più tardi, l'indomani del sabato, che lo Spirito Santo discese sui discepoli di Gesù riuniti a Gerusalemme.

Il « giorno del Signore ». - Il primo giorno della settimana giudaica divenne il « giorno del Signore », *dies dominica* (in greco *kuriaké eméra*), come è detta nell'Apocalisse (Apoc. 1, 10), donde presero nome i sei giorni seguenti, che la liturgia chiama rispettivamente: *feria secunda, feria tertia, feria quarta, feria quinta, feria sexta* e *sabbatum*.

Nel mondo romano, circa un secolo prima di Cristo, ogni giorno della settimana recava il nome d'un pianeta: giorno del Sole, della Luna, di Marte, di Mercurio, di Giove, di Venere, di Saturno. Per i cristiani, il giorno del Sole indicò sia il giorno in cui Dio creò la luce, sia il giorno in cui Gesù vera luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, sorse risplendente dal sepolcro. « Noi tutti ci raduniamo nel giorno del Sole, scrive San Giustino, perchè è in quel giorno che Dio, estraendo dalle tenebre del nulla la materia, creò il mondo, e in questo stesso giorno Gesù, Salvatore Nostro, risuscitò dai morti » (Apol. 1; 67, 7). « E' nel primo giorno, dice l'inno di mattutino della domenica, in cui la Trinità Beata creò il mondo, e in cui il Cristo, risuscitato e vincitore della morte, ci libera ».

« Il sabato, afferma Tertulliano, è stato annullato da Gesù Cristo » (*Contra Marcionem* IV, 12). Il concilio di Laodicea (circa l'anno 380, can. 29) proibì ai cristiani di celebrare il sabato. Dall'epoca di Costantino la domenica diviene pubblicamente il loro giorno di riunione.

A Gerusalemme, nel secolo IV, in questo giorno, si leggeva sempre il vangelo della resurrezione, sicchè fin dapprincipio la domenica fu la *commemorazione settimanale* di quel grande mistero.

In principio, dunque, l'anno liturgico si compose di 52 domeniche, fra le quali due erano festeggiate con grandissima solennità, poichè segnavano l'anniversario della resurrezione di Gesù e della discesa dello Spirito Santo.

E poichè questi due avvenimenti accaddero rispettivamente nei giorni della Pasqua e della Pentecoste dei Giudei, per i primi seguaci di Gesù non fu punto difficile cristianizzare, come abbiamo detto più sopra, queste feste, celebrando la realtà di questi misteri in quei giorni stessi, in cui un tempo se

n'era celebrato il simbolo. Il calendario cristiano, sovrapponendosi in siffatta maniera al calendario giudaico, acquistava il suo pieno valore.

§ 2. *Il ciclo di Pasqua.*

« Quando si studia l'oggetto dell'anno ecclesiastico — dice Kellner — si dovrebbe prendere le mosse dalla festa di Natale, poichè è la festa della natività di Gesù Cristo. Ma quando l'anno ecclesiastico, come tale, diviene esso stesso l'oggetto del nostro studio, è più opportuno incominciare con la festa di Pasqua, soprattutto se si vuol procedere seguendo il metodo storico. Infatti considerata dal punto di vista cronologico, questa festa sta all'origine e forma come la base naturale di tutto il ciclo liturgico. Non venne stabilita, come molte altre, nel corso del tempo, ma si riallaccia direttamente all'Antica Alleanza, di modo che la si può dire, nel ristretto senso del termine, un'istituzione fatta da una mano superiore, la quale dirige le cose conforme alle sue vedute ». (*L'Année ecclésiastique*, pag. 60).

La Pasqua giudaica. - A proposito della Pasqua cristiana, la Chiesa applica quanto Mosè disse della Pasqua giudaica: « Voi conserverete il ricordo di questo giorno, *alleluja*, e lo celebrerete di generazione in generazione in onore del Signore; questa è un'istituzione perpetua, *alleluja, alleluja, alleluja* » (*offertorio del venerdì dopo Pasqua*).

« Nel quinto mese, al decimoquarto giorno del mese, sul crepuscolo della sera, la Pasqua del Signore, — questo prescrive il Levitico — e nel decimoquinto giorno di tale mese è la solennità dgli azzimi per il Signore » (Levit. 22, 5-6).

L'anno ebraico si divideva in dodici mesi lunari, con un tredicesimo mese ogni due o tre anni. S'apriva con il mese di Nisan, che coincideva con l'equinozio di primavera. Nel 14° giorno di quel mese, durante la notte, l'angelo sterminatore aveva risparmiato tutti gli Ebrei, le cui porte erano state segnate con il sangue dell'agnello. « Il sangue servirà per voi di contrassegno alla casa ove voi vi trovate; e io, vedendo il sangue *passerò oltre da voi,* e non ci sarà in mezzo a voi nessun flagello » (Esodo, 12, 13).

Ogni anno, ricorrendo la stessa data, si rinnovava il rito della manducazione dell'agnello, e lo si faceva in fretta, perchè ricordava la Pasqua o passaggio del Signore.

« E se avviene che i vostri figli vi dicano: Che rito è questo vostro? voi direte: E' il sacrificio di Pasqua per il Signore, il quale passò oltre le case dei figli d'Israele, in Egitto, quando egli colpì gli Egiziani preservando le vostre case » (Esodo, 12, 26-27).

Questa festa commemorava adunque la *liberazione* ottenuta col sangue dell'agnello e si passò poi a designare con il termine *Pascha* l'agnello stesso, ed i pani azzimi che si mangiavano durante quella solennità (H. Lesêtre, *Dict. de la Bible,* art. *Pâques* - o Encicl. Cattolica, voce « Pasqua »).

La Pasqua cristiana: come venne fissata nel calendario. - Mille e cinquecento anni più tardi, alla stessa data, Gesù *liberò,* anch'egli con il suo sangue il popolo cristiano. Immolato sulla croce e presente sotto i pani azzimi dell'eucarestia, Egli divenne il vero Agnello di Dio. « Cristo, nostra Pasqua,

è stato immolato », scrive San Paolo e, riportandosi a queste parole dell'Apostolo, il prefazio di Pasqua spiega: « Cristo, nostra Pasqua, oggi è immolato per noi; Egli infatti è il vero Agnello, che toglie i peccati del mondo ». « Pasqua, dice Tertulliano, è il giorno in cui ebbe compimento la passione del Signore, nella quale siamo battezzati » (*De baptismo,* c. 19).

Nei due primi secoli il termine « Pasqua » designò la morte di Gesù; nel III e IV secolo la sua morte e la sua resurrezione, e, a partire dal V secolo, specialmente la sua resurrezione.

Sant'Agostino (circa l'anno 400) parla del « santissimo triduo del Salvatore crocefisso, sepolto e risuscitato » (Epist. LV, 24, *ad Januar*).

La morte di Gesù essendo avvenuta in venerdì, e la sua risurrezione alla domenica, la festa di Pasqua verso la fine del II secolo, venne fissata ufficialmente, in guisa ch'essa venisse celebrata in questi stessi giorni. Verso il 194, San Vittore I decretò che tutte le Chiese d'Oriente e d'Occidente facessero la Pasqua alla domenica seguente la Pasqua giudaica, dato che i Giudei celebravano la Pasqua in qualunque giorno della settimana. Queste misure, entrate in vigore quasi ovunque fin da quell'epoca, non vennero adottate universalmente che dopo il concilio di Nicea (325), in cui si decise che l'intera Chiesa celebrerà la Pasqua alla domenica seguente il plenilunio successivo all'equinozio di primavera (21 marzo).

Se per esempio il 21 (data dell'equinozio) è un sabato, e il momento preciso del plenilunio (15° giorno della luna) sopraggiunge lo stesso giorno, dopo l'equinozio (giorno in cui il sole rimane 12 ore sopra e 12 ore sotto l'orizzonte), la domenica di Pasqua sarà il 22 marzo. Se invece il plenilunio ha avuto luogo prima dell'equinozio, per esempio il 20 marzo, od anche il 21, prima dell'ora esatta dell'equinozio, sarà il plenilunio seguente che indicherà la domenica della Pasqua. Di conseguenza si attenderà che la luna, che fu piena (15° giorno) prima dell'equinozio di marzo, decresca (14 giorni), sì che ci si porti ai primi d'aprile, e che la successiva cresca sino al nuovo plenilunio (15° giorno). Se quel giorno è una domenica, in essa si celebra la festa di Pasqua, altrimenti la si celebra la prima domenica successiva.

E' dunque possibile una oscillazione di cinque settimane complete. Le due date estreme sono il 22 marzo (per esempio il 1818) e il 25 aprile (per esempio il 1943...). Le regole per il calcolo della Pasqua formano l'oggetto del *computo* ecclesiastico. Esse hanno dato molto lavoro ai cristiani dei primi secoli, ai quali è da attribuire più d'un *canone* pasquale, più o meno esatto, (canoni d'Anatolio di Laodicea, di Ippolito, ecc...). Oggi sono precisate in capo ai messali ed ai breviari, che d'altra parte ne forniscono i risultati già calcolati e fissati in apposite tabelle.

L'ottava di Pasqua. - Dio aveva stabilito sette giorni per la celebrazione delle festività pasquali giudaiche. Anche la Pasqua cristiana fu celebrata per tutta l'ottava. Il secondo concilio di Mâcon (585) stabilisce che la solennità di Pasqua « deve durare sei giorni, a partire dal giovedì santo fino al martedì di Pasqua incluso. Nessuno — è ivi prescritto — osi, durante questi santissimi giorni, compiere alcuna opera servile; ma, tutti riuniti per il canto degli inni pasquali, siano assidui al sacrificio quotidiano, lodando alla sera, al mattino e a mezzogiorno Colui ch'è nostro Creatore e nostro Salvatore ».

Altri testi parlano di sette giorni, intendendo con ciò Pasqua e i sei giorni successivi. Nel IV secolo, le *Costituzioni apostoliche* dicono: « Durante la settimana maggiore, che precede la Pasqua, e durante quella successiva, i servi riposino, poichè una è la settimana della Passione del Signore, e l'altra quella della sua risurrezione, ed essi hanno bisogno di venire istruiti su questi misteri » (VIII, 33). Gli imperatori Graziano (380) e Teodosio I (389) vietano le sedute giudiziarie durante tutta la quindicina di Pasqua. San Giovanni Crisostomo, nella sua *Omelia sulla Settimana Santa,* dichiara: « Non siamo soltanto noi a celebrare questa settimana; ma gli imperatori ordinano ai governatori delle città di far sospendere, durante quei giorni, tutti gli affari secolari, per meglio dedicarsi agli esercizi religiosi ». E Sant'Agostino, in un sermone tenuto nella domenica dell'ottava di Pasqua, dice: « Ecco finiti i giorni di festa; a questi giorni seguiranno ora quelli dei contratti, delle citazioni di debitori, dei processi ». Nel codice di Teodosio si legge, al capitolo *De Feriis*: « Alle precedenti aggiungiamo le date della fondazione delle celebri città di Roma e di Bisanzio... come pure i giorni santi della Pasqua con i sette giorni che la precedono e che la seguono e tutte le domeniche fissate dal computo ».

La legge del re Resceswinto in Ispagna († 672) tiene conto ancora di quindici giorni per la festa di Pasqua. I Capitolari di Carlo Magno ne contano solo più otto (anno 810-813). « Dal giorno di Pasqua fino alla domenica successiva — dice il concilio *Trullano* (692), i fedeli devono, per tutta la settimana dedicarsi al culto divino; con salmi, inni e cantici spirituali devono rallegrarsi in Cristo, celebrare questa festa, ascoltare le sante letture, e con avidità gustare le gioie di questi grandi misteri. Le corse dei cavalli e gli spettacoli sono vietati durante tutta la settimana » (HEFELE-LECLERCQ, *Storia dei concilii,* t. III, p. 571, canone 66).

I concilii di Magonza (813), di Meaux (845), d'Ingelheim (948), ordinano « di festeggiare la settimana di Pasqua tutt'intera » (can. 6 di quest'ultimo concilio (Cfr. Hefele-Leclerq, t. IV, p. 773). Un'antifona del messale mozarabico dice: « Per la Pasqua del Signore, prolungherete la solennità durante sette giorni; il primo sarà oggetto di venerazione sopra tutti gli altri. Alleluia, Alleluia ». (*Missale Mozarabicum* in Migne, P.L.t.LXXXV, 439).

A Roma, ogni giorno della settimana di Pasqua aveva la sua liturgia stazionale, come nelle grandi circostanze; l'ultimo giorno, o sabato *in albis,* era caratterizzato da una cerimonia conclusiva molto solenne.

L'ottava di Pasqua e i giorni della creazione. - La liturgia mozarabica stabilisce un accostamento tra la settimana di Pasqua e la distribuzione settenaria dell'opera della creazione. Il sabato dopo Pasqua evoca il ricordo del giorno settimo, in cui Iddio riposò (DOM FEROTIN, *Liber mozarabicus Sacramentorum,* col. 288).

Così la domenica di Pasqua, con la sua ottava, era davvero il centro del Ciclo liturgico, il punto d'arrivo e di partenza delle domeniche e delle settimane dell'anno. « L'unità organica dell'anno ecclesiastico, dice Du Cange, la cellula, per così dire, del ciclo temporale è la settimana: la *dies dominica* con le sue sei ferie, e ottava domenicale. Essa ricalca la settimana pasquale ch'è la prima, durante la quale c'era l'astensione dal lavoro; da ciò il nome di ferie dato a tutti i giorni delle settimane liturgiche » (*Glossarium,* t. III, col. 380).

Il Ciclo è dunque un susseguirsi di settimane che sono come l'eco delle feste pasquali. Con altre parole anche San Leone dice la stessa cosa: « Noi sappiamo che, fra tutte le solennità cristiane, la principale è costituita dal mistero pasquale, mentre tutte le altre epoche dell'anno ci dispongono a parteciparvi degnamente e come si conviene » (*Sermo IX de Quadrag.*, lezione IV della I domenica di Passione).

La creazione del mondo fatta da Dio e la restaurazione operata da Gesù Cristo, il *mirabiliter creasti et mirabilius reformasti,* che si dice ogni giorno nella messa, è la Pasqua e la sua ottava, che si ripetono durante l'anno, in ogni domenica ed in ogni settimana.

La settimana santa. - Abbiamo visto più sopra come in certi luoghi ci si asteneva dal lavoro non solo durante la settimana di Pasqua, ma anche durante quella precedente, in cui veniva ricordata la Passione. Molto presto questa settimana venne chiamata *settimana santa.*

La liturgia di Gerusalemme, quale ci viene descritta nella *Peregrinatio Etheriae,* ci informa, che alla fine del IV secolo si commemorava in quella Chiesa, nei giorni anniversari, gli ultimi avvenimenti della vita di Gesù. Sei giorni prima della sua morte, il divin Salvatore entrò trionfalmente nella città di Gerusalemme e sei giorni prima di Pasqua s'organizzò, in questa stessa città, la cerimonia delle Palme. Nel Vangelo si leggeva il fatto dell'entrata di Cristo in Gerusalemme, e il vescovo si recava dal monte degli Ulivi alla chiesa della Risurrezione, innalzata sul monte Sion. Durante questo tragitto, la folla cantava il *Benedictus,* e tutti, uomini, donne ed anche bambini, recati in spalla dalle loro mamme, portavano in mano ramoscelli di palma e d'olivo.

Questa cerimonia fu introdotta in Occidente verso il VII od VIII secolo. Trattasi della *Domenica delle Palme.* In quel giorno e nei successivi, Papa San Leone († 461) leggeva e commentava la Passione. I suoi discorsi 19° e 21° dimostrano che ai suoi tempi si leggeva il racconto della Passione secondo San Matteo alla domenica, secondo San Luca al mercoledì, secondo San Giovanni al venerdì, e secondo San Marco al sabato. E' quello che si fa ancor oggi, con la trasposizione, tuttavia, della lettura di San Marco al martedì.

A Gerusalemme, sempre secondo la *Peregrinatio,* ci si recava, al *martedì* sera, alla grotta, ove Gesù aveva ammaestrato i suoi discepoli, e vi si leggeva il passo *Videte ne quis vos seducat,* che San Matteo riporta dopo il *Benedictus qui venit in nomine Domini* (24, 4). Al *mercoledì* si leggeva il racconto del tradimento di Giuda.

« Il grande e *santo giovedì* » come dicono i Greci, ebbe ben presto anch'esso la sua liturgia commemorativa dell'istituzione dell'eucarestia. Tanto più degno di nota è questo fatto, in quanto il giovedì era un giorno *aliturgico,* un giorno, cioè, in cui i cristiani non tenevano la riunione eucaristica e ciò per dimostrare che essi non partecipavano alle cerimonie pagane celebrate in onore di Giove, nel giorno che portava il suo nome, *dies Jovis* (giovedì).

Secondo la pellegrina Eteria, nel *Venerdì santo* si leggeva al Getsemani il passo del vangelo, in cui è narrato l'arresto di Gesù, poi ci si recava a Gerusalemme per la lettura dei fatti avvenuti nella mattina del giorno della Passione.

Il *sabato sera* incominciava la grande veglia o vigilia di Pasqua, che, in

tempi di decadenza liturgica venne anticipata alla mattina del sabato. Anche le altre funzioni del Triduo sacro vennero nel Medioevo trasportate al mattino, togliendole dall'ora pomeridiana più adatta e più espressiva. Se tale trasposizione poteva trovare una giustificazione nei secoli in cui i giorni della Settimana santa vennero considerati festivi, e i fedeli avevano tutta la comodità di recarsi alle funzioni anche nella mattinata, non c'era più motivo di conservare tale uso dal 1642, quando Urbano VIII tolse dall'elenco delle feste il triduo sacro. Per la gran massa dei fedeli, ciò rendeva praticamente impossibile la partecipazione ai grandi misteri cristiani.

Furono appunto queste considerazioni di carattere pastorale che suggerirono alla S. Sede una totale revisione della Settimana Santa: revisione che andò in vigore il 25 marzo 1956 (1).

La Domenica delle Palme venne denominata più esattamente *Dominica II passionis seu in palmis*. In essa si volle mettere in evidenza la processione, che ha lo scopo di « rendere a Cristo Re una pubblica testimonianza di amore e di riconoscenza... ».

Al Giovedì si celebra al mattino la nuova *missa chrismatis,* riservata ai vescovi nelle chiese cattedrali, messa in cui si consacrano il sacro crisma e gli olii sacri, alla sera si celebra la *missa in cœna Domini,* tra le ore 17 e le 21.

Al Venerdì, abolite tutte le cerimonie che potevano dare ad intendere che la funzione fosse una messa, si ritoccò l'antica funzione della Parasceve, che venne denominata più chiaramente *feria VI in passione et morte Domini*. In essa non si trova mai il termine « messa », ma venne usata la parola « *Actio liturgica* », azione o funzione liturgica. Nell'ultima parte, dopo il rito della adorazione della Croce, si distribuisce la Comunione anche ai fedeli. L'ora più adatta è verso le ore 15; per motivi pastorali si può anticipare la funzione già dal mezzogiorno o protrarla ad altra ora pomeridiana, ma non dopo le ore 21.

La veglia santa del Sabato ritrovò pure il suo posto più adatto: la notte tra il sabato e la domenica in modo che la messa possa avere inizio verso la mezzanotte. L'Ordinario può permettere, per serii motivi, che la funzione abbia inizio alla sera, non prima del tramonto del sole.

Gli ultimi giorni della settimana santa, e talvolta tutta la settimana, furono giorni di stretto digiuno. Mosè aveva prescritto agli Ebrei di nutrirsi, al tempo della Pasqua, per sette giorni, con il pane dell'afflizione (Esodo 12, 15; Deut. 16, 3); pare che l'uso cristiano sia derivato da questa prescrizione giudaica. Nel III secolo, la *Didascalia degli Apostoli* impone il digiuno sino alle tre pomeridiane, dal lunedì fino al giovedì, e il digiuno assoluto il venerdì e il sabato. Tertulliano parla solo di quest'ultimo digiuno, che corrisponde ai giorni *quibus ablatus est sponsus,* perchè Gesù aveva detto: « Giorno verrà in cui sarà loro tolto lo Sposo, e allora digiuneranno » (Matt. 9, 15). Questo tempo corrisponde all'incirca alle quaranta ore durante le quali Gesù rimase sepolto. Più innanzi vedremo come la Chiesa riprese questo numero « quaranta », ritenuto sacro nella Scrittura, e ne fece la base del tempo di Quaresima, per meglio

(1) Cfr. il Decreto generale **Maxima Redemptionis nostrae mysteria** con l'annessa **Istruzione** del 16 nov. 1955, e le nuove disposizioni della S. C. dei Riti del 1 febbraio 1957.

preparare ancora le anime a celebrare le festività pasquali. Attualmente il digiuno quaresimale è ridotto al mercoledì delle ceneri e al Venerdì santo.

Il tempo pasquale. - Le sette settimane che seguono la festa, furono considerate, come dice il Cabrol, primitivamente, come una festa unica, una festa gioiosa, tutta pervasa dalla letizia della risurrezione e del trionfo di Cristo » (1). « Mettete insieme tutte le vostre feste, poteva dire Tertulliano ai pagani del suo tempo, voi non potrete mai raggiungere il cinquantenario della Pentecoste » (*De idol.* XIV).

L'ultimo giorno di questa *Cinquantena,* o *Quinquagesima pasquale* venne ben presto considerato come una delle più importanti feste del Ciclo cristiano. Poichè era la conclusione di questo periodo, questo giorno fu denominato *Pentecostes* (pentecostós = cinquantesimo).

La festa della Pentecoste e la sua ottava. - Cinquanta giorni dopo Pasqua, i Giudei celebravano la festa della mietitura o delle primizie, che si offrivano a Dio sotto forma di pani confezionati con il frumento del nuovo raccolto. Questa festa era detta la « festa delle settimane » perchè Mosè aveva prescritto di celebrarla sette settimane dopo il sacrificio del 16 di Nisan o sacrificio pasquale. Più tardi, i Rabbini stabilirono che la promulgazione della legge sul Sinai era avvenuta cinquanta giorni dopo l'uscita dall'Egitto, e la solennità della Pentecoste divenne la festa della legge mosaica.

Poichè la promulgazione della nuova legge era avvenuta in occasione della discesa dello Spirito Santo, i Santi Padri non mancarono di porre in evidenza questo parallelismo, e, come s'era fatto a riguardo della festa di Pasqua, si celebrò pure la Pentecoste cristiana, o festa delle primizie della Chiesa, nello stesso giorno appunto della Pentecoste giudaica, che ne era la figura.

Nel III secolo, Tertulliano ed Origene parlano della celebrazione di Pasqua e della Pentecoste (*De baptismo,* XIX; - *Contra Celsum,* VIII, 22). Le *Costituzioni Apostoliche* (secolo IV) ingiungono di celebrare la Pentecoste, come una festa grandissima, poichè in quel giorno il Signore mandò lo Spirito Santo, e, in più, prescrivono che tale festività venga promulgata per una settimana. « La solennità di Pasqua — dice Sant'Agostino — è giunta al termine, senza nulla perdere di splendore. Pasqua è stato l'inizio della grazia, Pentecoste n'è il coronamento. Tutte le promesse hanno ricevuto il loro totale compimento; la grazia dei cinquanta giorni rifulge in tutta la sua pienezza e la gioia raggiunge l'apice della perfezione ». (Sermone XLIV sulla Pentecoste).

La *Peregrinatio Etheriae* (385) dice che a Gerusalemme si celebrava questa festa, leggendo il passo degli Atti degli Apostoli, in cui si parla della discesa dello Spirito Santo. Nel 425, Teodosio II estese alla settimana di Pentecoste il divieto dei giochi.

Anche in Occidente si celebra questa festa già dal IV secolo, e, seguendo l'esempio della Pasqua, essa divenne la seconda festa battesimale.

Nel Sacramentario Gelasiano la festa della Pentecoste, come quella di Pasqua, ha un'ottava. Nell'VIII secolo, il Sacramentario Gregoriano contiene tutte le messe di quest'ottava tali e quali le abbiamo oggi. La messa del giovedì, giorno aliturgico, come abbiamo visto, è in gran parte costituita da brani ricavati dalla domenica rispettiva.

(1) Cabrol, *Le livre de la prière antique,* p. 257.

« Si dà ordine — dice il 6° canone del concilio d'Ingelheim (948) — di fare festa al lunedì, al martedì e al mercoledì di Pentecoste, come al giorno della domenica » (H. Leclercq, *Storia dei Concilii,* t. IV). Essendo poi giunti sino al punto di vietare le opere servili per tutta la settimana, un sinodo, tenuto a Costanza nel 1094, ridusse questo divieto ai primi tre giorni. (A Costanza stessa, ove ci si asteneva dal lavoro durante tutta la settimana di Pasqua, non ci si asteneva invece fino allora, che nel giorno stesso di Pentecoste, a differenza delle chiese confinanti).

L'Ascensione e la sua ottava. - Quaranta giorni dopo la Pasqua, ebbe luogo l'Ascensione al cielo di Nostro Signore. Eteria (385) ci dice che a Gerusalemme, nel pomeriggio di Pentecoste, si leggevano i passi del Vangelo e degli Atti degli Apostoli che riferiscono quell'avvenimento. I numerosi pellegrini, che prendevano parte a queste cerimonie, introdussero simili usi nei loro paesi. San Giovanni Crisostomo († 407) parla della festa dell'Ascensione come d'una solennità antica (2° Sermone intorno all'Ascensione). Sant'Agostino († 430) la enumera, insieme con la Passione, la Risurrezione e la Pentecoste, tra le feste universali. Il concilio di Agda (506, can. 21) la pone tra i giorni più importanti (Hef.-Leclercq, t. II, p. 990).

Nel secolo viii, la festa dell'Ascensione si celebrava, a Gerusalemme, non più nel giorno di Pentecoste, ma nel 40° *giorno dopo Pasqua,* poichè 40 giorni dopo la sua Risurrezione Gesù salì al cielo.

Questa tendenza a fare dell'Ascensione una festa a parte e a celebrarla nel suo anniversario, si fa sentire fin dal iv secolo. San Leone († 461) incomincia, a Roma, il suo primo sermone sopra la Pentecoste, dicendo: « Sono ormai trascorsi dieci giorni dal giorno in cui Nostro Signore s'è innalzato al più alto dei cieli, per assidersi alla destra di Dio Padre ».

A metà del iv secolo, San Massimo di Torino, parlando della festa della Ascensione, in quattro dei suoi sermoni, dice: « Il Signore rimase, dopo la sua Risurrezione, per quaranta giorni con gli Apostoli, alla fine dei quali risalì alla destra del Padre. Pertanto, il Salvatore lasciò che per quaranta giorni i suoi discepoli godessero della sua presenza, affinchè noi avessimo a rallegrarci per *altrettanto tempo* della gloria della sua risurrezione, quanto ne avevamo trascorso a meditare nel pianto i dolori della sua passione. Così saranno giocondi i nostri banchetti (*eucaristici*) per averlo presente fra noi *durante un tempo uguale* a quello, in cui noi digiuniamo nel dolore per causa della sua assenza » (Serm. XLIV a XLVII).

Istituendo questa festa, la Chiesa vuole però che non si cada in un pericolo: verso l'anno 300 il concilio d'Elvira (canone 43) riprovò, come eretica, la pratica, che consisteva nel *concludere* il tempo pasquale con la festa del 40° giorno dopo Pasqua, e ordinò che « tutti *continuassero, secondo l'autorità delle Sacre Scritture,* a celebrare il giorno della Pentecoste ». Cassiano insiste perchè non si separino dal giorno dell'Ascensione i dieci giorni successivi fino a Pentecoste, per conservare a quei giorni lo stesso carattere di festa (*Collat.* XX). L'Ottava dell'Ascensione è stata abolita col Decreto del 23 marzo 1955 sulla semplificazione delle rubriche.

Le Quattro Tempora e le Rogazioni. - Sant'Isidoro di Siviglia († 636) attesta che si digiunava dopo l'Ascensione e prima della Pentecoste, perchè

come abbiamo visto più sopra, Gesù aveva detto che, quando sarà tolto lo sposo, i discepoli avrebbero fatto penitenza. Questo santo fa allusione al digiuno che si faceva in occasione delle Quattro Tempora, o digiuno che aveva luogo il mercoledì, venerdì e sabato dei mesi 1°, 4°, 7° e 10°. Questi quattro periodi avevano una notevole importanza nella Chiesa primitiva. Ancor oggi hanno un posto rilevante nel Ciclo, a motivo delle messe stazionali proprie di questi giorni.

Poichè fino alla metà del VI secolo questi giorni di digiuno si trovano solo a Roma, si pensa che si tratti d'una trasformazione di feste pagane. I Romani celebravano delle festività, *feriae,* per ottenere dagli déi favori a riguardo dei frutti della terra. Nel quarto mese, ossia in giugno (si sa che il calendario romano iniziava a marzo, come testimoniano ancora i nomi dei mesi, a partire da settembre), essi celebravano le *feriae messis,* per la raccolta delle messi; all'equinozio di settembre le *feriae vindemiales*, per la vendemmia; al solstizio d'inverno, in dicembre, le *feriae sementivae,* per le semine. Queste feste venivano solennizzate con sacrifici. Secondo questa ipotesi, che è sostenuta dal Morin, la Chiesa avrebbe trasformate queste solennità in feste cristiane, istituendo dapprima le Quattro Tempora, che, fluttuanti, come le *ferie romane,* furono col tempo fissate a determinate settimane del Ciclo. Secondo invece il Duchesne, le Tempora non sono altro che un resto dell'ordinaria primitiva settimana liturgica romana, quando si digiunava tre volte, cioè al mercoledì, al venerdì e al sabato; nella notte poi che precedeva la domenica si celebrava la vigilia notturna in preparazione al sacrificio domenicale (1).

« Nelle Quattro Tempora di primavera, dice il *Micrologio* (c. 28), si domanda per il popolo ciò che esso spera di raccogliere in autunno, se sarà fedele alla verità ». Le Quattro Tempora di Quaresima furono aggiunte nell'epoca che va da San Callisto a San Leone. Quest'ultimo Papa vi scorge una antica usanza della Sinagoga conservata dagli Apostoli. Infatti, il profeta Zaccaria parla d'un digiuno del 4°, 5°, 7° e 10° mese. Al settimo mese (settembre), i Giudei celebravano pure, in occasione del termine dei raccolti, la festa dei Tabernacoli e vivevano per otto giorni sotto le tende o capannoni di frasche, in ricordo della vita nomade degli Israeliti nel deserto. Le lezioni della messa delle Quattro Tempora di settembre parlano di questa festa, e di questi quattro periodi di digiuno in uso presso gli ebrei.

Le Quattro Tempora di giugno potevano a volte coincidere con i giorni che separano l'Ascensione dalla Pentecoste. Per questo motivo vennero trasferite nell'ottava della Pentecoste, perchè fra la Pasqua e la Pentecoste non si può digiunare.

Parlando delle Quattro Tempora d'inverno, che avevano un'importanza tutta particolare, San Leone ancora dice che bisogna « celebrare questo digiuno del decimo mese (dicembre) offrendo a Dio degnissime azioni di grazie, per i frutti raccolti » (*Serm. de jejunio decimi mensis,* P.L., t. LIV, col. 172). Un tempo, soltanto in quell'occasione si facevano le ordinazioni ed i sacerdoti offrivano a Dio le primizie del loro sacerdozio.

Le Quattro Tempora hanno, in certo modo, come supplemento, le *Rogazioni*. Il 25 aprile, e nei giorni che precedono l'Ascensione, si cantano delle

(1) Cfr. Righetti, *Storia liturgica,* vol. II. pag. 32, 2ª ed.

litanie percorrendo le campagne e pregando Dio di benedire e conservare i frutti della terra. Già i Romani usavano compiere delle processioni per i campi, processioni denominate *ambarvalia*. La più importante era quella del 25 aprile, in onore del dio *Robigus*, al quale si chiedeva la preservazione delle messi dalla ruggine (*robigo*). Questa processione pare sia stata sostituita da papa Liberio (352-366) con la *Litania maggiore*, la quale percorreva lo stesso itinerario della processione pagana (Via Flaminia fino al Ponte Milvio); ma sostituiva al sacrificio pagano una solenne stazione in S. Pietro. Questa processione non ha niente a che fare con la festa di San Marco, che si celebra nello stesso giorno.

L'istituzione delle *Litanie minori*, che si svolgono nei tre giorni precedenti l'Ascensione, viene attribuita a San Mamerto, vescovo di Vienne, il quale verso il 470, in seguito ad uno spaventevole terremoto e ad altre calamità, *appropinquante ascensione Domini, indixit jeiunium triduanum in populo cum gemitu et contritione*. Questa processione incontrò il favore del popolo ed ebbe tosto una larga diffusione in Francia, Spagna e nell'Italia superiore. A Roma le litanie minori furono introdotte al principio del secolo IX sotto il Papa Leone II (795-816) (1).

Le Quattro Tempora e le Rogazioni sono riti di penitenza, la cui virtù ad intervalli regolari, viene a scuotere le nostre anime. Nello spirito della Chiesa sono una specie di ritiro spirituale a scadenza trimestrale, come il periodo della Quaresima è un lungo ritiro annuale.

La Quaresima. - Per preparare le anime alla festa di Pasqua, la Chiesa, ispirandosi al digiuno di Nostro Signore nel deserto, istituì un periodo di 40 giorni di penitenza, la così detta *Quadragesima* o *Quaresima*. San Leone la considera come d'istituzione apostolica (Serm. 44; 47, 1).

La preparazione alla festa di Pasqua dev'essere di 40 giorni e non di 50, dicono il primo ed il quarto concilio d'Orléans, nel VI secolo (511, can. 24, e 541, can. 2. HEF.-LECLERCQ. t. II, p. 1014, 1165). Una traccia della primitiva durata della Quaresima s'è conservata nel nostro messale, nel quale, nella secreta della 1ª domenica leggiamo: *Sacrificium quadragesimalis initii solemniter immolamus*. Da questa 1ª domenica di Quaresima al venerdì santo, in cui incominciava la festa di Pasqua o il Triduo pasquale del Cristo morto, sepolto e risuscitato, ci sono 40 giorni. Ma, poichè non si digiunava nelle domeniche, risultavano solo 34 giorni di effettivo digiuno. Aggiungendovi il venerdì e il sabato santi, in cui il digiuno era ancor più stretto, si arrivava a 36 giorni. Poichè Nostro Signore aveva digiunato 40 giorni, si volle imitarlo con più esattezza. Per avere i 40 giorni di digiuno, se ne aggiunsero altri quattro iniziando la Quaresima al *mercoledì delle Ceneri*. Questo cambiamento avvenne solo verso il secolo VIII. Il Sacramentario Gelasiano ne è il primo testimone. Nel Gregoriano questo mercoledì ha già una messa propria, ma non è ancora denominato *Mercoledì delle Ceneri*. Tale denominazione prenderà piede quando si farà coincidere l'inizio della Quaresima con il rito iniziale della penitenza pubblica, consistente appunto nell'imposizione delle ceneri.

In Oriente, poichè non si digiunava al sabato, si fece iniziare il periodo di preparazione alla Pasqua ancor prima che in Occidente. Così la *Peregrinatio*

(1) Vedi Righetti, *Storia liturgica*, vol. II, pag. 225 e segg.

Etheriae dice che a Gerusalemme ci si preparava alla festività della Pasqua con un periodo di otto settimane.

Un numero anche maggiore di settimane venne ad abbracciare la Quaresima in quelle chiese, in cui non si digiunava al giovedì, oppure là dove si separava il digiuno della settimana santa da quello della Quaresima, come si faceva ad Antiochia. Nelle *Costituzioni Apostoliche* (V, 13) è detto formalmente che il digiuno della Quaresima finisce quando inizia quello della settimana santa. Questa usanza ebbe tosto una risonanza anche in Occidente, dove alla santa Quarantena, già esistente fin dal IV secolo, si venne ad aggiungere verso il VI o il VII secolo, *il tempo di Settuagesima,* costituito dalle tre domeniche dette appunto di Settuagesima, Sessagesima e Quinquagesima, perchè precedono la domenica di Quadragesima o Quaresima. Questo tempo di Settuagesima incomincia tra il 1° gennaio e il 22 febbraio, a seconda della data della Pasqua.

L'antico breviario mozarabico (*Breviarium Gothicum*) non fa menzione della Settuagesima; in esso la Quaresima è ancora preceduta da nove domeniche dopo l'Epifania, attualmente ridotte a sei; l'ultima è detta: *In dominica ante diem Cinerum,* e corrisponde all'attuale Quinquagesima.

Un'importante conferma dell'influsso della liturgia orientale su quella dell'Occidente consiste in questo, che il breviario romano inizia il ciclo delle letture bibliche (*Incipit liber Genesis*) dalla domenica di Settuagesima, cioè alla data in cui i Greci cominciano l'anno ecclesiastico.

Il culto della Croce. - Anche le feste della Croce sono in rapporto con il ciclo di Pasqua. Per questo diremo qui qualcosa sulla loro origine.

Dai Santi Padri e dai concilii la croce è stata definita: « l'insigne trofeo della vittoria di Cristo e nostra ». Fino al VI secolo essa non reca mai l'immagine del Salvatore, ma è ornata di gemme e di perle; più che uno strumento di supplizio essa è un simbolo di trionfo. Dal VI al XIII secolo si nota sempre la preoccupazione di rappresentarvi sopra il Cristo trionfatore. « Ognuno di noi ha visto, scrive don Morin, qualcuno di quei crocefissi, concepiti dagli antichi: il Cristo vi è rappresentato sul trono; in capo non reca più la corona di spine, ma una corona araldica, una corona d'onore; l'oro e le pietre preziose hanno sostituito il sangue e le ferite del Calvario. In una parola, la fede cristiana s'è adoperata per ridare a Gesù tutto ciò, di cui Egli s'era spogliato per nostro amore, in quell'attimo estremo in cui ebbe la palma della vittoria » (1).

Indubbiamente la verità storica va rispettata, e si sa che il Salvatore morì fra atroci sofferenze; ma a lato di questo fatto materiale, sensibile, ve n'è un altro, che gli occhi del credente devono scorgere, osservando il Crocefisso; ed è la affermazione del suo trionfo. Il Cristo crocefisso è risuscitato, ed è a questo Cristo, vivente ora nella gloria, che si rivolge tutto il nostro culto. E' per ciò che l'adorazione della croce si faceva, una volta, nel giorno di Pasqua e durante tutta l'ottava, ed anche, in qualche posto fino alla Pentecoste. Poi si fecero solo più le commemorazioni alle Lodi e ai Vespri del tempo pasquale, commemorazioni abolite dal decreto del 23 marzo 1955.

(1) *L'ideal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,* 3ª ed., p. 156.

Ad esprimere questi sentimenti di glorificazione si rivolge appunto la bella antifona *Crucem tuam adoramus, Domine,* ecc.: « Adoriamo, o Signore la tua croce, e lodiamo e glorifichiamo la tua santa risurrezione; ecco infatti che per il legno della croce è venuta la gioia a tutto il mondo ». Quest'antifona deriva da un *tropario* della liturgia greca, ricavato dall'ufficio di Pasqua; in esso si glorificano contemporaneamente e la S. Croce e la santa risurrezione. Il mistero pasquale, nella sua pienezza ed integrità è quello della vita, che trionfa sulla morte e non quello solo della morte.

Le antiche feste della Croce e le odierne. - Come è riferito da Eteria (385), il sabato precedente la settimana santa, si leggeva, a Betania, il vangelo, in cui è descritta la scena della Maddalena che unge i piedi del Maestro. In Occidente, la domenica delle Palme era il giorno dell'unzione dei catecumeni fatta col sacro crisma. A Bisanzio, in questa stessa domenica, si celebrava una festa della Croce e dei fiori che l'adornano, e per la durata di otto giorni si venerava questo segno della nostra redenzione, come facciamo noi al venerdì santo.

A Roma, nella domenica delle Palme, si faceva la stazione a Santa Croce in Gerusalemme, ove si conservava una reliquia della Santa Croce, che in quel giorno veniva onorata. Ma poichè la liturgia ebbe a subire una notevole rivoluzione a causa della liturgia catecumenale, ben presto la stazione a Santa Croce in Gerusalemme, insieme col culto reso alla Croce, venne trasferita alla domenica *Laetare.* Il Papa, in detta domenica, recando un vaso di profumi foggiato in forma di rosa, ungeva la vera croce, custodita in questa basilica, come Maria Maddalena aveva unto i piedi di Gesù. La *rosa d'oro,* che si benedice in questo giorno, è un ricordo di quest'antica usanza, e il pensiero che domina tutta la liturgia della domenica *Laetare* è quello della gioia, perchè la Croce proclama la vittoria del divin Crocefisso.

Nella liturgia siriaca, il mercoledì di metà Quaresima è consacrato contemporaneamente alla penitenza e all'« esaltazione della santa Croce ». La Croce vien posta sopra un altare, in mezzo alla chiesa, la s'incensa, la si adora, e rimane esposta sopra un altare secondario fino al venerdì santo, sempre adorna di fiori.

La festa della *Invenzione della Santa Croce* appartiene al Ciclo di Pasqua. La si celebra il 3 maggio, cioè il lunedì che segue l'ottava di Pasqua, supposta per Pasqua, la data più tarda, che è il 25 aprile. Il 3 maggio è la data, in cui la santa reliquia, che era stata asportata da Cosroe, fu riportata a Gerusalemme (nel 635). Questa festa costituisce una ripetizione di quella dell'*Esaltazione della Santa Croce,* che dal IV secolo si celebra a Gerusalemme il 14 settembre, data anniversaria dell'invenzione fattane da Sant'Elena (1). In Oriente esiste solo quest'ultima festa e, se noi abbiamo anche la prima, è perchè il calendario romano, che celebrava la festa dell'Invenzione o Esaltazione di Santa Croce, si fuse, ai tempi di Carlomagno, con il calendario gallicano, che aveva quella del 14 settembre. Una commissione, istituita da Benedetto XIV

(1) La parte che ebbe S. Elena nella invenzione della reliquia di S. Croce è oggi molto discussa. Il suo nome in questa opera compare molto tardi (secolo IV-V); mentre tutti i documenti precedenti che parlano della preziosa reliquia non nominano mai la Santa imperatrice (Vedi Righetti, *op. cit.,* vol. II, pag. 261-262).

nel 1741, propose di sopprimerne una. Avendo incontrato una vivace opposizione, vennero lasciate tutte e due, e noi continuiamo a celebrare, sempre con quella nota di gioia trionfale, di cui abbiamo parlato, al 3 maggio l'*Invenzione della Santa Croce* e il 14 settembre l'*Esaltazione della Santa Croce.*

§ 3. *Il ciclo di Natale.*

La duplice festa della nascita del Salvatore. - Secondo testimonianze di Sant'Epifanio, Sant'Efrem, Cassiano ed altri, in Oriente si celebrava la nascita di Gesù il 6 gennaio, nella festa delle « Epifanie, apparizioni o manifestazioni del Signore ».

La *Peregrinatio Etheriae,* parlando delle più grandi feste dell'anno, nomina Pasqua e l'Epifania; ma non parla del Natale. Il *Testamentum D. N. Jesu Christi* cita due volte come grande festa l'Epifania, alla pari con la Pasqua e la Pentecoste.

« Il più antico riferimento alla festa dell'Epifania, scrive il Duchesne, ci è riferito da Clemente d'Alessandria († circa il 215). Nel IV secolo, questa festa era universalmente celebrata dalle chiese ortodosse d'Oriente; in essa si celebrava una triplice commemorazione, quella della nascita del Cristo, della adorazione dei Magi e, infine, il suo battesimo » (DUCHESNE, *Origini del culto cristiano*).

A Roma, invece, si celebrava la nascita del Salvatore il 25 dicembre. Questa festa del Natale fu istituita fra il 243 e 336. Il primo documento, che ne fa menzione, è il calendario romano così detto filocaliano, dal nome di Furio Filocalo, che lo pubblicò nel 354. In esso si legge questa preziosa indicazione: « VIII Kal. Jan. natus Christus in Betleem Judeae ».

« Il 25 dicembre è nato Cristo in Betlemme di Giuda ».

Una spiegazione, insieme astronomica e simbolica. - Tra le numerose *ipotesi* che sono state formulate, per spiegare queste due date, del 25 dicembre e del 6 gennaio, scegliamo quella del Duchesne, che ha il vantaggio di collegarle tutte e due con il computo pasquale, fondato sulle medesime considerazioni, tanto simboliche che astronomiche, le quali servirono a fissare l'una e l'altra data.

La data della nascita del Cristo sarebbe stata fissata, basandosi sulla data presunta della morte del Salvatore stesso. « Ippolito, nella sua tavola pasquale, segna la Passione di Gesù in un anno, in cui il 14 Nisan cade al Venerdì 25 marzo. Nel suo commento a Daniele, egli indica espressamente il venerdì 25 marzo, trovandosi il sole nella costellazione dei Gemelli (*Gemini* - 29). Il catalogo filocaliano dei papi reca la stessa data, lo stesso giorno ed anno ». Gli stessi *Atti di Pilato*, scrittura apocrifa assai conosciuta in Oriente all'inizio del IV secolo e forse prima, dicono anche che Nostro Signore morì il 25 marzo. « Nella Gallia, nel V e nel VI secolo, la tradizione del 25 marzo era talmente salda, ch'essa aveva dato origine ad una festa, anzi a due, quella della Passione e quella della Risurrezione, che si celebravano il 25 marzo e il 27 marzo ».

Sant'Agostino stabilì lo stesso accostamento tra la morte e la nascita di Gesù e gli antichi calendari cassinesi, alla fine del VII secolo, segnano al 25 marzo *Dominus crucifixus et conceptus.*

« Questa data, dice il Duchesne, è stata suggerita dalla sua coincidenza con l'equinozio (ufficiale) di primavera. In questo modo, la morte di Gesù veniva a cadere nello stesso giorno in cui, secondo un'idea universalmente ammessa, il mondo sarebbe stato creato. Ottenuta questa data, e ottenuta partendo da considerazioni astronomico-simboliche, ne venne come naturale conseguenza di servirsene per giungere a fissare un'altra coincidenza. Il Cristo non ha potuto trascorrere in terra che un numero intero d'anni; le frazioni sono delle imperfezioni che non si confanno con il simbolismo dei numeri. Ciò premesso, l'Incarnazione ha dovuto aver luogo il 25 marzo, come la Passione; ed essendo l'Incarnazione calcolata a partire dal primo istante, da che Maria fu incinta, la nascita del Cristo dev'esser avvenuta il 25 *dicembre*.

« Resta da spiegare la data del 6 *gennaio*. Sozomene fa menzione d'una setta di Montanisti, i quali celebravano la Pasqua il 6 aprile, invece che il 25 marzo, in virtù della considerazione, per la quale, essendo stato il mondo creato all'equinozio, cioè, secondo essi, il 24 marzo, il primo plenilunio del primo mese doveva essere stato il 6 *aprile,* quattordici giorni dopo, perchè la Pasqua del Cristo, essendo la vera Pasqua, ha dovuto senz'altro ricorrere secondo la scadenza tipica, che è quella dell'origine delle cose. Ora, tra il 6 *aprile* e il 6 *gennaio* vi sono appunto nove mesi, come tra il 25 marzo e il 25 dicembre ».

Altre spiegazioni. - C'è chi pensa invece che queste due date del 6 gennaio e del 25 dicembre possano esser state scelte in considerazione del simbolismo della luce. Sant'Efrem di Siria ci fa sapere, che la Chiesa di Mesopotamia festeggiava la natività temporale del Figlio di Dio il tredicesimo giorno dopo il solstizio d'inverno, nel mese in cui la luce del giorno prende il sopravvento sulla notte, cioè il 6 gennaio. Presso i Siriaci la festa del 6 gennaio si chiamava *denho,* cioè « il sorgere, il levare », ed ha riscontro con il testo di San Luca (I, 78), *oriens ex alto.*

La Chiesa romana avrebbe, da parte sua, istituito la festa del Natale alla data del 25 dicembre in opposizione alla festa mitriaca del *Natalis Invicti,* che era segnata per quella data nel calendario profano della collezione filocaliana. « L'*Invictus* è il sole, il cui giorno natalizio coincide con il solstizio di inverno, cioè con la data del 25 dicembre, secondo il calendario romano. Il culto di Mitra, e in un modo ancor più generale, il culto del sole, ebbe molta importanza e popolarità nel III *e* IV *secolo* » (Op. cit. 265).

« In presenza di questo fenomeno naturale, evidente per tutti, dice Kellner, non era forse più che naturale, per i cristiani di quel tempo, pensare alla nascita di Colui, che è la vera luce del mondo? Così il paragone di Gesù Cristo con il sole ed i suoi effetti, della vittoria della luce sulle tenebre, era cosa molto familiare per i Padri della Chiesa. Già San Cipriano chiamava Gesù Cristo « il vero sole »; e Sant'Ambrogio dice categoricamente: « Egli è il nuovo sole ». Espressioni simili si trovano presso San Leone Magno, San Gregorio Magno ed altri. Nell'ufficio della vigilia del 25 dicembre, nell'inno di Lodi, nel prefazio, nei Vespri dell'ottava e nell'ottava stessa di Natale, si fa allusione al « Salvatore del mondo che sorge come un sole » e « la cui luce viene ad illuminare la terra ». Non era forse questo il modo migliore per premunire come fa Papa San Leone, i fedeli contro il demonio, « il quale con

le sue bugiarde lusinghe vorrebbe portare la corruzione nelle gioie cristiane del Natale, cercando d'insinuare nelle anime semplici questa funesta opinione di alcuni, per i quali queste feste salutavano non tanto la nascita del Cristo, quanto piuttosto il ritorno del nuovo sole»? (2° Serm. *De Nativ. Domini*).

La duplice celebrazione. - Comunque sia, la festa dell'Epifania, il cui nome rivela l'origine orientale, e la festa del Natale, d'origine romana, furono più tardi ambedue celebrate tanto in Oriente che in Occidente.

La festa dell'Epifania pare non sia stata conosciuta in Occidente prima del concilio di Nicea. In Gallia la si celebrava nel 361, nel 380 in Ispagna, e a Roma alla fine del IV secolo.

La data del 25 dicembre inizialmente non ebbe buona accoglienza in Oriente, poichè non si era d'accordo circa il suo oggetto. «Alcuni, dice San Giovanni Crisostomo, trovano che è un'innovazione recente, mentre al contrario altri la considerano come cosa vecchia e antica» (Sermone CC, 3 P.G., t. LIV, col. 198). La festa del natale di Gesù, del 25 dicembre, venne introdotta a Costantinopoli, verso il 379, ad Antiochia verso il 375 (S. Giovanni Crisost. Loc. cit.), ad Alessandria verso il 430 (v. Serm. di Paolo d'Emeso del 25 dic. 432, in Arduino, *Concilia,* t. I, p.1693), a Gerusalemme tra il 325 e il 459 (v. Omelia attribuita a Basilio di Seleucia, P.G.t.LXXXV, col. 469). E' probabile che quest'ultima Chiesa, accogliendo la festa del Natale la celebrasse a Betlemme il 25 dicembre e andasse poi al Giordano il 6 gennaio per la festa della Epifania, come San Gregorio di Tours afferma fosse colà pratica corrente nel v secolo.

Ne risultò pertanto una specie di compromesso, di sdoppiamento della festività. In Occidente, la festa del 6 gennaio non ebbe mai il carattere d'una festa della *natività* di Cristo; e in Oriente venne a perdere questo significato dopo che si stabilì la festa del Natale. L'Epifania ebbe per oggetto quel triplice mistero felicemente espresso dall'antifona del *Benedictus,* in cui è detto: «Oggi la Chiesa s'è *unita* al suo celeste Sposo, poichè Gesù Cristo nel Giordano ne ha lavate le macchie; i Magi accorrono coi loro doni a queste nozze regali, e i convitati, essendo stata l'acqua cambiata in vino, son pieni di letizia, Alleluia». Non meno esplicite sono le antifone del *Magnificat.* Tuttavia la Chiesa latina celebra in modo speciale l'arrivo dei Magi il 6 gennaio, il battesimo di Nostro Signore nel giorno ottavo, e le nozze di Cana la 2ª domenica dopo l'Epifania.

Le ottave di Natale e dell'Epifania. L'annuncio delle feste mobili. - Secondo che riferisce la *Peregrinatio Etheriae,* la solennità dell'Epifania durava otto giorni, a Gerusalemme come a Betlemme. A Roma, l'ottava dell'Epifania data dall'VIII secolo. Come quella di Pasqua e di Pentecoste era privilegiata, e non ammetteva alcun altro ufficio. Nel Sacramentario Gregoriano la festa dell'Epifania ha una vigilia. Col Decreto sulla semplificazione delle rubriche è stata abolita e al giorno ottavo è stata istituita la *commemorazione del Battesimo di N. Signore.*

Al Alessandria, ogni anno, il 6 gennaio, si pubblicava l'*epistola festalis,* lettera pastorale del vescovo, in cui veniva annunciata la data della festa di Pasqua per il corrente anno. Si può ritenere come l'origine delle lettere pasto-

rali, che i vescovi inviano ai fedeli della loro diocesi all'inizio della Quaresima. In Occidente il IV concilio d'Orléans (541) e quello d'Auxerre (tra il 573 e il 603) prescrissero la stessa cosa. Nel medio evo si vennero aggiungendo le date di tutte le feste mobili. Il *Pontificale Romano* prescrive di cantare solennemente questa proclamazione delle feste dopo il vangelo dell'Epifania (1). La melodia di questo canto che si apre con le parole *Noveritis, fratres,* è la stessa del prologo dell'*Exultet* con qualche variante.

Anche la festa di Natale ha un'ottava. Verso il secolo VIII si trova nei libri liturgici, al 1° gennaio, l'*Octava Domini*. Così vien designato questo giorno dai Sacramentari Gelasiano e Gregoriano. Dal IV al VII secolo veniva celebrata, al primo dell'anno, una festa pagana, contro cui San Giovanni Crisostomo, San Pietro Crisologo e Sant'Agostino mettono in guardia i cristiani, perchè ci si abbandonava a vere orgie. Questa festa civile delle strenne (*strenae*) venne sostituita da una festa cristiana.

Il lezionario di Capua (546) reca che al 1° gennaio, ottava della Natività, hanno luogo delle letture contro i falsi déi, e inoltre menziona la festa della *Circoncisione*. Il II concilio di Tours (567) ordina di celebrare al 1° gennaio la messa della Circoncisione (HEFELE-LECLERCQ, t. III, p. 188).

Roma non accolse questa festa che verso il IX secolo, poichè quivi in quel giorno si faceva stazione a Santa Maria Maggiore con una liturgia consacrata alla Natività, di cui sono conservate traccie nella festa attuale della Circoncisione (2):

A Roma, veramente, c'erano due uffici di Natale, uno a Santa Maria Maggiore e l'altro a San Pietro. Quello di San Pietro rimane propriamente l'ufficio di Natale, e quello che si celebrava a Santa Maria Maggiore durante la notte di Natale fu trasferito al giorno ottavo.

Come la festa della Circoncisione è uno sdoppiamento della festa della Natività, così la festa del *Santo Nome di Gesù* è uno sdoppiamento della festa della Circoncisione. Tale festa fu istituita nel 1530 in seguito allo svilupparsi della devozione verso il Santo Nome.

La presentazione di Gesù al Tempio. - Il vangelo dice che Maria, obbediente alla legge mosaica, la quale prescrive che quaranta giorni dopo la nascita di un bambino maschio la madre doveva recarsi al Tempio per offrire un sacrificio, si recò al Tempio per ottemperare a questa prescrizione. Secondo il racconto di Eteria, alla fine del IV secolo, si leggeva questo passo del vangelo quaranta giorni dopo l'Epifania, cioè il 14 gennaio, e non già quaranta giorni dopo Natale. Questa festa non aveva un nome speciale; non era designata che come il quarantesimo giorno dopo l'Epifania. Si diffuse, poi, in tutta la Chiesa, sotto il nome di *Occursus Domini* o incontro del fanciullo Gesù con Simeone. I Greci la chiamano ancor oggi «Ipapante» o festa dell'incontro. Il *Liber Pontificalis* la chiama, invece, «Giorno di Simeone». In principio considerata

(1) Sull'origine di questa usanza vedi Righetti, *Storia lit.*, vol. II, pag. 86, 2ª ed.

(2) Il 1° gennaio si presenta nella storia liturgica con una strana compenetrazione di parecchie ricorrenze. L'attuale formulario della messa, detta della Circoncisione, è composto di elementi diversi suggeriti dall'ottava del Natale, da una festa mariana, che porta il nome di *Natale S. Mariae*, da un ufficio speciale *ad proibendum ab idolis*, che si trova nel Leoniano e nel Gelasiano, con spiccato carattere e con evidente polemica contro le follie licenziose di quei giorni. Vedi più ampie notizie in Righetti, *op. cit.*, p. 73-78.

come una festa del Signore, oggi noi la celebriamo il 2 febbraio, cioè quaranta giorni dopo Natale, sotto il nome di *Purificazione di Maria Vergine.*

Il tempo d'Avvento. - Come la Pasqua, anche il Natale è preceduto da un lungo periodo di preparazione: l'Avvento. S'incomincia a far menzione di questo tempo ufficialmente verso il VI secolo, un secolo e mezzo dopo l'istituzione della festa del Natale. Come alla Pasqua ci si preparava con il digiuno della Quaresima, così, in preparazione del Natale, si stabilì un periodo di digiuno. Questo fu organizzato da Perpetuo, vescovo di Tours († 491) e dal 1° Concilio di Mâcon (583); ed aveva inizio a San Martino (11 novembre) (Vedasi, a proposito, l'*Historia Francorum*, X, 31, di Greg. Turon).

A Roma, come si può ricavare dalle Omelie di San Gregorio Magno, l'Avvento venne fissato definitivamente a quattro settimane, ma senza l'osservanza del digiuno. Il legionario di Silos segnala l'Avvento fin dal 650; esso comprende cinque domeniche. D'un Avvento di cinque domeniche parla anche il Sacramentario Gelasiano. Questa tendenza a prolungare l'Avvento a cinque settimane durò in alcune regioni fino al IX secolo e ciò era dovuto al fatto che se il Natale fosse caduto di lunedì, l'Avvento non avrebbe avuto che tre settimane. Ma in seguito l'uso fissato dal Sacramentario Gregoriano di ridurre le domeniche a quattro divenne legge nell'VIII secolo in Francia e ovunque si faceva sentire l'influenza romana.

§ 4. *Gli intervalli fra i cicli di Pasqua e di Natale.*

Le domeniche dopo l'Epifania e dopo la Pentecoste. - Per completare il quadro del ciclo temporale non restava altro a fare che dare una fisionomia più definitiva alle domeniche, che vanno dall'ottava dell'Epifania alla Settuagesima e dall'ottava di Pentecoste alla 1ª d'Avvento dell'anno successivo. In questi due periodi cadono le così dette domeniche caratterizzate dal colore verde. Esse portano rispettivamente il nome di *Domeniche dopo l'Epifania* e di *Domeniche dopo Pentecoste.*

Come abbiamo detto, parlando della Settuagesima, ci furono sino a nove domeniche dopo l'Epifania. Vennero poi ridotte a sei, di cui le ultime quattro sono mobili; infatti esse vengono celebrate prima dell'ultima domenica dell'anno liturgico, quando Pasqua, e perciò anche la Settuagesima, si celebrano presto. Nel Sacramentario Gelasiano queste domeniche non hanno un nome particolare. Ci si contenta di numerarle ordinativamente di seguito, come, del resto, si fa ancor oggi: seconda domenica dopo l'Epifania, terza domenica, ecc... Poichè sono un prolungamento del tempo dell'Epifania, esse partecipano del carattere di queste, cioè «mettono in risalto la divinità di Gesù». Tale manifestazione si compie, secondo i vangeli ad esse assegnati, mediante i miracoli e la presentazione della dottrina di Cristo.

Le domeniche dopo l'ottava di Pentecoste variano da un numero di 24 a 27. Il Sacramentario Gregoriano ad esse assegna un numero d'ordine, e più che *domeniche* le chiama *settimane* dopo Pentecoste: *hebdomada prima, secunda,* ecc... Nei lezionari Franchi si notano dei tentativi di suddividere queste domeniche in piccoli gruppi. Il Sacramentario Gregoriano di Magonza, per esempio, che fu scritto verso l'840 sotto l'arcivescovo Otgardo, elenca quattro domeniche

post Pentecostem; le sei successive son dette: *post natale Apostolorum*; poi vengono sei domeniche *post natale sancti Laurentii* e otto domeniche *post sancti Archangeli*, in tutto 24. Il sistema romano prevalse, anche perchè questi raggruppamenti non potevano durare, a causa della mobilità della Pasqua, e soprattutto, perchè i testi liturgici dell'ufficio e della messa di queste domeniche vennero studiati in funzione del mistero pasquale, come vedremo più avanti. Pure nel messale romano si trova ancora qualche traccia di questa provvisoria disposizione. La X domenica dopo Pentecoste allude a San Lorenzo, e la XVIII dopo Pentecoste alla dedicazione di San Michele. Ed anche il breviario fa allusione a San Pietro e a San Paolo nella V domenica dopo Pentecoste.

In epoca posteriore furono aggiunte alcune feste del Signore nel tempo che segue la Pentecoste; e poichè queste feste fanno parte del Temporale, ne diremo qui due parole.

La festa della SS. Trinità. - L'ufficio della vigilia del sabato seguente la festa di Pentecoste, essendo stato anticipato e celebrato al mattino di questo giorno, si ebbe il giorno dopo una *domenica vacante*. Alcuino aveva composto delle messe votive per ciascun giorno della settimana, e aveva dedicato quello della domenica alla Santissima Trinità. Si scelse appunto questo formulario di messa per quella domenica, che era libera, e quando Stefano, vescovo di Liegi (902-920) compose un ufficio in relazione a questa messa, si ebbero tutti gli elementi necessari per una festa propria della SS. Trinità. Da allora, detto giorno fu considerato come *Festum Sanctissimae Trinitatis*.

Roma dapprima non accolse questa festa. «Non è costume di Roma dedicare un giorno particolare al culto della SS. Trinità, perchè, a dir vero, ogni giorno è a Lei consacrato». Così dichiarò Alessandro II († 1073). «Alcuni, scrive pur Alessandro III († 1181), hanno preso l'abitudine di celebrare la festa della Santa Trinità nel giorno dell'ottava di Pentecoste, altri, l'ultimo giorno dell'anno ecclesiastico; quest'uso non viene adottato dalla Chiesa romana». (V. la Lettera al vescovo di Terdon. P. L. t. CC, col. 1349). Giovanni XXII, papa francese d'origine e residente ad Avignone, accolse nel 1334 questa festa, sorta nel suo paese. L'antico ufficio fu ritoccato e quello attualmente in vigore è stato composto sotto S. Pio V.

Una volta accolta era opportuno dare a questa un rito elevato. Dapprima fu elevata al rito doppio di II classe; poi da S. Pio X fu elevata al rito doppio di I classe.

Il «Corpus Domini». - Non potendo porre in pieno risalto, durante la settimana santa, l'istituzione della Cena, la Chiesa stabilì, dopo la Pentecoste una festa speciale in onore della SS. Eucarestia.

La Beata Giuliana di Mont Cornillon, vergine (nata a Liegi nel 1193, morta nel 1258), fu lo strumento scelto da Dio per l'istituzione di questa nuova festa. Fin dall'età di 16 anni ella ebbe, in diverse riprese, delle visioni, in cui le apparve il disco della luna privo d'un settore. Nostro Signore le fece comprendere che quel disco rappresentava il Ciclo liturgico, cui mancava una solennità per onorare particolarmente il SS. Sacramento dell'altare. L'arcidiacono di Liegi, Giacomo Pantaleone di Troyes, fu messo al corrente di questo segreto nel 1230; divenuto, in seguito, Papa con il nome di Urbano IV nel

1252, egli istituì questa festa. Nella sua bolla *Transiturus* dell'11 agosto 1264, egli scrisse: « Ci è parso opportuno di stabilire che, oltre alla memoria quotidiana che la Chiesa fa di questo sacramento, si celebrasse ogni anno una festa solenne ». In ricordo del Giovedì Santo, egli scelse un giovedì, e precisamente quello che segue la festa della SS. Trinità. Pare, ma non è certo, che a decidere il Pontefice ad istituire la festa del *Corpus Domini*, abbia anche contribuito il miracolo di Bolsena. La morte di Urbano IV, avvenuta due mesi dopo (2 ottobre 1264), impedì che il suo decreto venisse subito attuato. Fu Clemente V nel 1313 a confermare la Bolla di Urbano IV, inserendola nelle Costituzioni Clementine del *Corpus Juris*, pubblicate poi da Giovanni XXII nel 1317. Quest'ultimo Pontefice aggiunse alla festa un'ottava e pare abbia anche prescritto di portare l'eucarestia in processione. Ma sembra che la processione si sia introdotta come devota iniziativa privata e locale.

Dapprincipio per questa processione ci si ispirò ai riti della settimana santa, in cui l'ostia santa viene trasportata dentro un calice. In seguito venne posta in un ostensorio, e un sinodo di Colonia del 1452 vietò di recare il SS. Sacramento in questo modo, all'infuori del *Corpus Domini*, restrizione da molto tempo abrogata.

Circa l'autore dell'Ufficio del *Corpus Domini* si è ritenuto per molto tempo sia stato S. Tommaso e ancor oggi ci sono molte testimonianze in suo favore. Don Morin ha contestato questa paternità e in un lungo articolo comparso su *Revue Benedectine* (1910, pagg. 236 e segg.) cerca di mostrare con ricchezza di documentazione che l'attuale Ufficio del Corpus Domini è stato compilato a Roma non prima del 1279, cioè parecchi anni dopo la morte di S. Tommaso († 1274); venne rimaneggiato più volte, e che la sua compilazione, malgrado una innegabile unità di struttura, non è originale. Il Delaisse congettura che l'Ufficio autentico di S. Tommaso, cui allude Fra Bartolomeo da Lucca nella sua *Historia Ecclesiastica* (1312-I), sia andato smarrito (1).

L'Ottava del Corpus Domini è stata abolita dal Decreto del 23 marzo 1955.

La festa del Sacro Cuore. - In seguito agli assalti del giansenismo e del protestantesimo contro il dogma così consolante della redenzione universale, la Chiesa istituì la festa del Sacro Cuore, che è l'affermazione dell'amore di Dio verso gli uomini, senz'alcuna eccezione. Ne furono occasione le apparizioni a Santa Margherita Maria Alacoque a Paray-le-Monial, avvenute fra gli anni 1673 e 1675. Ma già San Giovanni Eudes si era fatto promotore d'un culto liturgico al Cuor di Gesù, cui egli associava il Cuore di Maria. Questa festa, fissata per il venerdì dopo l'ottava del *Corpus Domini*, secondo il desiderio espresso da Nostro Signore stesso a Santa Margherita Maria, fu celebrata la priva volta nel 1685. Pio IX la estese nel 1865 a tutta la Chiesa, e Pio XI con la sua enciclica *Miserentissimus* dell'8 maggio 1928 la elevò al rito doppio di 1ª classe con ottava privilegiata. Le assegnò un nuovo ufficio e una nuova messa composti dal benedettino Enrico Quentin, dotando la messa di un Prefazio proprio. L'Ottava è stata abolita da Pio XII.

« Un esame comparativo cogli Uffici anteriori — scrive il Righetti — mostra che i nuovi testi si sono ispirati non tanto al ricordo della Passione,

(1) La questione è riassunta dal Righetti, op. cit., p. 255.

come faceva l'antico ufficio, e neppure a quello dell'infinito amore di Cristo, come nell'ufficio del 1778, composto dal Card. Boschi ed approvato dalla S. Congregazione dei Riti, ma piuttosto al concetto della riparazione dovuta dai fedeli per le colpe commesse in rapporto specialmente all'Eucarestia» (*Storia lit.*, vol. II, pag. 259, ed. 2ª).

La festa di Gesù Cristo Re. - Tutta la liturgia proclama la regalità di Cristo. Con l'invitatorio: «*Regem venturum Dominum, venite, adoremus*, venite adoriamo il re, che sta per venire», s'apre alla 1ª domenica d'Avvento l'anno ecclesiastico. A Natale, i primi vespri salutano il «Re pacifico», che fa la sua entrata nel mondo. All'Epifania, i Magi vedono nella stella «il segno del grande Re» (antif. del *Magnif.*) e offrono «al Re dei Giudei appena nato» (vangelo) l'oro, che è simbolo della sua regalità (ufficio). La liturgia della Domenica delle Palme, specialmente dopo l'ultima riforma, è tutta un inno ed una pubblica manifestazione di fede a Cristo Re. L'invitatorio della festa del *Corpus Domini* parla di «Cristo Re, dominatore dei popoli», «*qui se manducantibus dat spiritus pinguedinem*».

Ma, di fronte all'apostasia generale delle nazioni e alla laicizzazione degli Stati, avvenuta nel XX secolo, Pio XI volle affermare in modo pubblico ed ufficiale che Gesù, Re degli individui è anche Re delle nazioni, poichè la religione non è una pura questione personale, ma anche una questione sociale. E poichè quest'apostasia universale proviene soprattutto dall'ignoranza delle prerogative regali di Gesù Cristo, il Sommo Pontefice istituì, con la sua enciclica dell'11 dicembre 1925, la *Festa di Gesù Cristo Re*, poichè, — egli dichiara, «una solennità annuale ha più efficacia, per istruire i fedeli che non qualunque documento, anche il più solenne del magistero ecclesiastico».

Questa festa compendia quindi la dottrina della regalità di Cristo e porta le prove che dimostrano come il Verbo incarnato, essendo Figlio di Dio, Capo e Redentore degli uomini, ha tutti i poteri regali, cioè il potere legislativo, il potere esecutivo e il potere giudiziario, sia sui popoli che sui singoli individui. Questa festa è stata fissata all'ultima domenica d'ottobre, verso la fine dell'anno liturgico e prima della festa di Ognissanti, per dimostrare che tutti i misteri di Cristo hanno contribuito ad acquistargli questa regalità, e che il suo regno investe soprattutto le anime, che Egli ha riscattato con il suo sangue, e che regneranno con Lui eternamente in cielo.

Le ultime domeniche del Ciclo, sia nell'ufficio che nelle messe, alludono alla fine di tutte le cose, e l'anno cristiano finisce con la 24ª *domenica dopo Pentecoste*, in cui si descrive la venuta del Giudice supremo. Si giunge così alla 1ª domenica d'Avvento, che annuncia la venuta del Re atteso nella sua duplice venuta: di misericordia a Natale, e di giustizia alla fine dei tempi.

§ 5. *Divisione attuale del ciclo temporale.*

Dopo la lenta elaborazione, cui abbiamo accennato fin qui, il Ciclo temporale ci si presenta attualmente come un tutto organico, di cui tracciamo le linee fondamentali.

Le feste di *Pasqua* e di *Pentecoste* costituiscono uno dei perni dell'anno

liturgico, mentre l'altro perno è costituito dalle solennità di *Natale* e della *Epifania*. Un lungo periodo di preparazione, una prolungata celebrazione, e un ampio periodo di meditazione e di contemplazione durante le settimane che seguono le feste stesse: ecco la caratteristica del Ciclo temporale. Le feste di Natale e di Pasqua (colore bianco) sono precedute da un periodo di penitenza (colore violaceo); quelle dell'Epifania (bianco), e di Pentecoste (rosso) sono seguite, da una serie di domeniche, così dette, dopo l'Epifania e dopo Pentecoste (color verde).

L'*Avvento* ha inizio quattro domeniche prima di Natale, cioè la domenica più prossima alla festa di Sant'Andrea; la *Settuagesima*, nove domeniche prima di Pasqua. Quando la Pasqua si celebra presto, il tempo di Settuagesima incide sul numero delle domeniche dopo l'Epifania, che possono venir ridotte a due sole. Le ultime quattro domeniche dopo l'Epifania (domeniche mobili) in questo caso vengono celebrate nel tempo che intercorre tra la 23ª e la 24ª domenica dopo Pentecoste. Effettivamente la domenica di Pasqua non solo domina sulle nove domeniche che la precedono, ma anche su tutte le domeniche, che la seguono sicchè le domeniche, così dette, dopo Pentecoste, si celebrano più o meno presto a seconda che la lunazione pasquale anticipa o ritarda la Pasqua.

L'ultima domenica dell'anno liturgico cade sempre cinque settimane prima di Natale. Così, con la combinazione degli elementi forniti dalla storia e dalle regole stabilite dalle rubriche, le due parti del Ciclo si raccordano e si completano, formando un cerchio ben definito, che costituisce il *Proprio del tempo*.

CAPITOLO SECONDO. - IL CICLO SANTORALE

Che cosa si intende per Santorale. - L'anno liturgico, a fianco degli anniversari o dei misteri di Gesù, celebra anche gli anniversari o feste dei Santi, cioè dei servi di Cristo, scelti da Dio per compiere una speciale funzione nell'opera dell'Incarnazione e della Redenzione.

Nostro compito non è di presentare la storia di ciascuna festa del Santorale, perchè occorrerebbe un libro solo per questo, ma di indicare i princìpi che hanno presieduto alla costituzione del calendario dei Santi.

In origine, a Roma specialmente, il Santorale e il Temporale vennero fusi insieme. L'inserzione delle feste dei Santi nella successione dell'anno liturgico si fece effettivamente fin dai primi secoli, allorchè il Ciclo del tempo non era ancora completamente formato.

Quando vennero fissati con speciali solennità gli avvenimenti della vita di Gesù, come ci sono descritti dal Vangelo, si volle commemorare il ricordo dei Santi, che ebbero relazione con la vita del Salvatore.

Così ebbero origine assai presto alcune feste che si riallacciano intimamente ai misteri di Cristo. Ne parleremo, seguendo l'ordine stabilito tra le feste dei Santi da S. Pio X, nelle rubriche allegate alla Bolla *Divino afflatu*. Innanzitutto la Beata Vergine Maria, poi i Santi Angeli, San Giovanni Battista, San Giuseppe, i Santi Pietro e Paolo, e gli altri Apostoli. Parleremo poi

brevemente di San Gioachino e di Sant'Anna, dei Martiri, dei Confessori, delle Vergini, delle sante Donne, della Dedicazione delle chiese e dei Defunti.

§ 1. *Feste della Santissima Vergine.*

La festa della *Purificazione della Vergine*, la cui data fu determinata da quella della nascita di Gesù, che essa segue, 40 giorni dopo (25 dicembre-2 febbraio; oppure 6 gennaio-14 febbraio), fu celebrata, a cominciare dal IV secolo, come festa del Signore, sotto il nome di Presentazione di Gesù al Tempio, o di *Quadragesima de Epifania.*

La festa dell'*Annunciazione* (25 marzo o 7 aprile) in relazione con quella della nascita di Gesù (25 dicembre o 6 gennaio) la si trova già nel v secolo, ed anche questa riceve da principio alcuni nomi che ne fanno una festa del Signore insieme che della Vergine: *Annuntiatio Domini, Annuntiatio Christi, Annunciazione alla Santa Madre di Dio, ecc...* Entra nel calendario liturgico verso il secolo VI.

La festa della *Visitazione della Santa Vergine*, un tempo assai popolare, occupava nel calendario un posto assai importante, perchè vi si celebrava la santificazione di San Giovanni nel seno della madre, e perchè in quel giorno Maria intonò il *Magnificat*, dopo esser stata salutata da Elisabetta. Venne scelta la data del 2 luglio, a quanto sembra, perchè segue immediatamente l'ottava della Natività di S. Giovanni. Cominciò ad essere celebrata nel secolo XIII.

Come nel Ciclo cristologico si ebbe la festa dell'Annunciazione o Concezione di Gesù, la festa del Natale e del Nome di Gesù, la festa della Presentazione al Tempio, la festa della Passione del Salvatore, della sua Risurrezione e della Ascensione, così si ebbe un Ciclo mariano corrispondente.

Nel x secolo si festeggiava il 9 dicembre la «Concezione miracolosa» di Maria, che divenne più tardi la festa dell'«*Immacolata Concezione*», istituita da Pio IX con la data dell'8 dicembre.

Nell'VIII secolo si celebrava dappertutto la festa della *Natività di Maria* l'8 settembre (da questa data dell'8 settembre si giunse alla data dell'8 dicembre, di cui sopra). Le origini prime della festa del *Santo Nome di Maria* risalgono al XVI secolo. La festa della *Presentazione di Maria al Tempio*, che in Oriente si celebrava il 21 novembre, in Occidente venne adottata nel 1371. Alla *Commemorazione della Vergine dei Sette Dolori*, che si faceva il venerdì dopo la domenica di Passione, Innocenzo XI (1676-1689) aggiunse nel XVII secolo la festa dei *Sette Dolori della B. V. Maria*, oggi fissata per il 15 settembre (prima della riforma di Pio X era festa mobile, e la si celebrava la III domenica di settembre).

Il 15 agosto si celebra la festa dell'*Assunzione di Maria*, il cui oggetto è la Dormizione della Vergine e la sua entrata in corpo ed anima in cielo. Presso i Greci nel VI secolo, questa festa viene denominata *Dormitio* o *Pausatio*. Presso i Latini è denominata *Assumptio*. Roma, che fin dal secolo v aveva la sua festa mariana fissata al 1° gennaio, ottava di Natale, non ne conobbe altra sino alla fine del secolo VII. San Leone IX vi aggiunse verso l'847 una vigilia ed un'ottava. Essa è la più importante delle feste della Vergine. L'attuale formulario per la messa e per l'ufficio fu introdotto nel 1951, in occasione della

definizione dogmatica dell'Assunzione corporea di Maria al cielo, proclamata da Pio XII (1950).

La festa del *S. Rosario* riassume tutte le feste della Vergine come anche i misteri di Gesù, cui Maria venne associata. Si è scelto per celebrarla la data del 7 ottobre, giorno della vittoria di Lepanto (151). Per molto tempo era stata celebrata nella domenica più vicina a tale data, la prima del mese d'ottobre. Questa festa fu estesa alla Chiesa universale da Clemente XI, in seguito alla splendida vittoria riportata sui Turchi dal Principe Eugenio il 5 agosto 1716. Leone XIII, di cui è nota la devozione al Santo Rosario, attestata da numerose encicliche, le concesse una nuova messa e un nuovo ufficio.

Feste particolari commemorano l'*Apparizione della Vergine Immacolata a Lourdes* (11 febbraio, estesa alla Chiesa universale da Pio X), la *Beata Vergine della Mercede*, patrona dell'Ordine dei Mercedari, per il riscatto degli schiavi (24 settembre), ecc. La festa della *Beata Vergine della Neve* (5 agosto) è il ricordo della dedicazione della Basilica di Santa Maria Maggiore in Roma.

Recentemente sono state introdotte altre feste mariane, che testimoniano il crescente amore della Chiesa alla Vergine santa.

Nel 1931, a memoria del XV centenario del Concilio di Efeso (431), Pio XI impose a tutta la Chiesa la commemorazione liturgica della *Maternità di Maria,* già celebrata presso alcune diocesi.

Nel 1945, Pio XII introdusse la festa del *Cuore Immacolato di Maria*, fissata il 21 agosto, ottava dell'Assunta. La devozione al Cuore Immacolato di Maria, intimamente collegata con le apparizioni di Fatima, ebbe in questi ultimi anni una espressione popolare nella «*Peregrinatio Mariae*» che tanto entusiasmo destò in tutti i paesi cattolici.

Da ultimo, nel 1955 con la lettera Enciclica di Pio XII «*Ad caeli Reginam*» venne istituita la *festa di Maria Regina* con rito doppio di II classe, e fissata al 31 maggio.

Si può dire che attualmente il ciclo mariano — in relazione a quello che commemora gli anniversari e i misteri di Cristo — è completo, e sarebbe augurabile che non si ecceda troppo nell'introdurre nuove feste mariane, le quali potrebbero far scadere le grandi feste tradizionali, così ricche di contenuto teologico e così radicate nel popolo.

§ 2. *Feste dei santi Angeli.*

Il culto dei Santi Angeli nella Chiesa risale alla più remota antichità. Per lo più le loro feste hanno un nesso con la dedicazione di chiese ad essi consacrate. La festa della *Dedicazione di S. Michele* il 29 settembre, è il giorno della dedicazione della Basilica di San Michele, di cui parla il Sacramentario Leoniano. Nel medioevo fu considerata festa di precetto, specie in Inghilterra. La festa dell'*Apparizione di San Michele*, l'8 maggio, che già si celebrava nel corso del VI secolo, commemora la dedicazione del celebre santuario costruito sul Monte Gargano, ove, secondo un racconto misto a leggenda, sarebbe apparso il capo della milizia celeste.

Nel X e XI secolo si trovano in certe regioni delle feste separate, in onore di *San Gabriele* e di *San Raffaele*. Nel lezionario siriaco, per esempio, viene ricordato San Gabriele nel giorno che segue l'Annunciazione, il 26 marzo.

Attualmente si festeggiano questi due Arcangeli il 24 marzo e il 24 ottobre. Nel XVI secolo venne introdotta una festa speciale per onorare i *Santi Angeli Custodi*, il primo giorno libero dopo San Michele. Clemente X, nel 1670, l'estese a tutta la Chiesa e la fissò al 2 ottobre.

§ 3. *Feste di San Giovanni Battista.*

La festa della *Concezione di San Giovanni Battista*, celebrata principalmente in Oriente, si diffuse rapidamente, dice Kellner, « data la circostanza che la concezione di questo santo fu annunciata da un angelo, e per l'opinione, che già si trova in Sant'Agostino, secondo cui egli fu *purificato dal peccato originale* prima della sua nascita nel momento in cui la madre sua s'incontrò con la Beata Vergine Maria, nel giorno della Visitazione ». Il calendario romano non reca più questa festa; celebra invece, come abbiamo visto, la festa della Visitazione della Beata Vergine.

La festa della *Natività di San Giovanni Battista* si riallaccia, per la data e per ciò che ne costituisce l'oggetto, alla festa del Natale di Cristo. Secondo il calendario romano, il 24 giugno è l'*VIII Kal. Jul.*, e il 25 dicembre l'*VIII Kal. Jan.*, per cui venne fissata la data del 24 giugno per la nascita del Precursore, che ebbe luogo sei mesi prima della nascita di Gesù, celebrata il 25 dicembre. Le denominazioni di *Natale d'estate*, che fu già data a questa festa, mostra l'intimo legame che la unisce al Natale di Cristo. Fu in altri tempi festa di precetto e molto cara al cuore del popolo.

In seguito alle invenzioni delle reliquie di San Giovanni, il suo culto ottenne, nei secoli IV e V, un'ampia diffusione nella Chiesa. La festa del 29 agosto celebra il giorno della sua morte: è la sua *Passio o Decollatio*. La troviamo molto presto commemorata in Africa e in Oriente. Abbiamo due sermoni di Sant'Agostino (307 e 308) su questa festa. A Roma, nel VI secolo, vi si celebravano tre messe come alla festa di Natale.

Bourdaloue riassume il concetto della Chiesa, riguardo al Precursore, dicendo che diminuirne il culto, è diminuire Gesù, poichè proprio San Giovanni fu scelto da Dio per servire da testimonio al Messia, e per presentare ufficialmente lo Sposo alla Sposa.

§ 4. *Feste di San Giuseppe.*

Nelle liturgie orientali si celebrava la festa di *S. Giuseppe* verso Natale, e nella liturgia gallicana il 3 gennaio. Nella liturgia romana, la missione del tutto eccezionale di Giuseppe nei confronti della Madre di Dio e del Verbo Incarnato vien messa in risalto durante più d'un mese, nella liturgia del Natale, in cui questo santo assai meglio trova la sua cornice, che non durante la Quaresima. Egli vi figura, in tutta la sua realtà evangelica, come il custode della verginità e dell'onore di Maria e come il protettore, dal cuore veramente paterno, del Verbo Incarnato. Di fatto, Gesù gli appartiene, in questo senso, che il divino fanciullo è nato dalla Vergine, alla quale Giuseppe è unito con i vincoli d'un vero matrimonio, anche se mai consumato. Ciò che appartiene a Maria, appartiene a Giuseppe.

Il culto dei Santi s'è organizzato nel giorno anniversario della loro morte, attorno alla loro tomba o alle loro reliquie. Ora, la tradizione non ci dice nulla al riguardo di San Giuseppe. Modello di vita nascosta, egli rimase a lungo nell'ombra, e solo assai tardi il suo culto divenne pubblico e universale; ma, come faceva bene risaltare Pio XI (in occasione del decreto sulla eroicità delle virtù della Venerabile Elisabetta Bichier des Ages), i meriti di San Giuseppe appaiono oggi ancor più fulgidi.

Alcune tracce d'un culto locale verso San Giuseppe si trovano innanzitutto in un calendario copto dell'VIII secolo, in cui vien menzionato, al 20 luglio, « Giuseppe il falegname », lo troviamo pure nominato nel « sinassario », ch'è tutt'al più del secolo IX. Il menologio di Basilio il Giovane (sec. X) ricorda sotto forma di commemorazione alla data del 25 dicembre, dopo la Natività del Salvatore, « i Re Magi e San Giuseppe, sposo e protettore della Santa Vergine ».

In Occidente, S. Giuseppe è molto spesso oggetto di elogi da parte dei SS. Padri, ma non risulta che abbia goduto d'un culto liturgico propriamente detto. Il suo nome entra nei libri rituali nel sec. VIII. In un martirologio di questa epoca lo troviamo ricordato al 19 marzo col titolo *Joseph sponsus Mariae*. I martirologi del secolo X lo designano col nome *Nutritor Domini*.

Per trovare i primi accenni ad un culto pubblico, bisogna scendere fino al secolo XI.

La propaganda, compiuta da santi e da eminenti personalità della Chiesa, servì ad aumentare il culto sia privato che pubblico verso S. Giuseppe. Ricordiamo alcuni nomi: San Bernardo, Santa Gertrude, Santa Brigida di Svezia, San Vincenzo Ferreri, San Bernardino da Siena, il cancelliere Giovanni Gersone († 1429), Pietro d'Ailly e l'abate Trittiène. Il breviario dei Carmelitani nel 1480 ammise un ufficio proprio di San Giuseppe. Sisto IV (1471-1484) ne approvò la festa estendendola a tutta la Chiesa, e ne fissò la data al 19 marzo. Non si sa spiegare come mai fin dal secolo VIII si sia scelta questa data.

Nel 1670, Clemente X innalzò la festa di San Giuseppe a rito doppio di II classe. L'8 dicembre 1870, Pio IX proclamò San Giuseppe « Patrono della Chiesa universale », elevandone la festa al rito doppio di I classe, ma senz'ottava, a cagione della Quaresima.

Poichè questo tempo di penitenza non ammette grandi festività, S. Pio X innalzò il rito d'un'altra festa secondaria, il *Patrocinio di San Giuseppe*, elevandola a festa di rito doppio di I classe con ottava, e la fissò al mercoledì della seconda settimana dopo l'ottava di Pasqua. L'ottava di S. Giuseppe è stata abolita con decreto del 23 marzo 1955. Nel 1956 fu pure abolito il Patrocinio, che cedette il posto alla festa di S. Giuseppe lavoratore. In questi ultimi tempi alcuni membri del Clero e dell'Episcopato hanno con insistenza domandato alla S. Sede di elevare S. Giuseppe al primo rango liturgico, riservato finora, dopo la S. Vergine, a S. Giovanni Battista, inserendone il nome nel canone della messa, nel *Confiteor*, e nelle Litanie dei Santi. La S. Sede non ha creduto finora di derogare dalla linea della tradizione.

Ma come segno della crescente devozione del popolo verso questo umile artigiano, nel 1955 S. S. Pio XII istituì la nuova festa di *S. Giuseppe lavoratore* e la fissò al 1° maggio. Parlando ai lavoratori cristiani delle A.C.L.I. convenuti a Roma da tutte le parti d'Italia, in occasione del decimo anniversario della

fondazione della loro Società, lo stesso Pontefice così spiegò il motivo della scelta della data: « Accolto dai lavoratori cristiani, e quasi ricevendo il crisma cristiano, il 1° maggio, ben lungi dall'essere risveglio di discordie, di odio e di violenza, è e sarà un ricorrente invito alla moderna società per compiere ciò che ancora manca alla pace sociale. Festa cristiana, dunque, cioè giorno di giubilo per il concreto e progressivo trionfo degli ideali cristiani della grande famiglia del lavoro ».

§ 5. *Feste degli Apostoli e degli Evangelisti.*

San Pietro e San Paolo. - La Chiesa venne costruita *super fundamentum Apostolorum*. Ad essi è dovuto pertanto un culto speciale. La festa più importante, degli Apostoli, è quella dei loro capi i *Santi Pietro e Paolo*, celebrata il 29 giugno. La prima sicura testimonianza che i due Apostoli avessero in tale giorno la loro Commemorazione, ci è data, a metà del III secolo, dalla *Depositio martirum filocaliana*, scritta nell'anno 354: *III Kalendas Julii, Petri in catacumbas et Pauli Ostiense, Tusco et Basso Cons.* (= anno 258). A cominciare dal V secolo, a Roma, questa festa ha una vigilia ed un'ottava. Allorchè i corpi dei due santi Apostoli furono trasferiti dal luogo detto *ad Catacumbas*, dove erano stati nascosti, per prudenza, nel 258, e deposti nelle basiliche innalzate in loro onore da Costantino, sulle tombe primitive in Vaticano e sulla via Ostiense, venne distinta la loro festa, a causa della grande distanza che separa le due chiese. Venne riportata all'indomani, 30 giugno, la *Commemorazione di San Paolo*, ma il 29 giugno conservò il titolo di *Natalis SS. Apostolorum Petri et Pauli*. La data del 29 giugno, secondo una antica tradizione romana, segna il giorno stesso del martirio dei due SS. Apostoli, o secondo altri, quella della traslazione dei loro corpi alla Catacomba di via Appia.

Quello stesso calendario del 354 contiene, al 22 febbraio, una festa intitolata *In Natale Petri de Cathedra*. In essa viene solennizzato il ricordo della inaugurazione dell'episcopato o dell'apostolato di San Pietro. Pare che la data scelta sia da mettersi in relazione con la festa della *Cara Cognatio*, la quale ricordava la parentela vivente, dopo di aver commemorato per otto giorni i parenti defunti (*Parentalia e Feralia*). Roma infatti celebrava al 13 febbraio la commemorazione dei morti, e al 22 febbraio quella dei vivi. Poichè questa festa di San Pietro cadeva spesso di Quaresima, la si spostò, in certi luoghi al 18 gennaio, il che occasionò l'introdursi di una seconda festività che il compilatore del Martirologio geronimiano di Auxerre (sec. VI) cercò di giustificare introducendo una doppia denominazione: *Cattedra di San Pietro in Roma* il 18 gennaio, e *Cattedra di San Pietro* in Antiochia il 22 febbraio.

In sostituzione, pare, delle ferie solenni, che la Roma pagana celebrava il 1° agosto, si celebrò a questa data la festa della dedicazione della Chiesa degli Apostoli sull'Esquilino, ricostruita sotto Sisto III (432-440). Poichè in quella Chiesa si conservavano le catene con cui fu avvinto San Pietro, tale festa diventò quella di San Pietro « *In vinculis* ». La festa di San Paolo, il 25 gennaio, nella compilazione del Martirologio geronimiano fatta ad Auxerre, viene designata con il nome di *Translatio Sancti Pauli*. Un manoscritto di Metz, del X secolo segna a questa data una traslazione delle reliquie dell'Apostolo: *Romae translatio Sancti Pauli*. Un manoscritto di Metz, del X secolo segna a questa data

slatio Sancti Pauli. Nel *Missale Gothicum* troviamo invece *in conversione Sancti Pauli*, titolo ch'è prevalso.

San Giovanni e gli altri Apostoli. - I più antichi martirologi (siriaco di Wright, calendario di Cartagine, ecc.) hanno inserito nei giorni successivi al Natale i tre discepoli, che Gesù prendeva sovente con sè, aggiungendovi San Paolo. Dopo questi documenti il redattore del Martirologio geronimiano assegna la festa di San Giacomo e di San Giovanni Evangelista al 27 dicembre; egli però non segue i calendari antichi, che assegnano le feste dei Santi Pietro e Paolo al 28 dicembre. In Occidente, successivamente si eliminò San Giacomo, e rimase soltanto *San Giovanni* il 27 dicembre. La festa di San Giovanni, al 6 maggio è l'anniversario della dedicazione della chiesa, che gli venne consacrata *nei pressi di Porta Latina*, di cui fa menzione il *Liber Pontificalis*, parlando di Adriano I (772-795). La festa dei *Santi Filippo e Giacomo* del 1° maggio è l'anniversario della dedicazione d'una chiesa dei Santi Apostoli, fondata da Papa Giulio I (337-352), e che, ricostruita, fu posta da Giovanni III sotto il titolo dei due Apostoli Filippo e Giacomo. La dedicazione avvenne in quel giorno, perchè in quel giorno già si celebrava la festa di S. Filippo. Con l'istituzione della festa di *S. Giuseppe lavoratore* fissata al 1° maggio, la solennità di S. Filippo e Giacomo venne trasferita all'11 maggio.

La festa di *S. Andrea* è segnata al 30 novembre da tutti i calendari, a cominciare dal VI *secolo*. Le reliquie di questo Apostolo furono traslate solennemente, insieme con quelle di San Luca, il 3 marzo 367, nella chiesa degli Apostoli a Costantinopoli. Le date delle loro feste, 30 novembre e 18 ottobre, fanno già la loro comparsa nel più antico calendario di Cartagine.

I resti mortali di S. Giacomo il Maggiore ancora nel VI secolo riposavano a Roma. Nel IX secolo sono invece in Spagna, e la festa del 25 luglio è la data della loro traslazione.

Nel calendario romano al 28 ottobre si onorano i *SS. Simone e Giuda*. Non è dato trovare, in nessun luogo, la ragione di questa data. Così pure s'ignora, perchè *S. Marco* abbia la sua festa il 25 aprile. La coincidenza della processione (Rogazioni) con la festa di quest'Evangelista, è, come abbiamo detto, puramente fortuita. In molti calendari si trova indicata a questa data soltanto la *Litania maggiore*.

§ 6. *Le feste di San Gioachino e di Sant'Anna.*

I Greci consacrarono l'indomani di certe solennità di N. Signore o della Santa Vergine, alla commemorazione di qualche santo, di cui parla il Vangelo, o almeno furono molto vicino a Gesù. In occasione della Purificazione celebrano San Simeone; dopo la Natività della Santa Vergine, San Gioachino e Sant'Anna; il giorno dopo il battesimo di N. Signore, il 7 gennaio, San Giovanni Battista. Nel menologio di Costantinopoli un giorno anniversario riservato a San Gioachino e a Sant'Anna è il 9 settembre; presso i Siriaci, il 25 luglio.

In Occidente, il culto di questi santi non si trova che a partire dal medio evo. Nel 1378, Urbano IV fissò la festa di Sant'Anna al 26 luglio, e Giulio IV quella di San Gioachino il 22 marzo. Attualmente questa seconda festa si celebra il 16 agosto, giorno seguente la festa dell'Assunta.

§ 7. *Le feste dei Martiri.*

Origine e ragion d'essere del culto dei Martiri. - « Qualunque sia la dignità dei personaggi in onore dei quali furono istituite le feste fisse, delle quali abbiamo sin qui parlato, tutte senza eccezione, — dice il Duchesne — la cedono, quanto ad antichità, di fronte agli anniversari dei martiri. Questi risalgono fino al II secolo ». Il culto dei santi ebbe inizio con quello dei martiri, e solo più tardi ad essi vennero assimilati i confessori, le vergini e gli altri santi.

Per aver versato il loro sangue in testimonianza di Gesù, si onorarono i santi Innocenti, il protomartire Stefano, le prime vergini cristiane: Cecilia, Agnese, ecc., le prime sante donne: Perpetua, Felicita, ecc.

San Giovanni nell'Apocalisse vide « sotto l'altare coloro che erano stati immolati per la testimonianza che avevano reso » (Apoc. 6, 9). Egli li descrive rivestiti d'una veste candida, con in mano le palme ed associate al trionfo di Cristo in cielo. Fin dall'origine, e senza che sia sorta nessuna discussione in merito, la Chiesa ha considerato come già entrati nella gloria coloro che sono stati battezzati nel proprio sangue.

Essa unisce, pertanto, fin da principio, in uno stesso culto di riconoscenza a Dio e di venerazione, il grande Martire del Golgota e coloro che lo avevano imitato, morendo martiri. Sulla loro tomba celebrò il santo sacrificio, onorando così le loro spoglie mortali, con un culto derivato da quello reso a Gesù. « Vi è una profonda ragione di convenienza, dirà più tardi San Massimo di Torino, che il corpo dei martiri venga seppellito là, dove ogni giorno si celebra la morte del Signore. Coloro infatti che son morti per glorificare la sua morte, devono riposare dove si compie il mistero del Suo sacramento. E' giusto, dico, in virtù d'una certa qual comunanza, porre il corpo di colui, che è stato immolato, nel luogo ove sono deposte le membra del Signore, morto Egli pure; affinchè coloro che furono insieme congiunti in una medesima passione sofferta con Cristo, siano riuniti da un principio religioso in uno stesso luogo » (Sermone LXXVII).

Quest'accostamento tra la commemorazione del Cristo e quella dei martiri era favorita dall'uso, proprio dei Romani, di riunirsi attorno alla tomba dei loro defunti e di consumare quivi un banchetto. Dopo la sepoltura di un defunto, essi portavano a lui dei viveri e immaginavano di partecipare con lui ad un banchetto presso la sua tomba nel 3°, 7°, 30° e 40° giorno, e nel giorno anniversario. Questi banchetti avevano luogo nelle tombe stesse, o, se i convitati erano numerosi, negli edifici attigui o sovrastanti.

Senza dar sospetto ai persecutori, i cristiani potevano così celebrare i loro misteri e prendere parte alla mensa eucaristica accanto ai corpi dei martiri. La giustizia romana, soddisfatta per la morte del colpevole, affidava ai parenti o agli amici la sua spoglia mortale. Fu perciò facile ai fedeli riunirsi ai parenti per celebrare le vigilie cimiteriali, nei luoghi ove essi inumavano i loro defunti. Ivi, comunicandosi alla vittima dell'altare, partecipavano al banchetto stesso degli eletti in cielo. Il *IV libro di Esdra*, apocrifo dei primi secoli cristiani, allude a questo banchetto celeste. Gli *Atti* dei Martiri, di Pergamo dicono: « Ho scorto il glorioso banchetto, bisogna ch'io mi associ ad esso e vi prenda parte ».

L'anniversario dei martiri. - Nel 155, anno in cui San Policarpo fu martirizzato, i fedeli della chiesa di Smirne scrivono: « Raccogliemmo le ossa, più preziose che i gioielli e più pure dell'oro, e le deponemmo in un luogo conveniente. Qui ci riuniremo ogni volta che ci sarà possibile, e il Signore ci concederà di celebrare l'*anniversario* del suo martirio con grande gioia, per *rinnovare il ricordo* di coloro che hanno già combattuto per incitare i vivi e per disporli a subire lo stesso combattimento » (*Martyr. Policarpi*, XVIII, 2-3).

I pagani celebravano ogni anno l'anniversario della nascita di coloro che piangevano estinti. I cristiani invece celebravano l'anniversario della morte dei loro martiri, *dies depositionis, dies obitus*. « Quando sentite parlare del giorno della nascita, *natalem sanctorum*, dice San Pietro Crisologo, non dovete pensare che si tratti del giorno della loro nascita nella carne, ma della nascita dalla terra al cielo ». « Con le vigilie e con la messa noi solennizziamo l'anniversario dei giorni, in cui i martiri sono stati coronati in cielo »: così dice la passione di S. Saturnino di Tolosa.

Il culto dei martiri ebbe dapprima carattere locale. Le reliquie. - Il culto dei Santi ebbe origine dalle visite fatte alle tombe dei martiri e dalle vigilie celebrate accanto alle loro reliquie. Così pure, si fa sempre menzione, nei primi secoli, del cimitero o della via romana, ove quei santi sono sepolti. Più tardi, quando s'innalzarono sulle loro tombe le basiliche, nell'interno di esse si diedero convegno i cristiani per celebrarne gli anniversari. Il culto reso ai Santi ebbe dunque all'origine un carattere locale, cioè circoscritto al luogo, ove si trovava il loro corpo. Non è un culto universale; esso non è celebrato che in una determinata chiesa, dove si conservano le reliquie di quel santo.

A partire dal IV secolo le cose cambiano. La legge romana vietava di disturbare il riposo dei morti, spostandone i sarcofaghi. I cristiani non manomettevano i corpi dei loro martiri. Tanto meno pensavano a distribuire le loro reliquie. Ma, come ci attesta San Gregorio Magno, si usava allora « introdurre nella cassa un pezzo di stoffa, che veniva deposto vicino ai corpi santi; poi lo si estraeva e col dovuto rispetto lo si portava nella chiesa, che doveva essere consacrata; in tal modo si ottengono gli stessi favori come se si avesse lo stesso corpo del martire ». In Oriente, le leggi erano meno severe, e come abbiamo visto parlando di Sant'Andrea e di San Luca, i cui corpi furono traslati nel 357, la traslazione dei corpi dei santi si faceva molto prima di San Gregorio. La prima di queste traslazioni da noi conosciuta è quella di San Babila, avvenuta verso la metà del IV secolo, trasportato a Costantinopoli da un borgo presso Antiochia (Dafne).

Così in Oriente molto prima che non in Occidente si incominciò a frazionare le reliquie dei martiri. A Roma invece si era molto più severi su questo punto e a mala pena si concedevano reliquie di contatto. Però all'inizio del secolo V, anche a Roma si incominciano ad usare le reliquie dei corpi dei martiri. Sotto Teodoro il Giovane (408-450), vien ricordato l'arrivo a Costantinopoli delle reliquie di Santo Stefano, di San Lorenzo, di Sant'Agnese. A Milano, a Rouen, a Tolosa s'accolgono con amorosa cura le reliquie offerte dai Greci. In tal modo i martiri, oltrepassando le barriere del ristretto culto locale, avevano potuto diffondersi in breve nelle principali chiese della cristianità, entrare nei loro martirologi ed avere un culto quasi universale. « Per una

specie di finzione legale, scrive il Duchesne, fu ben presto ammesso che uno stesso santo potesse avere un numero assai grande di tombe. Una reliquia qualsiasi, un panno intriso nel sangue, una fiala d'olio attinto alla lampada del suo santuario, un frammento di stoffa ricavato da un velo che ne ricopriva il sarcofago, tutto ciò era sufficiente per rappresentarlo da lontano ».

Moltiplicazione dei santuari e delle feste dei martiri. - Vennero, così, introdotte in Roma molte ossa di martiri, tolte dalle catacombe o da altri luoghi fuori città e si moltiplicarono i santuari ad essi dedicati. San Damaso (366-384) costruì due basiliche, l'una dedicata a San Lorenzo (*in Damaso*) e l'altra a San Clemente; Innocenzo I (401-417), la chiesa dedicata ai Santi Gervaso e Protaso; papa Simplicio (468-483), le basiliche di Santo Stefano, di Sant'Andrea, e di Santa Bibiana. Spesso si faceva coincidere la *traslazione* con la consacrazione, poichè l'atto di deporre in una nuova chiesa le reliquie dei martiri è uno degli elementi costitutivi della dedicazione.

E si ebbero così delle feste dei martiri sia nel giorno della loro nascita al cielo (*natale*), sia nel giorno della traslazione delle loro reliquie o in quello della dedicazione dei loro santuari.

Ai propri anniversari le Chiese aggiunsero le feste celebrate nei luoghi da cui provenivano le reliquie. Così si spiega, per esempio, a Roma fin dal IV secolo il culto delle Sante Perpetua e Felicita e di San Cipriano; e nel V secolo, quello dei due santi milanesi Gervaso e Protaso.

« Un corpo santo aveva, per una chiesa, un'importanza, di cui oggi non troviamo l'equivalente. Di una chiesa esso faceva un luogo inviolabile; era il muto testimonio di tutti gli atti pubblici, il protettore del debole contro l'oppressore; su di esso prestavasi giuramento; da esso imploravasi la cessazione dei flagelli, della peste, della fame; sovente esso solo aveva la forza di fermare la mano dell'uomo violento; quando il nemico era alle porte, la sua urna compariva sulle mura ed infondeva coraggio ai difensori della città » (Viollet-le-Duc, *Dict. raisonné du mobilier français de l'époque carolingienne à la Renaissance*, 1858, t. I, pag. 64).

Il culto dei martiri diventa universale. - Per un po' di tempo ancora il culto dei santi martiri rimase legato alle loro reliquie; ma venne presto il giorno in cui questo culto oltrepassò i limiti strettamente locali per diventare universale. Vi ha certo contribuito quello scambio di feste e di reliquie tra le varie chiese, dimostrando che i santi non sono proprietà d'una chiesa particolare, ma appartengono alla Chiesa intiera.

Si incominciò naturalmente a rendere universale dapprima le feste degli Apostoli. Nel 348, San Cirillo di Gerusalemme scrive nelle sue *Catechesi*, parlando del santo sacrificio della messa: « Dopo di che, noi facciamo memoria di coloro che si sono addormentati, in primo luogo dei patriarchi e dei profeti, degli apostoli e dei martiri; affinchè, per le loro preghiere ed intercessioni, Iddio accolga le nostre richieste » (*Catech. mystag.*, V, 9; P. G. t. XXXIII, col. 1115).

Poichè quasi tutti gli Apostoli morirono per la fede, fuori dell'impero romano, in paesi barbari, venne dapprima ad essi consacrata una festa generale comune. Fin dal V secolo si trova, durante l'ottava dei santi Pietro e Paolo, un giorno che pare fosse dedicato alla commemorazione di tutti gli Apostoli.

Il Sacramentario Leoniano contiene questa orazione: « *Omnipotens sempiterne Deus, qui nos omnium Apostolorum merita sub una tribuisti celebritate venerari, etc.* ». Roma innalzò una basilica in onore dei dodici Apostoli e il primo maggio, giorno della dedicazione di quel santuario, fu in un certo modo il giorno commemorativo di tutto il collegio apostolico. Solo più tardi, allorchè ebbero luogo le traslazioni dei loro corpi e si poterono raccogliere le circostanze della loro morte, il culto di ciascuno di essi potè diventare universale.

Così si spiega il fatto che il Sacramentario Leoniano accenna soltanto a due feste degli Apostoli (il 29 giugno e il 30 Novembre); non più di quattro ne ha il Sacramentario di Luxeuil, ch'è del VII secolo (le due precedenti e quelle del 1º Maggio e del 27 Dicembre); il calendario di Carlomagno (secolo VIII) non ne segna che otto.

Nel 932, il sinodo d'Erfurt innalzò tutte le feste degli Apostoli alla dignità di festa di precetto. Tali rimasero fino all'elenco delle feste, fatto da Urbano VIII (1642), e ancora ne sussiste traccia nel diritto attuale poichè nelle feste degli Apostoli i vescovi e i parroci devono celebrare la messa *pro populo*. Tali feste ebbero pure per molti secoli la vigilia, che una volta serviva da preparazione alle grandi feste.

La festa di Tutti i Santi. - Come gli Apostoli anche i santi martiri ebbero il loro giorno commemorativo comune, di modo che la Chiesa potè rendere loro quel culto che essi già avevano nelle chiese particolari, ove si conservavano le loro reliquie. Troviamo la prima testimonianza di una festa di tal genere nella comunità di Antiochia, la quale celebrava nella prima domenica dopo Pentecoste la memoria di tutti i santi martiri. A Roma, il 13 maggio 609, Bonifacio IV consacrò a Dio l'antico Pantheon, facendovi trasportare le ossa dei martiri prese dalle Catacombe, donde il nome *ad Martyres* divenuto poi *Sancta Maria ad Martyres*. Una seconda dedicazione di questa chiesa fatta sotto Gregorio IV (828-844) e celebrata il 1º novembre, giorno in cui si faceva a Roma una solenne commemorazione dei Santi, fu l'origine della festa di tutti i Santi. Lo stesso Gregorio IV, secondo l'attestazione di uno scrittore contemporaneo, Adone († 874), nell'825 si rivolgeva a Ludovico il Pio perchè ordinasse con un decreto reale la celebrazione nei suoi stati della festa di tutti i Santi alla data del 1º novembre. Il decreto fu emanato e da quel giorno l'Ognissanti, da festa locale di Roma e di poche altre chiese, divenne festa generale, che rapidamente si sparse in tutti i paesi latini. Per quali ragioni sia stata scelta la data del 1º novembre non ci è dato sapere. Secondo Giovanni Beleth († 1165) Gregorio IV avrebbe deciso di trasportare la festa dal 13 maggio al 1º novembre, perchè l'affluenza dei pellegrini a Roma era tale da rendere difficile il vettovagliamento dei cittadini e dei forestieri in piena primavera, mentre invece al 1º novembre si era già dopo l'epoca dei raccolti.

Recentemente è stata avanzata una nuova spiegazione, secondo la quale la festa di Ognissanti sarebbe stata fissata al 1º novembre per sostituire le feste pagane delle *Lemuriae* o *Remuriae*. Ma questa opinione non regge alla critica (1).

La festa di Tutti i Santi fu arricchita di un'ottava da Sisto IV nel secolo XV. L'*Oremus* di questa festa è lo stesso usato per la festa di tutti gli Apostoli, di

(1) Essa è stata sostenuta da Saintyves, *Les Saintes successeurs des dieux: essai de mytologie chrétienne*, Paris, 1907. Confutata dal Quentin, *Une ésplication fantaisiste des origines de la Toussaint*, in *Rév. des questions historiques*, 1908.

cui parlammo sopra, con l'unica diversità di *omnium Sanctorum* invece di *omnium Apostolorum*. E' facile rilevare che qui non si tratta soltanto di martiri, ma di *tutti i Santi*.

Nel secolo VIII, Gregorio III dedicò, nella stessa basilica di S. Pietro a Roma, una cappella « *Al Salvatore e alla sua santa Madre, a tutti gli Apostoli, come pure ai martiri, ai confessori di Cristo e a tutti i perfetti giusti che sono già morti in tutto il mondo* ».

La tendenza a celebrare l'anniversario dei Santi non martiri ebbe inizio già alla fine del IV secolo.

§ 8. *Feste dei Confessori, delle Vergini e delle Sante Donne.*

Come il culto reso ai Martiri si estese ai Confessori. - Per essere associato al culto reso a Gesù, il grande Martire, non era necessario aver sparso per Lui il proprio sangue. Quelli che, come S. Giovanni Crisostomo, morto in esilio per difendere la fede, o S. Atanasio, più volte cacciato dalla sua sede vescovile, avevano sofferto per Cristo e avrebbero volentieri dato la loro vita per conservare la fede nel loro gregge, meritavano gli stessi onori dei martiri, perchè anch'essi avevano perfettamente imitato il Salvatore.

« In questo senso si fece un passo importante, dice il P. Delehaye, quando si cominciò a celebrare, assieme agli anniversari dei martiri, quelli dei Vescovi, Era più che naturale che la comunità, la quale onorava i suoi membri più illustri, coloro cioè che avevano versato il proprio sangue per la verità, non dimenticasse coloro che erano stati i suoi padri nella fede ». (*Les origines du culte des martyres*).

Così compaiono, accanto alle più antiche « *deposizioni dei Martiri* », delle « *Deposizioni dei Vescovi o Confessori* », come per es. nel catalogo filocaliano. San Cirillo di Gerusalemme († nel 386) distingue due categorie di defunti dei quali si fa memoria all'altare: i martiri che sono invocati, ed i vescovi per i quali si prega. In certi casi si pregano gli uni e gli altri. Poteva essere diverso forse per un San Basilio di Cesarea († 379), che San Gregorio di Nazianzio definisce martire, in mezzo ai suoi fratelli martiri; per un Sant'Atanasio († 373), che lo stesso biografo vede in compagnia dei patriarchi e dei martiri; per un San Martino († 400), di cui Sulpizio Severo dice che ha subìto il martirio senza versare il sangue, « *implevit sine cruore martyrium* »?

« Senza dubbio, spiega questo scrittore, gli è mancata l'occasione di versare il sangue; ma non è giusto che egli sia privato della gloria del martirio, poichè coi suoi desideri e col suo coraggio egli volle essere martire e lo fu. Ma se fosse vissuto ai tempi di Nerone o di Decio, potrei giurarlo per il Dio del cielo e della terra, egli senza dubbio sarebbe salito sul rogo e si sarebbe lanciato in mezzo alle fiamme ». Nel 461, il concilio provinciale di Tours, parla della festa di San Martino come di una solennità già esistente: nell'anno 500, il Papa Simmaco fa costruire una basilica in onore di San Silvestro e di San Martino: *Basilica Sylvestri et Martini*.

Parlando di San Giovanni, a cui Nostro Signore aveva annunciato che avrebbe bevuto il suo calice, e che tuttavia non morì martire, San Gregorio Magno scrive: « Lo stesso deve dirsi di quei personaggi dei quali ho rievocato

la memoria. Sebbene non siano vissuti in tempi di persecuzione, per la loro pazienza nel sopportare le insidie del nemico nascosto, per il loro amore verso i propri nemici, per la resistenza ai desideri della carne, essi si sono immolati, nel secreto del loro cuore, al Dio onnipotente, e per questo, nonostante le condizioni di pace in cui sono vissuti, essi sono veramente divenuti degni della palma del martirio » (Dialoghi, III, 26).

In Oriente, si celebrava ogni anno, solennemente, la festa di Sant'Ilarione, San Serapione, Sant'Efrem, ecc... « La Chiesa si rallegra, dice San Gregorio di Nissa († 400), di vedere le feste commemorative dei Giusti; il corso dell'anno riporta attualmente le lodi di Efrem ». S. Doroteo chiama questa commemorazione « la festa dei Padri ». Si trova il nome di S. Agostino († 430) nel calendario di una Chiesa vicina a Cartagine, e quello di S. Ambrogio e di S. Paolino da Nola nel martirologio geronimiano verso la metà del v secolo.

Le Vergini e le Sante Donne. - Assieme ai santi non martiri si onorano pure per lo stesso motivo le sante Vergini e le sante Donne. « Il giardino del Signore, dice S. Agostino, con le rose dei martiri ha i gigli delle Vergini, l'edera degli sposi, le viole delle vedove ». « La verginità, dichiara S. Ambrogio, non è soltanto lodevole perchè si trova nei martiri, ma perchè essa ha creato i martiri ». La *Laudatio protomartyris Theclae* chiama questa santa « una martire prima del martirio ». Parlando di S. Paola, S. Girolamo scrive ad Eustochio: « Vostra madre è stata incoronata da un lungo martirio; non è soltanto lo spargimento del sangue che viene considerato come confessione della fede, ma tutta la vita di un'anima devota è un quotidiano martirio » (Ep. CVIII, 31).

La Chiesa onora questi santi, ossia coloro che sono stati martiri, più per la loro vita che per la loro morte, come onora i veri martiri, cioè scrivendo i loro nomi nei suoi calendari o martirologi, celebrando la loro festa nel giorno anniversario, venerandone le reliquie ed innalzando in loro onore delle chiese, dove si offre il Santo Sacrificio per ringraziare Dio di avere ad essi accordata la vittoria.

Tutti i santi e le sante non martiri sono dunque stati, come i martiri, i testimoni di Cristo; essi hanno imitato il sacrificio del Salvatore e sono da equipararsi ai martiri. Si distinguono, fin d'allora, tre specie di martirio, attribuendo a ciascuno di essi un colore simbolico speciale: il martirio rosso, o vero martirio collo spargimento del sangue; il martirio verde, sopportato con una rigorosa penitenza (il verde era al x secolo un colore di mestizia, come il nostro violetto), ed il martirio bianco delle buone opere, in generale, e della verginità in particolare.

Sviluppo del Santorale. - Il culto reso in questo modo a tutti i santi sviluppò rapidamente il calendario cristiano. Questa evoluzione avvenne in due grandi tappe. Quando i Franchi e gli Anglosassoni entrarono nella Chiesa Romana, i loro martirologi divennero ancor più universali, perchè, ai loro santi, questi popoli aggiunsero quelli del rito romano. E quando, verso il XVI secolo, nella revisione dei libri liturgici, Roma accettò a sua volta i santi dei paesi Franchi ed Anglosassoni, ne risultò un sensibilissimo ampliamento del ciclo santorale.

Questo sviluppo non poteva che accentuarsi, poichè ogni età dona i suoi santi e la Chiesa universale doveva onorarli quando li ha riconosciuti come tali; perciò si cercò un mezzo onde evitare che ciò avvenisse a scapito del Ciclo temporale o Ciclo cristologico, che deve sempre conservare il predominio, poichè il culto dei santi è subordinato a quello di Cristo. « Per facilitare la diminuzione del numero delle feste senza portare danno al culto dei santi », Mons. Piacenza, l'insigne liturgista, al quale S. Pio X aveva affidato il compito di studiare la riforma della liturgia assieme ad altri studiosi, propose di conglobare la memoria dei santi di un determinato Ordine colla festa del rispettivo loro santo Fondatore, in modo da introdurre un Ognissanti benedettino, francescano, gesuitico ecc. nella festa di S. Benedetto, di San Francesco e di S. Ignazio. Simili raggruppamenti potrebbero farsi di due o più papi martiri, di santi vescovi, di taluni dottori *minores* sull'esempio di quanto già è stato fatto per alcuni santi, come si può vedere nel nostro attuale calendario liturgico.

Ma il grave problema delle relazioni del ciclo temporale col ciclo santorale, che ad ogni secolo minaccia sempre di ampliarsi eccessivamente, passando « *dalle navate laterali alla navata centrale* » della Chiesa, continua ad essere oggetto di studi e di riforme.

Il Decreto della S. C. dei Riti del 23 marzo 1955 sulla semplificazione delle rubriche è un nuovo tentativo della Chiesa per richiamare alla preminenza del ciclo del tempo sul ciclo dei santi, e pur nel suo carattere di provvisorietà, esso serve ad indicare una strada, che, col tempo, dovrà essere percorsa fino in fondo.

Bene scrisse a questo proposito P. Bugnini, direttore delle *Ephemerides Liturgicae*, nel suo commento all'accennato decreto: « La liturgia, codice della preghiera della Chiesa, accoglie e regola anche le formule di omaggio ai santi, perchè, per loro mezzo, più purificata e più valida salga la sua preghiera al trono di Dio.

Ma è altrettanto naturale che dalla « turba » incalcolabile dei segnati dalla grazia e dall'esercizio delle virtù eroiche, la Chiesa scelga i tipi di santità da proporre ad imitazione ed esempio, secondo i tempi e le esigenze spirituali dei fedeli.

Di qui, ancora una volta, la necessità di una revisione della « *forma precum* », nella quale alcuni santi, la cui figura spirituale ha perduto contatto con l'anima moderna, possano sostituirsi con altri più tipici, più attuali, più vicini a noi. Così vediamo che certi santi una volta celebrati con rito solenne, sono passati gradatamente ad un rito più modesto, fino al *semplice* ed ora *a memoria* per finire, forse, domani nella « *turba magna* » dei santi, *quorum nomina Deus scit*. Dovremo dolerci per questo? Non si insisterà mai abbastanza che la liturgia è essenzialmente culto di Dio, e non solo una galleria di santi, e che se alcuni di essi sono presentati al culto liturgico per tutta la Chiesa, questo privilegio non ha costituito mai un *diritto* acquisito, una « *conditio possidentis* ». E perciò anche in questo delicatissimo settore si vede come la Chiesa agisca molto saggiamente e liberamente, mossa da motivi superiori, propri delle opere di Dio » (1).

(1) A. Bugnini, *La semplificazione delle rubriche*. Edizioni liturgiche, Roma 1955, pag. 11-12.

§ 9. *Festa della Dedicazione delle chiese.*

Nell'anno dodicesimo del suo regno, Salomone dedicò a Dio il primo tempio con delle solennità grandiose che durarono due settimane (3 Reg. 8, 65). L'anno 165 a. C., Giuda Maccabeo purificò il secondo tempio, profanato dal culto idolatrico dei Siriaci, e ristabilì il culto di Jahvè. Decretò che questa festa della purificazione fosse commemorata ogni anno per otto giorni (I Macc, 4, 42; 2 Macc. 1, 9, 18).

La Chiesa adottò queste usanze per la Dedicazione dei suoi edifici religiosi e per la celebrazione del loro anniversario.

Il 9 novembre si festeggia *la Dedicazione dell'Arcibasilica del Laterano, omnium Ecclesiarum Urbis et orbis mater et caput*, la madre di tutte le Chiese, la cattedrale del Papa come vescovo di Roma; il 18 novembre la *Dedicazione delle basiliche di S. Pietro e di S. Paolo;* il 5 agosto la *Dedicazione di S. Maria Maggiore* ed ogni anno si celebra la *Dedicazione di tutte le chiese consacrate*.

Pio X volle che il giorno anniversario della dedicazione della cattedrale di ogni diocesi fosse festa liturgica di prima classe e fosse celebrata per una intiera settimana da tutti i figli della famiglia diocesana. Questa festa della Dedicazione della cattedrale ogni anno ci ricorda che essa è il focolare della vita religiosa di tutti i fedeli della diocesi, i quali vivono spiritualmente per la dottrina e per il sacerdozio del vescovo, di cui il parroco non è che il rappresentante.

Dopo quanto abbiamo detto intorno al culto dei martiri, sarà facile comprendere uno dei riti essenziali della dedicazione di una chiesa e l'importanza che acquista una chiesa consacrata.

Anticamente una chiesa si riteneva consacrata quando in essa venivano deposte le reliquie di un martire. Quando il popolo di Milano domandò a S. Ambrogio di consacrare una chiesa, egli rispose: « Lo farò se trovo dei martiri » e lo fece quando poco dopo rinvenne i corpi dei SS. Gervaso e Protaso.

Ma in uno stadio ancor più antico la celebrazione della messa era l'atto col quale si consacrava una chiesa. In certe basiliche antichissime dedicate ad un mistero di Cristo, alla Vergine, o agli Angeli il fatto di cantarvi per la prima volta la S. Messa si riteneva sufficiente per la loro consacrazione. Così venne consacrata la basilica di S. Michele il 29 settembre verso l'anno 530. Questa festa è un prezioso vestigio dello stadio primitivo della dedicazione di una chiesa quando non si faceva questione di reliquie. Lo stesso esempio e per gli stessi motivi, si trova il 5 agosto la festa di S. Maria delle Nevi, che ricorda appunto l'anniversario della dedicazione di S. Maria Maggiore, avvenuta nel v sec.

In ogni regione si amava accorrere ad onorare in una chiesa consacrata il patrono, che diventava in tal modo il protettore del paese. L'erezione di una chiesa, la sua consacrazione e la celebrazione di questo avvenimento nel suo giorno anniversario avevano per tutti i fedeli una grande importanza. A queste solennità religiose si aggiunsero ben presto festeggiamenti esteriori, fiere che diedero talvolta occasione ad abusi.

§ 10. *La liturgia dei Defunti.*

La festa di Ognissanti è seguita dalla Commemorazione dei defunti. Presentiamo, per terminare la parte storica di questo studio, i rapporti che esistono tra la liturgia dei morti e il Ciclo liturgico.

La preghiera e la messa per i defunti. - La liturgia dei defunti ebbe inizio con le riunioni che si tenevano vicino alle tombe dei martiri. Si celebrava, come abbiamo visto parlando del culto dei santi, il servizio eucaristico, e si onoravano coloro che avevano data la propria vita per Cristo. Si pregava pure per coloro che, non essendo martiri, potevano aver bisogno di suffragi. Sant'Epifanio († 403), rispondendo all'eretico Aerio del Ponto, dice che « la pratica di pregare per i morti è poggiata sulla convinzione che i membri defunti della chiesa, vivono ancora e vivono con Cristo, e che è inutile tentare di cambiare le regole inflessibili della nostra madre Chiesa, che ha ordinate le preghiere e le offerte per i morti ». (*Haereses*, LXXV, 2; P.G. t. XLII, col. 503).

Verso l'anno 160, gli *Acta Joannis* mostrano il discepolo prediletto che prega sopra una tomba, mentre celebra la *fractio panis*, il terzo giorno dopo la morte di un cristiano.

Tertulliano parla di un defunto accompagnato, tra la morte e la sepoltura, « dalla preghiera del sacerdote ». Divenuto montanista, si oppose alle seconde nozze, perchè, diceva, una vedova « deve pregare per l'anima del suo marito e procurargli sollievo e fare per lui l'offerta nel giorno anniversario della sua morte », ed un vedovo risposato « deve pregare per l'anima della sua donna, fare per essa le offerte annuali e raccomandarla attraverso un sacerdote ».

« Noi facciamo, aggiunge, l'offerta eucaristica per i defunti, nel giorno della sepoltura, *natalitiis*, e nel giorno anniversario della morte ».

San Cipriano († 258) parla della messa offerta per i defunti, come di una pratica che egli ha raccolto dai vescovi suoi predecessori. Usa queste espressioni: *offerre* o *sacrificare pro aliquo, pro dormitione eius celebrare apud altare Dei*. Vacandard dice che al terzo secolo il nome dei defunti era letto dal diacono e che una preghiera di intercessione era recitata per essi dal vescovo, quando era all'altare.

Alla fine del IV secolo, le *Costituzioni apostoliche* (VII, 12) dicono: « Preghiamo per il riposo di questo fratello... affinchè il buon Dio, ricevendo la sua anima, gli rimetta tutti i peccati, volontari ed involontari e che nella sua misericordia, la collochi tra le anime sante ».

Conosciamo con quali termini commoventi Sant'Agostino ha descritto i funerali di sua madre: « Poi la seppellirono. Vado e ritorno senza lacrime. Nemmeno durante le preghiere che a te rivolgemmo, mentre per lei ti veniva offerto il sacrificio, prezzo del nostro riscatto, prima che il cadavere già collocato presso alla fossa vi venisse calato, come s'usa colà, nemmeno durante quelle preghiere, io piansi... Ma più tardi mi fu dolce piangere *davanti a te* di lei e per lei, di me e per me... Ed ora, lasciando stare per il momento le sue azioni virtuose, per le quali ti ringrazio con gioia, ti prego per i peccati della madre mia... Ben so che colei si comportò misericordiosamente e di cuore rimise i debiti ai suoi debitori. Rimettile anche tu i suoi debiti, se mai ne contrasse durante tanti anni, dopo l'acqua della salute. Rimettiglieli, te ne scongiuro: *non entrare* con essa *in giudizio*... Ispira, o Signore, ai servi tuoi, fratelli miei... di ricordarsi, quanti mi leggeranno, presso il tuo altare, di Monica, la serva tua e di Patrizio, un tempo suo sposo » (Confes. IX, 12 e 13).

Il Memento dei morti nella messa. - Oltre a questi testi, che indicano l'origine della liturgia funebre, ce ne sono altri che dimostrano come si pregava per tutti i defunti ogni volta che si celebrava la messa.

A metà del IV secolo, la Chiesa di Gerusalemme trasporta nel canone il *Memento dei morti*. Nelle Gallie e nella Spagna si faceva questo *Memento* all'offertorio. A Roma, S. Gregorio Magno († 604) lo pone dopo la consacrazione. « In seguito, dice S. Cirillo di Gerusalemme († 348), noi preghiamo per i santi padri e vescovi che sono morti e per i nostri fratelli defunti: questo è, pensiamo, rendere il più grande servizio alle loro anime offrendo per esse la preghiera mentre viene immolata la santa vittima » (*Catech. mist.* V, 9). Verso la metà del IV secolo, Serapione di Tmuis compose una delle più antiche formule, trovata in un manoscritto di recente scoperto: « Per tutti i defunti, di cui si fa memoria, noi preghiamo così: santifica queste anime, perchè tu le conosci: santifica tutte quelle che dormono nel Signore, collocale assieme ai santi angeli e dona ad esse un posto nel tuo regno ». E al momento della sepoltura: « Noi ti preghiamo per il riposo dell'anima del tuo servo; dona riposo al suo spirito in luogo verdeggiante e tranquillo, e risuscita il suo corpo nel giorno da te stabilito ».

Il *Memento* dei morti è ancora oggi recitato in ogni messa, di modo che i defunti ricevono suffragi da tutte le feste del Ciclo, di cui la messa è il centro. Anche nell'ufficio si fa ogni giorno il ricordo dei defunti. Si terminano infatti le varie ore con l'augurio: *Fidelium animae per misericordiam Dei requiescant in pace.* S. Pio X ordinò di recitare nella messa del lunedì d'avvento e di quaresima la preghiera *Fidelium.* Questa è un resto di un uso molto antico, che dovremo studiare per conoscere il posto che la liturgia dei defunti occupa nell'anno liturgico.

Il ciclo e la liturgia dei defunti. - Nel IV secolo la messa che si celebrava per i defunti non era una messa propria, ma la messa del giorno.

Accenneremo nella seconda parte di questo studio le trenta messe del calendario cristiano che venivano celebrate per la trentena gregoriana.

Il colore nero, indicato per primo da Durando di Mende è quello impiegato al venerdì santo, giorno in cui si commemora la morte di Gesù.

Molto presto furono composte messe proprie per i defunti. Esse fanno parte del Ciclo liturgico, poichè si celebravano il 2 novembre.

Rileviamo anche che celebrando le messe dei defunti si tiene conto della messa del giorno. Il R. P. Thursthon esprime l'opinione che il salmo *Judica me* all'inizio e la benedizione alla fine vengono omessi per evitare una ripetizione, in quanto queste formule furono già recitate nella messa celebrata in quello stesso giorno secondo il calendario. Le messe e gli uffici dei defunti erano un tempo molto più frequenti di adesso. Vi era un vero ciclo dei defunti che gli antichi avevano stabilito parallelamente al ciclo delle feste della Chiesa.

L'Ufficio canonico dei morti, composto a Roma nel secolo VIII, si estese con la liturgia romana in tutto l'occidente. Lo si recitava nei trenta giorni in cui durava il lutto o almeno il terzo, il settimo ed il trentesimo giorno, e nel giorno anniversario. Ai tempi di Durando di Mende, si recitava il lunedì di ogni settimana e il primo di ogni mese assieme ad una messa da *Requiem.*

Al tempo di Amalario si aggiungevano a vespro ed alle lodi dei suffragi per i morti. Nell'abbazia di S. Riquier, verso l'anno 800, si celebrava ogni giorno la veglia dei morti; a Cluny si recitavano i vespri e le lodi dei defunti, dopo i vespri e le lodi del giorno, e il mattutino veniva recitato alla sera dopo il pasto. La rubrica, in uso fino a non molto tempo fa, prescriveva, per quelli che erano tenuti al coro, la recita degli uffici dei morti tutti i lunedì di avvento e di quaresima e il primo giorno di ogni mese fuori del tempo pasquale. Il messale attuale contiene, dopo la messa della sepoltura, una messa per il terzo, il settimo ed il trentesimo giorno ed una per il giorno anniversario. La messa del settimo giorno è ancora celebrata in qualche regione come messa dell'ottava. Al trentesimo giorno si usa tuttora celebrare una solenne funzione di suffragio per i grandi personaggi e si tiene il discorso o elogio funebre su di essi. Così si è conservato nella devozione della Chiesa il ricordo del giorno anniversario. Per incoraggiare quest'usanza, la Chiesa ha sempre favorito le confraternite che si venivano creando a tale scopo, come pure le associazioni che sussistono tuttora col compito di celebrare delle messe perpetue per i defunti.

Gli *Ordo* segnano i giorni della settimana nei quali si può celebrare la messa per i defunti invece della messa del giorno. Ciò spiega l'importanza che si dà alla liturgia dei morti. Va però notato che spesso questa devozione ai morti tende ad invadere la liturgia del tempo, causando anche un certo senso di monotonia proprio in quei gruppi di fedeli che si dimostrano più assidui alla santa messa e che meglio saprebbero trar profitto dalla varietà delle letture e delle preghiere presentate ogni giorno dal messale. Un ripetere con troppa frequenza e talvolta anche contro le norme fissate dalle rubriche, le messe votive di *requiem*, non favorisce certo quell'educazione al « vivere con la Chiesa », verso la quale è indirizzato lo sforzo del movimento liturgico contemporaneo.

Ciò è soprattutto da condannarsi nei tempi classici dell'anno liturgico, che sono i periodi di Avvento e di Quaresima.

La commemorazione di Tutti i Defunti. - La liturgia dei defunti ha pienamente diritto di avere un giorno particolare inserito nell'anno liturgico.

Il 2 novembre, cioè il giorno seguente la festa di tutti i santi, è stato consacrato dalla Chiesa alla Commemorazione di tutti i fedeli defunti.

Nel martirologio del 2 novembre così suona l'annuncio di questa grande commemorazione: « La Chiesa, nostra pia Madre comune, dopo essersi prodigata nel celebrare con degne lodi i suoi figli che già hanno raggiunto la gloria del Paradiso, si preoccupa subito di aiutare coi suoi efficaci suffragi innalzati a Cristo, suo Signore e suo Sposo, tutte le anime che gemono ancora nel purgatorio, affinchè possano, al più presto, pervenire al godimento riservato ai cittadini della città celeste ». Richiamiamo brevemente l'istituzione di questa festa.

L'antichità pagana ha sempre onorato i morti; tutti i popoli indo-europei hanno avuto una festa in loro onore. Gli ateniesi la celebravano in febbraio, i romani il 22 dello stesso mese, festa che fu sostituita, come abbiamo visto, da quella della Cattedra di S. Pietro.

La Chiesa ebbe sempre una grande venerazione per le spoglie dei cristiani e pregò per il riposo delle loro anime. Era dunque cosa molto naturale che,

per non dimenticare alcuno dei suoi figli morti in Cristo, essa facesse ogni anno una commemorazione generale di tutti i defunti. Ecco a questo riguardo il pensiero di S. Agostino: « Non bisogna dimenticare di pregare per le anime dei morti; e la Chiesa adempie a questo dovere nella commemorazione di tutti i defunti, senza neppure conoscere i loro nomi, di modo che se i parenti, i figli, gli amici dimenticano questo dovere di pietà, essa, come una buona madre, supplisce a tutto ed abbraccia nel suo amore tutti i suoi figli ».

Nel v secolo, i Priscillianisti istituirono una festa dei morti al giovedì santo. Nella Chiesa greco-russa la commemorazione dei defunti si celebrava il sabato prima della domenica *Apoecros,* che corrisponde alla nostra settuagesima. Presso gli Armeni si faceva il lunedì di Pasqua. S. Isidoro di Siviglia († 636) ordina di celebrare la messa per tutti i defunti il lunedì di Pentecoste. Al x secolo questa messa era celebrata il 26 gennaio. Amalario parla del 2 novembre come di un giorno molto adatto per ricordare i morti. E' necessario pregare affinchè i defunti possano presto fare parte anch'essi della Chiesa trionfante. « E' cosa buona, scrive ancora lo stesso autore, che tutti i fedeli defunti abbiano parte al santo sacrificio della messa e appunto perchè noi ignoriamo la loro sorte nell'altra vita, si consacra un giorno alla loro memoria; poichè come la nostra pietà ha consacrato un giorno per onorare la memoria dei santi, che non cessano di spandere su coloro che li invocano numerosi benefici, così si deve fare anche per i defunti onde recar loro sollievo ».

Sant'Odilone (fine del x secolo) prescrive ad ogni monastero della congregazione di Cluny, di pregare nel giorno del 2 novembre per tutti i fedeli, conosciuti e sconosciuti, regolari o secolari, morti in tutti i tempi ed in tutti i luoghi. « Così, dichiara questo santo abate benedettino, mentre in tutte le chiese della cristianità si celebra, al 1° novembre, la festa di tutti i Santi, si celebrerà pure nelle nostre abbazie la festa commemorativa di tutti i fedeli defunti dall'inizio del mondo sino alla fine. La sera (del 1° novembre) tutte le campane suoneranno, e si canteranno i vespri per i defunti. L'indomani, dopo mattutino, tutte le campane suoneranno nuovamente e si reciterà l'ufficio per loro. La messa del mattino sarà celebrata solennemente... Tutti i fratelli offriranno in privato, o celebreranno pubblicamente la messa per il riposo dell'anima di tutti i fedeli ». (*Statutum S. Odilonis*; P.L.t.CLXI, col. 1038).

Questa festa venne celebrata la prima volta nel 998. I papi Silvestro II († 1003), Giovanni XVIII († 1009), Leone IX († 1015) l'approvarono. Durando di Mende attesta che essa è già estesa a tutta la chiesa occidentale. La vigilia di Ognissanti è giorno di afflizione, la solennità è giorno di allegrezza, l'indomani è giorno di preghiera. Ad Avranches, alla fine dell'xi secolo, si dà alla festa dei morti la stessa solennità che a quella di Tutti i Santi. Nel secolo xiii il 2 novembre è ovunque accettato come la *Commemorazione di tutti i defunti*. Questa festa viene trasferita al 3 novembre, quando il 2 cadesse di domenica.

Conclusione della storia del ciclo. - Eccoci arrivati al termine del nostro studio sulla storia del calendario. Se il ciclo riassume la storia di molti secoli, esso richiese pure tanti secoli per formarsi definitivamente. Ogni epoca vi ha concorso, ogni papa vi ha posto mano, ogni paese vi ha fornito elementi: testi, riti, usanze, martiri, santi. Il tutto costituisce un superbo monumento

elevato alla gloria di Dio, ed esprimente le aspirazioni più alte dell'uomo cristiano, il suo ideale religioso.

Possiamo concludere con la *Mediator Dei*: « Per questo cammino liturgico che ogni anno ci è aperto di nuovo, sotto l'azione santificatrice della Chiesa, confortati dagli aiuti e dagli esempi dei Santi, soprattutto della Immacolata Vergine Maria, "accostiamoci con cuore sincero, con pienezza di fede, purgati il cuore da coscienza di colpa e lavati il corpo con acqua pura" al "grande Sacerdote" per vivere e sentire con Lui, e penetrare per suo mezzo "fino al di là del velo" ed ivi onorare il Padre celeste per l'eternità » (AAS, 39 (1947) 583).

Esortati da questa parola infallibile, entriamo ora in questo glorioso edificio per ammirarne le bellezze interiori, più grandi ancora della sua struttura esterna. Finora abbiamo analizzato ciò che si potrebbe chiamare il corpo dell'anno liturgico; ora ne cerchiamo l'anima, cioè la vita della Chiesa, che è come condensata nelle feste del Ciclo liturgico.

PARTE SECONDA - ESPOSIZIONE DOGMATICA ED ASCETICA

LA NOSTRA VITA IN UNIONE CON GESU' CRISTO SACERDOTE

Idea generale del soggetto. - Nel sacerdozio di Gesù si distinguono due fasi. Nella prima, il Cristo, fatto sacerdote attraverso il mistero della incarnazione e « divenuto simile a noi, eccetto che nel peccato » realizza, qui in terra, a nome della umanità peccatrice, il Suo sacerdozio doloroso e cruento. Questa fase meritoria, comprende tutti gli atti della vita mortale del Salvatore. Con una oblazione ininterrotta che raggiunge il culmine nella immolazione del Calvario, Gesù compie l'opera della nostra redenzione.

Nella seconda fase il Cristo entra pienamente, colla sua resurrezione e con la sua ascensione, nella gloria riservata al Figlio di Dio e, questa volta in nome della umanità rigenerata, egli compie in cielo il Suo sacerdozio. Pregando per noi costantemente il Padre, gli mostra le sue piaghe dolorose, e tutto quello che dovette sopportare per salvarci. E' così, dice la Lettera agli Ebrei, che si realizza ciò che veniva simboleggiato nell'antica legge, quando il pontefice massimo, dopo avere immolata una vittima sull'altare degli olocausti, ne portava il sangue dietro il velo del Santo dei Santi.

Questa seconda fase del sacerdozio di Gesù è l'applicazione dei meriti della prima. Cristo risuscitato è la sorgente di tutte le grazie da lui acquistate con la sua vita di sofferenze. « Egli infatti, insegna l'Apostolo, pur essendo Figlio, imparò da quel che sofferse ad obbedire e, giunto alla perfezione, divenne per tutti quelli che gli obbediscono, cagione di eterna salvezza, proclamato da Dio Sommo Sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech » (Ebr. 5, 8-9).

E' in funzione del sacerdozio di Cristo in questa duplice fase, cioè del suo sacerdozio terrestre e celeste che noi tutti dobbiamo vivere. Membra del corpo mistico di Cristo, dobbiamo passare attraverso tutte le tappe della vita del nostro Capo ed associarci, sempre più, a tutti gli atti del nostro Sommo Sacerdote.

Adottati in Lui come figli di Dio, noi dobbiamo consacrarci con Lui alla gloria del Padre, facendo di tutta la nostra esistenza un'offerta attualmente ardua e faticosa, perchè comporta la morte al peccato e la nostra morte fisica, ma che sarà più tardi, pienamente gloriosa, quando, dopo avere trasfigurato la nostra anima, « il Cristo trasformerà anche il nostro corpo, rendendolo simile al Suo corpo glorioso » (Fil. 3, 21).

Ma poichè il nostro Sommo Sacerdote è in cielo, come potremo noi, con sicurezza associarci al suo sacerdozio? come potremo entrare autenticamente in relazione con Lui, per realizzare nella nostra vita, nella misura indicata dalla divina Provvidenza a ciascuno di noi, i misteri dolorosi e gloriosi? (1).

E' attraverso la Chiesa che noi possiamo fare questo, e la Chiesa ha istituito per questo scopo il Ciclo liturgico.

CAPITOLO PRIMO - LA CHIESA HA RICEVUTO LA MISSIONE DI ISTITUIRE IL CICLO PER UNIRCI A GESU' SACERDOTE

L'organizzazione del culto spetta alla Chiesa. - L'uomo è essenzialmente composto di un corpo e di un'anima e fa parte integrante di una società. E' in nome di tutta l'umanità e con atti ad un tempo interiori ed esteriori che il Verbo incarnato esercitò il suo sacerdozio. Prolungando questo mistero della incarnazione, la Chiesa mette in opera il sacerdozio di Cristo, con un culto visibile e pubblico, che permette a tutti i suoi membri, sparsi nel mondo intero, di partecipare in una unità completa e nel modo più conforme alla loro natura.

« La Chiesa di Cristo, dice Beauduin, è essenzialmente una società visibile, con a capo una gerarchia visibile. Di conseguenza il culto della Chiesa sarà:

1) *Collettivo*, perchè non è il culto di un individuo, ma di una collettività;

2) *Gerarchico*: questi atti collettivi per impegnare veramente la responsabilità della società religiosa, debbono essere compiuti nel suo nome da persone autorizzate o sotto la presidenza di coloro che personificano ufficialmente tutto il corpo. Questa condizione viene dalla nozione stessa della società. Senza di ciò il culto sarebbe anarchico: chi dice culto della Chiesa, dice necessariamente culto gerarchico.

3) *Esteriorizzato*: d'altra parte, siccome nessuna comunicazione può essere stabilita tra uomini senza l'intermediario dei sensi, il culto interno di ogni membro dovrà fondersi in una preghiera di tutta la Chiesa, rivestire una forma sensibile. All'elemento interiore del culto, dovrà aggiungersi, per completarlo e socializzarlo, l'elemento esteriore: il culto della Chiesa sarà necessariamente esteriorizzato.

(1) C'è tutta un'Enciclica di Pio XII dedicata a questo argomento, la « *Mystici Corporis Christi* ». Nell'introduzione leggiamo fra l'altro queste parole: « Molti punti sono stati messi in luce su questo argomento (del Corpo mistico di Cristo), nè ignoriamo che parecchi si applicano oggi con grande attività al suo studio donde viene anche fomentata ed alimentata la pietà cristiana. Il che sembra da attribuirsi specialmente al fatto che *il rinato studio della sacra liturgia*, l'uso invalso di accostarsi con maggior frequenza alla mensa eucaristica e il culto del Cuore Sacratissimo di Gesù, che godiamo di vedere più diffuso, hanno indotto gli animi di molti ad una più accurata indagine delle investigabili ricchezze di Cristo, che si trovano nella Chiesa ».

d) *Ufficiale*: infine, queste forme sensibili, naturali o convenzionali che siano, devono ricevere, dall'autorità religiosa, la loro approvazione legale; esse devono essere stabilite dall'autorità. Il culto della Chiesa sarà quindi, necessariamente ufficiale (i libri liturgici) ». (*La pietà della Chiesa*, pag. 31).

In che modo la Chiesa adempie questa missione? - Perchè la sacra gerarchia possa realizzare questo culto, Gesù le ha donato il potere di celebrare la messa, che è un sacrificio *visibile,* di amministrare i Sacramenti, che sono dei *segni visibili,* di stabilire dei sacramentali ed altri riti simbolici, e di ripresentare cultualmente tutti i misteri del Salvatore rendendoli *tangibili* con le diverse feste del ciclo liturgico.

« Poichè la Chiesa, scrive Pio XI nella *Divini cultus* del 1928, ha ricevuto dal suo fondatore Gesù Cristo l'incarico di tutelare la santità del culto divino, essa indubbiamente ha l'autorità, salva sempre restando la sostanza del sacrificio e dei sacramenti, di prescrivere tutto ciò che serve a regolare degnamente quel ministero augusto e sociale, come cerimonie, riti, testi, formule, preghiere e canto, il cui complesso è chiamato col nome speciale di *Liturgia,* o azione sacra per eccellenza ».

« Tutti i libri liturgici, che regolano giornalmente il nostro sacrificio, le nostre adorazioni e le nostre preghiere, dice Beauduin, attingono tutta la loro potenza di lode, di intercessione e di santità dal fatto che ci sono dati dal *capo attuale della gerarchia.* Ci vengano essi da San Leone, da San Gelasio, da San Gregorio, poco importa per il momento; il loro titolo trascendente ed incomparabile davanti al Padre, che sta nei cieli, e davanti ai fedeli, è che essi formulano la grande preghiera organizzata dal Vicario di Gesù Cristo. Ogni volta che nel mondo cattolico, un fedele si associa alla santa messa, all'ufficio divino, alla solennità del Ciclo, ad un atto liturgico, egli si associa alla adorazione ed alla preghiera di tutta la Chiesa: è il Figlio che si nutre alla tavola del Padre comune, cioè del Santo Padre » (Op. cit. pag. 28).

CAPITOLO SECONDO - LA CHIESA CI UNISCE AL CRISTO SACERDOTE CON LE MESSE DEL CICLO

La messa e i misteri di Cristo. - In ogni tempo il sacrificio è stato l'omaggio religioso per eccellenza reso dagli uomini al loro Creatore. Il sacrificio della religione cristiana doveva essere il sacrificio del sommo sacerdote, Gesù, cioè il sacrificio dell'ultima Cena e del Calvario. L'offerta del Golgota fu l'inizio del culto cattolico, ed il sacrificio della messa ne è la continuazione fino alla fine dei tempi.

La Chiesa, continuatrice di Cristo, ha come missione essenziale di offrire a Dio questa stessa oblazione, affinchè in tutto il mondo e fino alla fine dei secoli, tutti gli uomini possano associarsi al loro Capo ed essere, con lui, accetti al Padre, perchè, dice S. Paolo « il Cristo si è offerto lui stesso per noi a Dio come una offerta ed un sacrificio di soave profumo » (Ef. 5, 7).

Per questo motivo alla vigilia della sua morte, Gesù, istituendo l'eucarestia, disse ai suoi Apostoli, ordinandoli nello stesso tempo sacerdoti: « Fate questo in memoria di me ».

Propriamente, la messa è la riproduzione dell'ultima cena e del sacrificio del calvario, e non degli altri misteri della vita del Salvatore. Ma come il terzo giorno dopo la sua morte, Gesù risuscitò, e poco dopo, salì al cielo, dal momento che è appunto questo Gesù risuscitato, eternamente vivente nei cieli, che noi offriamo sui nostri altari a Dio Padre, così possiamo ritenere che il sacrificio eucaristico ci richiama sia la resurrezione sia l'ascensione del Salvatore. Per questo, dopo avere ripetuto l'ordine del Maestro: « Tutte le volte che voi farete questo, fatelo in memoria di me », il canone romano aggiunge: « Ricordandoci dunque, o Signore, della beata passione dello stesso Cristo, tuo figlio, nostro Signore, della sua resurrezione dagli inferi ed anche della sua gloriosa ascensione al cielo, noi offriamo alla tua incomparabile Maestà, in ringraziamento per i doni che ci hai fatti, questa ostia pura, santa, immacolata ».

L'antica liturgia di San Marco sviluppa questa idea. Dopo la consacrazione dice così: « Fate così in memoria di me. Quando voi mangiate questo pane e bevete questo vino voi annunziate la mia morte e la mia risurrezione fino alla consumazione dei secoli, cioè fino al tempo della mia seconda venuta. Così sia. Noi annunciamo la *morte* del tuo Figlio, o Signore, Maestro di tutte le cose, Re celeste, Padre del Nostro Signore Dio e Salvatore, Gesù Cristo, e glorifichiamo la sua santa *resurrezione* dal sepolcro il terzo giorno, e confessiamo la sua *ascensione* al cielo e la sua *presenza alla destra del Padre,* e umili e tremanti attendiamo per gli ultimi giorni il *suo secondo avvento,* che si farà con grande gloria quando Egli giudicherà i vivi e i morti e renderà a ciascuno secondo le sue opere ».

Gesù, presente nell'Eucarestia, è lo stesso che un tempo si fece uomo nel seno della Vergine, che nacque a Betlemme e che, dopo l'Ascensione, ottenne dal Padre, come primo frutto del suo sacerdozio celeste, l'invio dello Spirito Santo ai suoi Apostoli. Anche nell'antica liturgia gallicana si diceva nella messa questa preghiera di offerta: « Ricevi questa ostia che ti presentiamo noi, sacerdoti e fedeli, a ricordo dell'*incarnazione,* della *nascita,* della *passione,* della *resurrezione,* dell'*ascensione* di Gesù Cristo e della *discesa dello Spirito Santo* ».

Il ringraziamento nella messa per i misteri di Cristo. I « Prefazi ». - Per costituire il Ciclo era sufficiente, per la Chiesa, mettere in risalto in qualche modo ciascuno di questi misteri, celebrando la messa nel giorno del suo reale o convenzionale anniversario. Ed è ciò che, guidata dallo Spirito Santo, essa fece fin dai primi tempi, offrendo successivamente a Dio, col sacrificio che perpetua nel tempo il Calvario, ciò che suo Figlio gli ha dato di gloria e di riparazione coi singoli atti della sua vita, che sono inseparabili dalla sua Croce. Così Cabrol ha potuto scrivere: « L'ultima cena fu il nucleo attorno al quale si formò tutto l'anno liturgico » (1). Il che vuol dire che il Ciclo è prima di tutto un succedersi di messe celebrate per ringraziare annualmente Iddio di ciò che Gesù ha fatto per noi.

Infatti ispirandosi al ringraziamento che il Padre di famiglia rendeva a Dio in occasione della Pasqua ebraica, il pontefice che presiedeva la Cena eucaristica, enumerava tutti i benefici che l'Altissimo aveva accordati al suo popolo

(1) *Le livre de la prière antique,* pag. 236.

fin dell'inizio del mondo. Richiamava la creazione di Adamo, la salvezza accordata a Noè, l'elezione di Abramo, la rivelazione fatta a Mosè, la liberazione dalla schiavitù d'Egitto e la conquista della terra promessa. Ma, come Gesù Cristo sostituì l'Eucarestia all'Agnello pasquale, così a poco a poco la Chiesa soppresse l'elenco di tutto ciò che Dio aveva accordato agli Ebrei nell'antica alleanza, per sostituirlo colla descrizione dei benefici che il Padre ci ha conferiti attraverso il Figlio suo nella nuova legge. Vennero così ben presto composti dei ringraziamenti o « Prefazi » propri a ciascun mistero o festa che si celebrava. Se ne contavano più di 240 nel V secolo. S. Gregorio, nel VI secolo, non ne conservò che dieci, ai quali nel secolo XI, Urbano II aggiunse quello della Beata Vergine; nel XX secolo, Benedetto XV introdusse quelli di S. Giuseppe e dei defunti (questo però era già recitato in alcune regioni), Pio XI quelli di Cristo Re e del Sacro Cuore. Recentemente Pio XII inserì un nuovo Prefazio nella *Missa Chrismatis,* che si celebra al Giovedì santo nelle cattedrali.

Le messe « proprie » degli anniversari dei misteri di Cristo. - Il primo anniversario solennemente celebrato dagli Apostoli fu quello del grande mistero di *Pasqua.* « La Cena eucaristica, continua Cabrol, creò, in un certo senso, la solennità pasquale e proiettò i suoi raggi su tutto l'anno. La Pasqua si celebrava, si può affermare, tutte le volte che si offriva il sacrificio eucaristico. Ma era naturale che, nel giorno anniversario, la festa fosse più solenne; questa fu in realtà la prima festa cristiana, il centro dell'anno liturgico » (Op. cit.).

Cinquanta giorni dopo si celebrò ogni anno e fin dai tempi più lontani, la messa di *Pentecoste* per commemorare la discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli. Essa ricordava che questo mistero era stato reso possibile dai meriti della Croce ed assicurava alle anime la venuta dello stesso Spirito, invocato dalla Chiesa in unione col Sommo Sacerdote, che intercede per noi nel cielo e nella eucarestia.

Anche l'anniversario della nascita del Salvatore fu ben presto solennizzato con la celebrazione di tre messe, che caratterizzano, ancora ai nostri giorni, la festa di *Natale.*

Il sacro tempo di *quaresima* si distingue dagli altri tempi per la cura e la preoccupazione che ha la Chiesa di celebrare, ogni giorno, una *messa stazionale* propria. Il papa stesso circondato da tutto il suo clero, si portava a turno, in ciascuna basilica o nei *tituli* (chiese parrocchiali), e così i fedeli si univano a queste solenni funzioni. Ci si riuniva dapprima in un determinato santuario, detto appunto *collecta*; il pontefice vi recitava un'orazione chiamata *oratio ad collectam* o semplicemente *collecta* (da cui il nome di *colletta,* dato alla prima preghiera della messa), e di qui ci si recava poi processionalmente alla chiesa designata per la celebrazione dei santi misteri. Questa serie ininterrotta (salvi i giovedì, ma la lacuna fu presto colmata da Gregorio II morto nel 731) di messe pontificali, che mettono così in risalto il tempo quaresimale, sarebbe sufficiente per sottolineare l'importanza massima che ha il santo sacrificio nel Ciclo liturgico, secondo il pensiero della Chiesa.

Diamo qui la lista dei luoghi ove si faceva la *collecta* e vi aggiungiamo i relativi luoghi di stazione. Ciò farà risaltare pienamente il carattere eccezional-

mente solenne di questo periodo dell'anno, dovuto, non lo si dirà mai abbastanza, alla celebrazione di questa serie magnifica di messe proprie.

Sul finire del IV secolo, le stazioni si facevano nelle grandi basiliche di S. Giovanni in Laterano, di S. Pietro in Vaticano, di Santa Maria Maggiore, di S. Paolo fuori le mura, di Santa Croce in Gerusalemme, di S. Lorenzo. Verso la fine del V secolo si andò pure nelle chiese parrocchiali, o *tituli*, delle quali 22 su 25 sono chiese stazionali. Le stazioni istituite più tardi sono quelle del giovedì che, come dicemmo, sono state aggiunte da Gregorio II (715-731).

Elenco delle collette e delle stazioni. - Nella prima colonna indichiamo i giorni di quaresima; nella seconda, le collette; nella terza, le chiese stazionali.

Si rileverà che non ci sono collette nelle domeniche di quaresima e che ci sono pure altri giorni che ne sono privi (*vacat*).

Giorni di quaresima	*Chiesa della "colletta"*	*Chiesa stazionale*
Mercoledì delle ceneri	Santa Anastasia	Santa Sabina
Giovedì	S. Nicola *in carcere*	San Giorgio
Venerdì	Santa Lucia	Santi Giovanni e Paolo
Sabato	San Lorenzo *in Lucina*	San Trifone
1ª domenica di Quaresima		S. Giovanni in Laterano
Lunedì	Ss. Cosma e Damiano	San Pietro in Vincoli
Martedì	San Nicola in carcere	Santa Anastasia
Mercoledì Q. T.	San Pietro in vincoli	Santa Maria Maggiore
Giovedì	Santa Agata	San Lorenzo *in paneperna*
Venerdì Q. T.	San Marco	Ss. Apostoli
Sabato Q. T.	Santa Maria in Trastevere	San Pietro
2ª domenica di Quaresima		Santa Maria *in Domnica*
Lunedì	Ss. Cosma e Damiano	San Clemente
Martedì	*Vacat*	Santa Balbina
Mercoledì	San Giorgio	Santa Cecilia
Giovedì	San Giorgio	Santa Maria in Trastevere
Venerdì	Santa Agata	San Vitale
Sabato	San Clemente	Ss. Marcellino e Pietro
3ª domenica di Quaresima		San Lorenzo
Lunedì	San Adriano	San Marco
Martedì	San Sergio	Santa Prudenziana
Mercoledì	Santa Balbina	San Sisto
Giovedì	San Marco	Ss. Cosma e Damiano
Venerdì	Santa Maria *ad Martyres*	San Lorenzo *in Lucina*
Sabato	San Vitale	Santa Susanna
4ª domenica di Quaresima		Santa Croce in Gerusalemme
Lunedì	S. Stefano Rotondo	Ss. Quattro Coronati
Martedì	Monastero di *domna Rosa*	San Lorenzo *in Damaso*
Mercoledì	S. Menna	San Paolo
Giovedì	S. Quirico	Ss. Silvestro e Martino
Venerdì	Ss. Vito e Marcello	Sant'Eusebio
Sabato		San Lorenzo
Domenica di Passione		San Pietro
Lunedì	San Giorgio	San Crisogomo
Martedì	*vacat*	San Ciriaco
Mercoledì (scrutinii)	San Marco	S. Marcello

Giovedì	S. Maria in *via Lata*	Sant'Apollinare
Venerdì	Santi Giovanni e Paolo	Santo Stefano sul monte Celio
Sabato	San Sisto	San Giovanni a Porta Latina
Domenica delle Palme	Santa Maria Maggiore	San Giovanni in Laterano
Lunedì santo	Santa Balbina	Ss. Nereo ed Achilleo
Martedì santo	Santa Maria *de porticu*	Santa Prisca
Mercoledì santo	San Pietro in Vincoli	Santa Maria Maggiore
Giovedì santo		San Giovanni in Laterano
Venerdì santo		Santa Croce in Gerusalemme
Sabato santo		San Giovanni in Laterano

Il ciclo delle messe nella celebrazione delle trenta messe gregoriane. - La funzione che esercita il santo sacrificio nella costituzione del Ciclo è pure rilevata in modo caratteristico dalla disposizione liturgica data alle trenta messe gregoriane, cioè alle messe celebrate per trenta giorni consecutivi onde ottenere il riposo eterno di un defunto. Nel messale romano, prima della riforma fatta da S. Pio V († 1572), troviamo la lista delle messe che si dovevano celebrare durante questo periodo. Ne diamo l'elenco coi singoli titoli affinchè si possa vedere come la Chiesa riassume, unicamente attraverso le messe, tutto il Ciclo liturgico.

1ª messa: della prima domenica d'Avvento
2ª messa: Natività del Signore
3ª messa: S. Stefano protomartire
4ª messa: S. Giovanni Evangelista
5ª messa: SS. Innocenti
6ª messa: Epifania
7ª messa: Ottava dell'Epifania
8ª messa: Purificazione della B. V. M.
9ª messa: Settuagesima
10ª messa: prima domenica di Quaresima
11ª messa: seconda domenica di Quaresima
12ª messa: quarta domenica di Quaresima
13ª messa: Annunciazione della B. V. M.
14ª messa: Domenica delle Palme
15ª messa: Giovedì santo
16ª messa: Pasqua
17ª messa: Ascensione
18ª messa: Pentecoste
19ª messa: festa della SS. Trinità

20ª messa: prima domenica dopo Pentecoste
21ª messa: seconda domenica dopo Pentecoste
22ª messa: S. Giovanni Battista
23ª messa: SS. Apostoli Pietro e Paolo
24ª messa: S. Maria Maddalena
25ª messa: S. Lorenzo
26ª messa: Assunta
27ª messa: S. Croce
28ª messa: S. Michele
29ª messa: S. Gregorio o Tuttisanti
30ª messa: Messa dei defunti

In tutte queste messe, la seconda orazione era quella del defunto o della defunta.

L'anno liturgico è quindi soprattutto un ricco *anello* d'oro *essenzialmente costituito dalle messe*. E siccome « l'essenza del sacrificio consiste nell'offerta », (Cat. Concilio di Trento, VIII, 78), il ciclo ha come primo scopo di metterci in contatto con Cristo nell'offerta sacerdotale, che Egli stesso iniziò fin dalla sua venuta in questo mondo, e continuò in tutti gli atti della sua vita, consumandola in modo cruento e con un vero sacrificio sulla croce, offerta che non cessa di fare, qui in terra, attraverso il ministero dei suoi sacerdoti, nella immolazione sacramentale che si rinnova su tutti gli altari della terra, e in cielo offrendosi gloriosamente al Padre suo sopra l'altare d'oro posto di fronte al trono della Maestà divina (Apoc. III, 3). Questa è la ragione d'essere delle messe domenicali e festive. I fedeli devono prendervi parte per partecipare con questi riti visibili al culto del Cristo e della sua Chiesa e per realizzare così, in modo sacrificale, la parola di S. Paolo: « *Ipsi gloria in Ecclesia et in Christo Jesu* » (Ef. III, 21).

CAPITOLO TERZO - LA CHIESA CI UNISCE A GESU' CRISTO SACERDOTE ATTRAVERSO I SACRAMENTI CHE HANNO RELAZIONE COL CICLO

I sacramenti e il culto di Dio. - Col potere di celebrare il santo Sacrificio, Gesù diede ai suoi Apostoli quello di amministrare i Sacramenti, che sono gli strumenti del suo sacerdozio. Con essi la Chiesa ci fa partecipare in un modo tangibile ai meriti del divin Crocefisso. « E' attraverso i sacramenti della fede, insegna S. Tommaso, che un contatto spirituale si stabilisce fra la passione del Cristo e le nostre anime » (*Summa Theol.* P. III, q. 48, art. 41, ad 2). « Canali visibili della grazia che emana dal Salvatore, i sette sacramenti, dice lo stesso Dottore, sono ordinati a rimediare al peccato e a perfezionare la nostra

anima in ciò che ha rapporto col culto di Dio secondo il rito della vita cristiana » (ibidem, q. 73, art. 3). Di qui si vede che i Sacramenti sono ordinati al culto di Dio, di cui il sacrificio eucaristico è il centro.

Messa, Sacramenti e Ciclo liturgico hanno per altro lo stesso scopo. Essi infatti costituiscono la messa in opera dell'offerta del Calvario per la gloria di Dio e la santificazione delle anime. Vi sono quindi tra i sacramenti e l'anno liturgico dei rapporti così stretti, come tra la Messa e lo stesso ciclo. Ci soffermeremo solo a considerare i principali sacramenti; inoltre ci limiteremo ad indicazioni rapide, rilevando soltanto alcuni punti di contatto tra il presente studio e quello che dedicheremo ai sacramenti (cap. XX).

L'Eucarestia. - Se l'Eucarestia, come *sacrificio,* è il centro del culto in quanto noi offriamo al Padre il suo Figliuolo come vittima di adorazione o di espiazione nei suoi diversi misteri, l'Eucarestia come *sacramento,* intensifica questo culto, perchè ci fa partecipare ad esso in modo più attivo identificandoci mediante la Comunione, fatta in occasione delle solennità del Ciclo, a Gesù negli stessi misteri. L'Eucarestia-sacramento è dunque inseparabile dalla Eucarestia-sacrificio.

Si comprende fin d'ora come, nella formazione del Ciclo, questo sacramento abbia, in stretta unione col sacrificio, una funzione tra le più essenziali. Come l'anno liturgico è essenzialmente un succedersi di messe nelle quali si commemora ciò che Dio ha fatto per noi per mezzo di Gesù Cristo, esso è pure, nel pensiero della Chiesa, un succedersi di comunioni sacramentali, che ci uniscono ancor più a questa stessa opera redentrice di Gesù.

Come la messa, che celebra il mistero capitale della vita di Cristo, cioè la messa di Pasqua, occupa il primo posto nel Ciclo, così la comunione pasquale è quella che la Chiesa impone a tutti i fedeli. Almeno nel periodo pasquale il cristiano deve partecipare sacramentalmente ai misteri della Passione e della Risurrezione, che la Chiesa celebra, e mangiare il vero Agnello pasquale. Ma molti cristiani si comunicano pure nelle altre feste dell'anno, alla messa di Natale, a quella di Pentecoste, dell'Ascensione, ecc. e persino tutte le domeniche, ed i più fervorosi entrano ancor più in tutte le fasi del Ciclo comunicandosi nella messa di ogni giorno.

Il Battesimo e il mistero pasquale. - L'apostolo S. Paolo ricollega il Battesimo alla Passione e alla Risurrezione di Cristo. Il battezzato muore al peccato, è seppellito e risorge quale nuova creatura. Egli mediante questo sacramento partecipa alla morte e alla vita del Redentore; realizza nella sua anima il mistero Pasquale con la fede in Gesù Cristo risorto ed attende di realizzarlo anche nel suo corpo quando verrà la risurrezione finale. « Con lui infatti siete stati seppelliti (*immersi*) nel battesimo e in Lui siete anche risorti per la fede con cui credete che Dio onnipotente Lo risuscitò da morte (Col. 2, 12).

E' quindi giusto che l'amministrazione del battesimo venga collegata con la celebrazione della festa di Pasqua. E' come affermare che la morte di Cristo e la sua Risurrezione sono il vero modello della nostra morte al peccato e della nostra nascita alla grazia e che dipende dall'efficienza di questi misteri (come diremo parlando dell'efficacia dei misteri di Cristo), il poter compiere a nostra volta la pasqua, cioè il nostro passaggio, dopo quello compiuto da

Gesù, dalla morte alla vita. Ricevere il battesimo durante le feste pasquali, come si usò per molti secoli, significava che il passaggio del Mar Rosso era una figura di ciò che nostro Signore, parlando della sua Passione, chiama « suo battesimo » (Lc. 12, 50), e una figura del battesimo cristiano, nel quale le anime vengono lavate nel sangue dell'Agnello. Celebrare tutti questi avvenimenti nella data che segna il momento già scelto da Dio per liberare il popolo ebreo dalla schiavitù d'Egitto e per liberare noi attraverso la morte di Gesù dalla schiavitù del peccato, significava dare al mistero pasquale il suo significato pieno e farne comprendere ai fedeli tutta l'immensa portata.

Le lamentazioni dei Profeti e le tristezze della Chiesa durante la settimana santa, come anche i canti alleluiatici e le gioie della settimana di Pasqua, hanno per oggetto Gesù e il popolo, sia quello antico che il nuovo, uniti in ciò che S. Leone chiama il « *paschale sacramentum* ».

Il battesimo amministrato alla vigilia di Pasqua. - Anche i Padri vanno a gara nel dimostrare che questa solennità delle solennità è per eccellenza la festa del battesimo e che il tempo liturgico di Quaresima deve servire di preparazione. I papi e i concilii hanno prescritto a più riprese di non amministrare il battesimo solenne che nella festa di Pasqua, o a Pentecoste che è la conclusione delle feste Pasquali. (Si eccettuavano, bene inteso, i casi di necessità).

S. Leone (440-461) ordina formalmente che non si ricolleghi il battesimo solenne alla festa dell'Epifania, poichè non è propriamente dal battesimo di Gesù, commemorato in questa solennità, che il battesimo cristiano trae la sua potenza e il suo simbolismo.

Si può citare, come particolarmente esplicito, il canone 3° del II concilio di Mâcon (585), nel quale venne condannata una pratica che sappiamo molto frequente al tempo di Gregorio di Tours: « Siamo informati che alcuni cristiani non osservando il giorno ufficiale del battesimo, fanno battezzare i loro bambini in qualunque periodo dell'anno ed anche nelle feste dei martiri, mentre soltanto pochi rinascono attraverso l'acqua e lo Spirito Santo nella solennità di Pasqua. Perciò noi stabiliamo che non è più permesso ad alcuno di agire in tal modo, tranne che una preoccupante debolezza del bambino o un pericolo di morte imponga l'immediata amministrazione del battesimo. Per conseguenza, tutti, disingannati e istruiti dalle presenti prescrizioni, si presentino coi loro bambini alla Chiesa a partire dalla *Quaresima,* affinchè possano ricevere nei giorni fissati l'imposizione delle mani e l'unzione dell'olio santo; essi allora approfitteranno della solennità del giorno ufficiale per essere rigenerati nel santo battesimo ».

Il concilio di Magonza (813) e quello di Parigi (829) dicono la stessa cosa. Il concilio di Londra (1268) e quel di Colonia (1549) conservano il ricordo della antica usanza. Quest'ultimo invita a convincere i genitori « di battezzare solennemente al sabato santo i bambini nati nella prossimità della festa di Pasqua ».

Il Cerimoniale dei Vescovi invita a non battezzare durante la settimana santa i bambini nati in questi giorni, ma di attendere la Pasqua. Il Concilio del Laterano (1725) dice: « Noi vogliamo ricordare ai Vescovi la funzione principale del loro carattere episcopale, che è quella di amministrare più solennemente il battesimo al sabato santo e al sabato prima di Pentecoste ».

Il Rituale romano del 1913, edito da S. Pio X, richiamava esplicitamente l'antica disciplina: « Sebbene il Battesimo possa amministrarsi in ogni tempo, tuttavia vi sono due giorni consacrati dalla più antica tradizione della Chiesa, nei quali è assai conveniente (*maxime convenit*) amministrare in forma solenne questo sacramento: il sabato santo e il sabato vigilia della Pentecoste. E' bene conservare questa usanza, se è possibile, per gli adulti, purchè non si trovino in pericolo di morte. Non si può in alcun modo non tenerne conto, soprattutto nelle metropoli e nelle cattedrali ». Questa stessa norma, con qualche leggera variante, è riportata nelle nuove edizioni del Rituale, fatte da Pio XI e Pio XII.

Abbiamo ricordato più sopra la prescrizione fatta ai catecumeni di prepararsi durante la santa Quaresima: i testi di cui si compongono le messe e gli uffici di questo periodo si ricollegano molto sovente al battesimo e lo preparano. La prima parte della messa è ancora oggi chiamata « messa dei catecumeni ».

Tutte le cerimonie che attualmente precedono il battesimo erano solennemente compiute durante la quaresima nel corso delle sette assemblee chiamate *scrutinii*. Uno dei più importanti si faceva il mercoledì della quarta settimana e la messa, che ci è stata conservata in questo giorno nel nostro messale, si rivolge a coloro che sono stati preparati per essere immersi nelle acque, e per risorgere con Gesù ad una nuova vita a Pasqua.

La penitenza. - Sacramento dei morti, come il battesimo, il sacramento della *penitenza* si ricollega pure alla liturgia della santa Quaresima.

I cristiani che avevano da espiare gravi colpe dovevano, un tempo, fare pubblica penitenza per ottenere il perdono. Questa istituzione disciplinare e liturgica risale circa il v secolo ed è contemporanea del catecumenato, col quale ha molti punti di somiglianza. Più tardi vennero imposte ai penitenti le ceneri per ricordare ad essi, che sono cenere e polvere. Questa cerimonia si faceva il mercoledì delle Ceneri e si conserva tuttora. Con essa si dà oggi inizio al tempo di Quaresima.

Molti testi del messale e del breviario ci ricordano ancora, a quest'epoca, i pubblici penitenti. Il rito che impone di velare le croci e le statue a partire dalla 1ª domenica di Passione è un simbolo del grande velo che si sospendeva nella chiesa fin dal primo giorno di quaresima per impedire ai peccatori di prendere parte ai misteri che si compivano nel presbitero. Alla fine della Quaresima venivano riconciliati con Dio col sacramento della penitenza, ricordando loro che se esisteva « il bagno di acqua purificante » (il battesimo), vi era pure « il bagno delle lacrime » (la penitenza).

I penitenti partecipavano, come i neofiti, ai misteri della Passione e della Risurrezione di Cristo, nel momento stesso in cui la Chiesa ne celebrava l'anniversario. Riconciliati al giovedì santo, essi ricevevano con i neofiti la santa Comunione, nella messa di Pasqua e nei giorni successivi.

La Cresima, l'Ordine e l'Olio degli infermi. - La cresima si dava un tempo subito dopo il battesimo a Pasqua o a Pentecoste. Tale sacramento è intimamente legato con quest'ultima festa; molti testi delle messe della sua ottava si riferiscono alla cresima. « Vi è l'usanza, conservata con religiosissima

cura nella Chiesa di Dio, dice il Catechismo del Concilio di Trento, di amministrare preferibilmente la cresima durante la festa di Pentecoste. Fu questo il giorno, in cui la grazia dello Spirito Santo fortificò e confermò gli Apostoli, e il ricordo di questo fatto miracoloso fa comprendere molto bene ai fedeli quali grandi misteri si trovano nascosti nell'unzione sacra».

La benedizione dei santi olii il giovedì santo riallaccia pure questo sacramento alla liturgia Pasquale. E' dal mistero eucaristico che emana la grazia che ci fortifica nella fede.

La stessa cosa si può dire per le *ordinazioni,* nelle quali si usa l'olio santo. Queste ordinazioni hanno un posto ben determinato nel Ciclo. Una volta si facevano soltanto alle quattro Tempora, che sono giorni di preghiera e di penitenza, o il sabato prima della domenica di Passione (sab. *Sitientes*).

In questi giorni il rito delle ordinazioni è parte integrante della messa dei catecumeni ed ha ispirato la scelta di alcune letture conservate nell'attuale nostra liturgia.

L'*estrema unzione,* o olio degli infermi, consacrato anch'esso al giovedì santo, è pure collegato col mistero pasquale.

La Chiesa dunque non separa i sacramenti dai misteri di Cristo, ai quali essi si riferiscono, e dai quali attinge la grazia. Essa desidera per conseguenza che la loro amministrazione solenne, o almeno la benedizione degli elementi materiali, di cui essi sono composti, si faccia quando il Ciclo celebra il compimento di questi stessi misteri. Così le principali feste dell'anno liturgico aumentano la nostra stima per questi riti stabiliti da Gesù, e ci fanno meglio comprendere la loro efficacia, donandoci le disposizioni richieste per beneficiarne. Attraverso il canale dei sacramenti, noi entriamo in contatto con i misteri che il Ciclo commemora e siamo così uniti a Cristo sacerdote perchè i sacramenti sono la messa in opera dei suo sacerdozio.

CAPITOLO QUARTO - LA CHIESA CI UNISCE A GESU' CRISTO SACERDOTE MEDIANTE LA CELEBRAZIONE DEI SUOI MISTERI DURANTE IL CICLO

La liturgia mezzo di insegnamento. - Assieme al *munus ministerii* o potere di ministero che la Chiesa esercita principalmente quando celebra il santo sacrificio e amministra i sacramenti, Gesù ha pure dato agli Apostoli il *munus magisterii* o potere di magistero o di insegnamento. Ha loro affidato il deposito della fede, cioè le Sacre Scritture e la tradizione orale, con la missione di annunciare a tutti i popoli la rivelazione divina.

Poichè l'attività sacerdotale di Cristo implica l'insegnamento della verità, anche l'attuazione ufficiale del suo sacerdozio fatta dalla Chiesa lo esige. Per questo la liturgia è uno dei mezzi principali di cui si serve il magistero ecclesiastico per istruire i fedeli. I libri liturgici sono ripieni di testi scelti dai libri santi, e Bossuet ha potuto scrivere che «il primo strumento della tradizione è contenuto nelle preghiere della Chiesa» (*Instruction sur les états d'oraison*).

Guidata dallo spirito di Cristo, che è spirito di verità, la Chiesa ci dona nel Ciclo liturgico, assieme all'eucarestia che circonda coi sacramentali, con riti

e con preghiere, il Vangelo, che essa inquadra con altri passi biblici, cioè con le Epistole e coi salmi. Di qui l'intima unione della «messa dei fedeli» o sacrificio eucaristico, e della «messa dei catecumeni» o iniziazione alle verità cristiane.

La Chiesa si è ispirata a particolari criteri nella scelta dei brani, che costituiscono questa prima parte della messa, cioè nella composizione della parte variabile, come pure del Breviario, che è intimamente collegato con la parte didattica della S. Messa.

Per restare nel quadro di questo studio noi ricorderemo soltanto due criteri. L'uno consiste nel leggere i libri dell'antico testamento applicandoli a Gesù e alla sua Chiesa, e l'altro nel celebrare gli anniversari della vita e dei misteri di Cristo.

§ 1. *Il Cristo annunciato nelle letture dell'Antico Testamento.*

Le letture dell'Antico Testamento nel Breviario. - Durante le riunioni che gli Ebrei facevano ogni sabato nelle Sinagoghe, si leggevano le sacre scritture che annunciavano il Messia e il suo regno, e si cantavano salmi appropriati.

Nelle assemblee cristiane che sostituiscono queste riunioni per gli ebrei convertiti si continueranno queste letture dei libri dell'Antico Testamento, ma secondo un ordine stabilito dalla Chiesa, che li mette in rapporto con la celebrazione degli anniversari della vita di Gesù durante l'anno. Questo programma è chiaramente indicato nelle lezioni del primo notturno dell'Ufficio divino.

Nell'*Avvento* e nel *Natale* si legge Isaia, chiamato «l'Evangelista dell'Antico Testamento». Da *Natale* alla *Settuagesima,* S. Paolo, che proclama le grandezze di Cristo e della vocazione cristiana.

Dalla *Settuagesima* al *tempo di Passione* si legge la Genesi e l'Esodo, che annunciano e raffigurano il mistero di Pasqua.

Durante il *tempo di Passione,* Geremia, figura tipica di Cristo che piange su Gerusalemme e sulle anime.

Nel tempo *Pasquale,* S. Paolo, gli Atti degli Apostoli e S. Giovanni, che cantano i trionfi del Cristo risuscitato e della sua Chiesa, Il profeta Gioele annuncia nella festa di Pentecoste la discesa dello Spirito Santo nelle anime.

Dopo Pentecoste si leggono i libri dei Re, che raffigurano pure il mistero Pasquale.

E a partire da agosto, i libri Sapienziali e quelli di Giobbe, Tobia, Giuditta, Ester e Maccabei.

Alla *fine dell'anno* si leggono i profeti minori e maggiori che hanno preannunciato la venuta del Signore, come Salvatore e giudice.

E' proprio in funzione di questa «*lectio continua*» dell'antico Testamento che sono state scelte le diverse letture, che costituiscono sia la messa dei catecumeni sia l'ufficio divino.

Perchè la Chiesa utilizza in tal modo l'Antico Testamento. - Il motivo per cui venne adottata questa linea è esposto dalla Chiesa stessa in una delle sue preghiere del sabato santo. Nel vecchio *ordo* del Sabato santo, dopo la set-

tima lettura, il celebrante cantava il seguente *Oremus*: « O Dio, che ci istruisci con le pagine dei due Testamenti onde meglio indurci a celebrare il mistero della Pasqua, fa che noi comprendiamo la tua misericordia, affinchè ricevendo i doni presenti siamo confermati nella speranza dei beni futuri ». La Chiesa si preoccupa di studiare tutta l'opera di Gesù alla luce dello Spirito Santo; a tal fine è necessario stabilire un costante parallelismo tra l'antica e la nuova Alleanza.

« Presso gli Ebrei, dice il Catechismo del Concilio di Trento, i *Profeti*, il cui spirito era illuminato da una luce celeste, preannunciavano al popolo la nascita del Figlio di Dio e le opere mirabili che egli avrebbe operato, parlando di tutte queste cose come se fossero presenti ai loro occhi; al punto che se noi riuscissimo a sopprimere la differenza di tempo, il passato e l'avvenire, non troveremmo alcuna differenza tra le predizioni dei profeti e la predicazione degli Apostoli, tra la fede degli antichi patriarchi e la nostra » (I, II, n. 5).

Per iniziare i catecumeni ai misteri della morte e della resurrezione di Gesù Cristo, ai quali si preparavano a partecipare col battesimo e con la eucarestia, la Chiesa leggeva durante la lunga veglia di Pasqua, dei passi della Bibbia di cui ci restano ancora alcuni esempi nel nostro messale. Si comincia col più antico libro, quello della Genesi, dal quale si ricava la descrizione della creazione del mondo e dell'uomo, poi si continua con una lettura ricavata dall'Esodo, che ricorda il passaggio del Mar Rosso, figura del battesimo; si legge poi un passo di Isaia, che preannuncia i beni spirituali del Regno messianico e si termina col Testamento di Mosè, il quale raccomanda al suo popolo la fedeltà alla legge divina. E' una vera sintesi del *sacramentum paschale*. Ciò che era così condensato in questa notte pasquale fu in seguito sviluppato durante le settimane che precedono il tempo di Passione e che seguono il tempo di Pasqua. Così « il mistero di Gesù » appariva nella liturgia nel suo vero giorno e poteva essere più facilmente rivissuto dalle anime, che la Chiesa aveva formato con la catechesi del suo culto ufficiale. Oggi ancora che cosa si potrebbe trovare di meglio per prepararsi alle feste pasquali e per sentirne a lungo gli effetti dopo la loro celebrazione?

Nove settimane prima di Pasqua, cioè a partire dalla Settuagesima, il breviario, ed in parte anche il messale, consacrano una settimana intera alla storia di un personaggio importante dell'Antico Testamento, cominciando, come il sabato santo, dalla Genesi. Dopo Pentecoste lo stesso principio è applicato alle numerose settimane che seguono la « santa cinquantena ». Il prospetto seguente aiuterà a meglio comprendere il nostro pensiero.

Prima di Pasqua.

Settuagesima	Adamo
Sessagesima	Noè
Quinquagesima	Abramo
I domenica di Quaresima	(Gesù nel deserto)
II domenica di Quaresima	Giacobbe
III domenica di Quaresima	Giuseppe
IV domenica di Quaresima	Mosè

Dopo Pentecoste.

I e II	domenica	dopo	Pentecoste:		Samuele
III	»	»	»	:	Saul
IV-V-VI	»	»	»	:	Davide
VII-VIII	»	»	»	:	Salomone
IX	»	»	»	:	Elia
X	»	»	»	:	Ioas
XI	»	»	»	:	Ezechia

Nelle messe delle domeniche successive si trovano alcuni accenni ai libri di Giobbe, Ester e Maccabei, dei quali si fa lettura nel breviario durante i mesi di settembre e ottobre. In novembre si leggono le profezie, che preannunciano la fine del mondo, la conversione degli Ebrei e la seconda venuta del Salvatore, di cui il Vangelo della XXIV domenica dopo Pentecoste fa la descrizione.

L'insegnamento attraverso l'immagine è quello più adatto alla nostra natura: si comprende quindi perchè la Chiesa l'ha adottato nel suo culto e perchè essa ci spieghi i misteri di Cristo e del suo corpo mistico, presentandoci quei personaggi che ne furono i veri prototipi.

Un esempio di adattamento. - Ecco un esempio che servirà a dimostrarci come la liturgia ci prepara alle feste di Pasqua mettendoci sotto gli occhi i personaggi dell'antica Legge.

La prima settimana del tempo di Settuagesima è consacrata ad Adamo; essa vuol farci comprendere come, nel mistero pasquale, Gesù Cristo sia il nuovo Adamo. Nella domenica di Settuagesima, il breviario parla della creazione, il mercoledì della caduta dell'uomo. « Il primo uomo, spiega S. Agostino, incatenò alla morte e alla riprovazione tutti i suoi discendenti, corrotti nella propria persona come nella loro sorgente, di modo che la razza che doveva nascere da lui contrasse la colpa originale e meritò di essere trascinata tra gli errori e i dolori di tutta la specie fino al supplizio eterno con gli angeli infedeli suoi corruttori. In tal modo, dice S. Paolo, attraverso un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e col peccato la morte, che si è abbattuta su tutti gli uomini attraverso colui, in cui tutti hanno peccato » (2° notturno).

Si è scelta come stazione per questa domenica S. Lorenzo fuori le mura, presso il grande cimitero di Roma. L'introito dice: « Fui oppresso da dolori mortali; ma nella mia tribolazione invocai il Signore, ed egli esaudì la mia preghiera, perchè è la mia forza, mio rifugio, mio liberatore ». La colletta domanda a Dio « di ascoltare le nostre preghiere, affinchè noi, che siamo giustamente afflitti a causa dei nostri peccati, possiamo essere misericordiosamente salvati ». « Dal profondo dell'abisso, dice a sua volta il Tratto, io ho gridato a Te, o Signore; Signore, ascolta la mia voce. Perchè presso di Te, c'è tanta misericordia, per cui confido in Te ».

Ecco posto davanti ai nostri occhi il dogma del peccato originale e quello della redenzione: la nostra caduta nel primo Adamo, la nostra risurrezione nel secondo. Ma per beneficiare dell'influenza rigeneratrice del mistero redentore, son necessari la lotta e il sacrificio. Questo infatti ci viene inculcato dall'Apostolo e dal Divin Maestro nell'epistola e nel vangelo. Sono entrati nella

terra promessa, dice S. Paolo, soltanto quelli che sono stati graditi a Dio. Non entreranno nel Regno di Gesù Cristo a Pasqua, di cui la terra promessa è simbolo (introito del lunedì di Pasqua), se non quelli che si sono resi graditi a Dio, evitando il male, come ci esorta il tempo quaresimale di cui la Settuagesima è il preludio.

La vita eterna (simboleggiata nel denaro pattuito), dice a sua volta Gesù, è la ricompensa per quelli che lavorano nella vigna del Signore. E questa ricompensa noi la riceveremo a Pasqua. Il venerdì della prima settimana di quaresima, S. Agostino spiega che « il denaro prende il nome dal numero 10, il quale, aggiunto al numero 40, forma quello di 50. Così, dopo avere celebrato laboriosamente, prima di Pasqua, il periodo quaresimale, noi festeggeremo dopo Pasqua la Cinquantena con vera gioia, come se noi avessimo ricevuto la nostra ricompensa » (secondo notturno). E' noto che i 50 giorni dalla Pasqua alla Pentecoste rappresentano le gioie alleluiatiche del Cielo, cioè la felicità eterna.

§ 2. *Celebrazione degli anniversari di Gesù.*

La vita di Gesù commemorata nel ciclo. - Un secondo elemento molto importante ha concorso alla scelta delle preghiere di cui si compongono le diverse messe e gli uffici dell'anno liturgico; ed è la preoccupazione di celebrare ogni anno i principali avvenimenti della vita di Gesù.

La pellegrina Eteria ci fa conoscere come nel IV secolo si andava a Gerusalemme per rivivere, nel loro anniversario, i misteri del Salvatore secondo il Vangelo.

Nell'anniversario dell'entrata trionfale di Gesù in Gerusalemme, i cristiani di questa città si portavano nel luogo dove era passato il Salvatore. Vi si leggeva il Vangelo, che racconta questo fatto; poi il Vescovo, salito sopra un asino, si portava alla sommità del monte degli Ulivi nella chiesa della Risurrezione, circondato dalla folla che portava dei rami e cantava l'*Osanna*. Giunti nel santuario, il Pontefice vi celebrava il santo Sacrificio.

Nel giorno anniversario dell'Ascensione, si leggeva parimenti il racconto evangelico di questo mistero, nel luogo stesso dove Gesù era salito al cielo; poi seguiva la messa.

Si applicò questo principio a tutta la vita di Gesù, cercando di ricostruirla in tal modo ogni anno nell'ordine in cui essa si svolse. « Il modo con cui sono usati i libri sacri nella liturgia, dice Festugière, mette in grande risalto la persona di Gesù e dà alla liturgia un'unità organica molto superiore all'unità di vaga coordinazione che possiede la compilazione biblica ». Attenendosi unicamente alla celebrazione degli avvenimenti del Salvatore, si avrà nel ciclo questa successione storica:

Feste liturgiche	*Soggetto trattato*
Domeniche dell'Avvento . . .	Attesa di Gesù
Mercoledì delle Quattro Tempora	Annunciazione a Maria
Venerdì delle Quattro Tempora .	Visitazione
Vigilia di Natale	Annunciazione a Giuseppe

Natale	Nascita di Gesù
Circoncisione	Circoncisione
S. Nome di Gesù	Gli si impone il nome « Gesù »
Epifania	Adorazione dei Magi
Vigilia dell'Epifania	Fuga in Egitto
Domenica fra l'ottava	Gesù dodicenne nel tempio
Ottava dell'Epifania	Battesimo di Gesù
I^a domenica di Quaresima . .	Digiuno e tentazione nel deserto
Domenica delle Palme . . .	Entrata trionfale di Gesù
Giovedì santo	Ultima cena
Venerdì santo	Morte di Gesù
Sabato santo	Gesù nel sepolcro
Domenica di Pasqua	La risurrezione di Gesù
Settimana di Pasqua	Apparizione di Gesù ai dieci
Domenica in Albis	Apparizione a Tommaso
Ascensione	Gesù sale al Cielo
Pentecoste	Discesa dello Spirito Santo promesso da Gesù
24^a domenica dopo Pentecoste . .	Seconda venuta di Gesù

Se mettiamo insieme questi due princìpi, che consistono nel celebrare i misteri di Cristo in funzione dell'Antico Testamento e nel loro ordine storico, giungiamo a questa conclusione che il breviario e il messale così disposti dalla gerarchia lungo il corso dell'anno ecclesiastico, evocano così potentemente la figura di Gesù e ci fanno vivere in così stretta unione con Lui, da non aver nulla da invidiare agli apostoli. Ogni giorno infatti, il divin Maestro ci parla nella sua Chiesa, la quale si fa portatrice delle sue parole e mette il Vangelo in piena luce con altri passi ricavati dalle sacre Scritture. « Ascoltiamo il Santo Vangelo, dice S. Agostino, come se il Signore stesso ci parlasse. Le preziose parole che sono uscite dalla sua bocca sono scritte, conservate, e pronunziate per noi. Il Signore è in cielo, ma è pure qui, come verità. Ascoltiamo il Signore ». (Tratt. sul Vangelo di S. Giovanni).

§ 3. *Ogni mistero di Cristo ha una propria efficacia.*

Ogni festa del ciclo produce un effetto di grazia determinato. - Tocchiamo una questione molto viva. Si può affermare che la grazia delle feste del Ciclo liturgico si particolarizza al punto da produrre questo o quell'effetto corrispondente al mistero che la Chiesa celebra? Abbiamo già visto che le feste liturgiche ricevono efficacia dall'Eucarestia, poichè la messa ne è sempre il centro; poi abbiamo riconosciuto una particolare efficacia ai sacramenti, che si innestano al Ciclo; infine abbiamo visto che le feste hanno una speciale virtù, che emana dal Vangelo e dalle Scritture ispirate dallo Spirito Santo; e tutto ciò, non dimentichiamolo, va unito al potere che la gerarchia sacra possiede quando, a motivo del suo mandato, prega pubblicamente Dio nel nome di nostro Signore Gesù Cristo. D'altra parte sappiamo che, mediante la successiva commemorazione degli anniversari di Gesù, ogni festa propone alla nostra fede un oggetto diverso e alla nostra imitazione un nuovo modello. E le preghiere

del messale ci fanno domandare delle grazie corrispondenti, quindi diverse le une dalle altre.

Si deve quindi concludere che ciascun mistero di Cristo ha un'efficacia propria, che si esercita in modo speciale quando la gerarchia ce ne fa rievocare solennemente il ricordo? Il provarlo sarebbe mostrare quale strumento di primo ordine sia l'anno liturgico nelle mani della Chiesa per assimilarci al Figlio di Dio nei suoi diversi stati interiori. Sforziamoci di farlo, spiegando dapprima come ogni mistero di Cristo abbia per il bene della nostra anima una sua speciale efficacia. Potremo in seguito dedurre che ogni festa del Ciclo possiede parimenti una virtù che le è propria.

Le due fasi del sacerdozio del Salvatore. - Tutte le azioni che il Salvatore ha compiute durante la sua vita mortale hanno dato gloria a Dio ed hanno concorso a riscattarci. Per il fatto che specialmente attraverso la sua morte Gesù Cristo ha espiato i nostri peccati, la Scrittura attribuisce ad essa la nostra riconciliazione con Dio. Ma quando S. Giovanni, per esempio, scrive: « O Dio, tu ci hai riscattati col sangue dell'Agnello », noi non diamo a queste parole un senso esclusivo, perchè la liturgia dice anche: « Cercandomi ti sei affaticato; mi hai riscattato soffrendo sulla Croce; che una tale sofferenza non sia vana » (*Dies irae*). Il prezzo integrale della nostra salvezza è costituito da tutte le azioni del Salvatore e da tutte le sue sofferenze unite a quella che è per eccellenza l'opera della nostra redenzione: il sacrificio cruento del Calvario. « Sulla Croce, dice il Catechismo del Concilio di Trento, Gesù ha perfezionato e compiuta la nostra redenzione ».

Con la morte del Redentore termina la fase meritoria del suo sacerdozio. Nessun atto della sua vita gloriosa merita la nostra giustificazione. Ciò significa forse che la sua resurrezione e la sua Ascensione non vi cooperarono affatto? Affermare ciò sarebbe contraddire l'Apostolo, il quale dichiara che « Gesù Cristo Nostro Signore fu messo a morte per i nostri peccati ed è risuscitato per la nostra giustificazione ». La Chiesa canta pure nel Prefazio di Pasqua che « il vero Agnello morendo ha distrutto la nostra morte, e risorgendo ci ha ridonato la vita ». A ciascuno di questi misteri è attribuito un effetto speciale, di cui il mistero è modello: la morte produce la morte, la risurrezione produce la risurrezione. La risurrezione di Cristo ha quindi una sua particolare efficacia. Il cardinale Mercier giunge persino a dire: « Nel momento tragico in cui Cristo è spirato, nell'istante in cui riceve dal Padre nella gloria il prezzo del suo sacrificio, l'opera della Redenzione non è compiuta; sarebbe più esatto dire che essa incomincia ». Ciò significa che se la morte di Gesù ci ha salvati *di diritto*, è necessario ancora che *di fatto* la sua virtù raggiunga le nostre anime. Il Cristo ha realizzato questo mistero in Lui per tutti noi, ma è necessario che ciascuno di noi lo realizzi per proprio conto, sotto la guida della Chiesa. E' a questo scopo che la sacra gerarchia partecipa al sacerdozio di Cristo nella sua seconda fase, che consiste, come abbiamo detto, nell'applicare i meriti della prima. Nella liturgia si fa appunto questione di questo sacerdozio. L'efficacia che noi andiamo cercando in tutti i misteri di Cristo, messi in opera dal santo Sacrificio, dai sacramenti e dalle preghiere liturgiche della Chiesa, è una efficacia, senza dubbio, reale e propria, ma non meritoria.

Efficacia di tutti i misteri di Cristo. - Questa efficacia la possiedono tanto i misteri gloriosi, come i misteri gaudiosi e dolorosi del Salvatore, poichè nelle litanie dei Santi si attribuisce ad ognuno di essi una virtù liberatrice.

Per la tua venuta liberaci, o Signore
Per la tua nascita liberaci, o Signore
Per il tuo battesimo e il tuo digiuno liberaci, o Signore
Per la tua Croce e la tua Passione liberaci, o Signore
Per la tua morte e la tua sepoltura liberaci, o Signore
Per la tua santa resurrezione liberaci, o Signore
Per la tua meravigliosa Ascensione liberaci, o Signore

E questa efficacia è più che un semplice esemplarismo, o, se si vuole, questi diversi misteri sono più che un semplice modello, in conseguenza del quale la grazia divina ci assimilerebbe al Figlio di Dio in ogni suo stato. Ciò che dobbiamo ripetere è che i misteri del Salvatore sono la causa esemplare efficiente della somiglianza che si stabilisce tra la nostra anima e la sua, e che la loro azione è indispensabile perchè noi possiamo realizzare questi diversi stati alla stregua di Gesù, digiunare con Lui, soffrire con Lui, risuscitare con Lui, ascendere con Lui al cielo.

« Tutto ciò che Dio ha fatto nel mistero della nostra redenzione, dice il Catechismo del Concilio di Trento, lo ha fatto servendosi dell'umanità di Gesù Cristo come di un mezzo efficacissimo. Così la sua resurrezione fu come uno strumento per operare la nostra. Si può anche dire delle anime morte per il peccato, che la resurrezione di Gesù Cristo può servire loro di modello, come insegna l'Apostolo: « Ignorate forse che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella morte di Lui? Siamo stati dunque sepolti con lui per mezzo del battesimo nella morte, affinchè, come fu risuscitato Cristo da morte per la gloria del Padre, così anche noi camminiamo in novità di vita. Poichè se siamo stati come innestati alla somiglianza della morte di Lui, lo saremo anche a quella della resurrezione ». Queste parole dell'Apostolo non si limitano a farci comprendere che la resurrezione di Gesù Cristo ci è proposta perchè serva da modello alla nostra. Esse ci insegnano anche che questa resurrezione dà il potere di risuscitare dalla morte nostra. « Salendo al cielo, dice lo stesso Catechismo, nostro Signore ha voluto esortarci ad accompagnarlo nello spirito e nel desiderio. Come ci aveva lasciato nella sua morte e nella sua resurrezione un modello di morte e di resurrezione spirituale, così colla sua ascensione volle insegnarci a trasportare il nostro pensiero in cielo, considerandoci, qui in terra, come degli stranieri in cerca della patria... Tuttavia l'ascensione non è soltanto un modello propostoci per spingerci ad elevare i nostri pensieri e a salire al cielo con lo spirito; ma essa *ci comunica anche una forza divina* per raggiungere questo scopo ».

Spiegazione teologica. - S. Tommaso ci spiega la ragione per cui ciascun mistero di Cristo ha una forza che gli è propria. Pone dapprima un principio generale: « La resurrezione di Cristo è causa efficiente della nostra resurrezione, perchè l'umanità di Cristo, in quanto è risuscitata, è in un certo qual

modo uno strumento della divinità ed opera per sua virtù. E come tutte le altre cose che Cristo ha compiute o ha sofferto nella sua umanità, sono per noi, in forza della sua divinità, fonte di salvezza, così la sua resurrezione è causa efficiente della nostra risurrezione per questa stessa virtù divina». Ciò vuol dire che tutte le grazie emanano dalla umanità gloriosa di Gesù, e che si tratta di effettuare in noi la morte (al peccato) o meglio la vita, perchè la potenza divina che usa la sua umanità risuscitata, come strumento, ha una potenza che si estende a tutto.

Se poi si considera, non più il principale agente che è Dio, ma lo strumento stesso, che è l'atto dell'umanità di Gesù, le si troverà una efficacia tutta propria. «L'effetto proprio di una causa, spiega San Tommaso, è quello che assomiglia a tale causa»; uno strumento limita e determina alla sua propria forma la potenza dell'agente principale, che l'usa, in modo che nell'effetto si può riscontrare questo segno particolare. Così nell'opera della giustificazione, dove l'azione divina ha due oggetti distinti: rimozione dell'ostacolo e infusione della grazia, e la nostra libertà un duplice movimento, l'uno di odio al peccato, l'altro di desiderio per il bene, lo stesso dottore conclude che «secondo la ragione della esemplarità la morte di Cristo è causa propria del perdono della colpa, per cui noi moriamo al peccato, e la resurrezione di Cristo è la causa propria della nuova vita, che conferisce la grazia» (Somma Teol. P. III, q. 50, art. 6; q. 56 art. 2 ad 3 et ad 4).

Abbiamo visto sopra che il battesimo produce l'uno e l'altro effetto; vedremo ora il perchè: produce la morte e produce la vita perchè applica a noi la virtù della morte e la virtù della resurrezione di Gesù.

E se si domanda come sia possibile che fatti passati, quale la Passione del Salvatore, possano ancora avere una efficacia, basterà ricordarci che Gesù, il quale è lo strumento vivente e sempre operante di cui abbiamo or ora parlato, ha vissuto Lui stesso tutti questi misteri e con la sua Risurrezione ha ridonato la vita alla sua umanità, che era morta sulla croce e che aveva compiuti tutti gli atti redentori. Il suo corpo glorioso non conserva forse, in cielo, le traccie dei chiodi e della lancia? Quindi tutti i misteri della vita terrestre di Gesù sussistono in qualche modo in Lui. «I misteri di Gesù, scrive il cardinale de Bèrulle, sono passati quanto alla esecuzione, ma sono presenti quanto alla loro efficacia, e la loro virtù non si esaurisce, come non si esaurirà mai l'amore con cui sono stati compiuti. Quindi lo spirito, lo stato, il merito del mistero è sempre presente. La disposizione vitale, con la quale Gesù ha operato questo mistero, è sempre attuale e presente a Gesù. Questo ci obbliga a trattare le cose e i misteri di Gesù, non come cose passate e spente, ma come cose vive e presenti, ed anche eterne, di cui noi dobbiamo raccogliere un frutto presente ed eterno» (Oeuvres de piété, LXXVII, Migne, Col. 1052-53).

Una pagina della «Mediator Dei». - Il tentativo più ardito di entrare nel profondo di questa questione così importante per gli sviluppi teologici e ascetici ad essa collegati, è stato compiuto dal benedettino Otto Casel (1886-1948), monaco dell'Abbazia tedesca di Maria Laach. La sua dottrina intorno al mistero cultuale cristiano è stata diversamente accolta, lodata e combattuta. C'è chi pensa che la sua teoria, debitamente corretta da alcune esagerazioni o inesat-

tezze, possa essere ripresa e sviluppata con innegabili vantaggi per la pietà liturgica (1).

Ma il punto sulla questione viene fatto dall'Enciclica *Mediator Dei* in una pagina che riportiamo integralmente:

« L'anno liturgico, che la pietà della Chiesa alimenta e accompagna, non è una fredda e inerte rappresentazione di fatti che appartengono al passato o una semplice e nuda rievocazione di realtà d'altri tempi. Esso è, piuttosto, Cristo stesso, che vive sempre nella sua Chiesa e che prosegue il cammino di immensa misericordia da Lui iniziato con pietoso consiglio in questa vita mortale, quando passò beneficando, allo scopo di mettere le anime umane al contatto dei suoi misteri e farle vivere per essi; *misteri che sono perennemente presenti ed operanti, non nel modo incerto e nebuloso del quale parlano alcuni recenti scrittori, ma perchè, come insegna la dottrina cattolica e secondo la sentenza dei Dottori della Chiesa, sono esempi illustri di perfezione cristiana, e fonte di grazia divina per i meriti e l'intercessione del Redentore*; e perchè *perdurano in noi col loro effetto*, essendo ognuno di essi, nel modo consentaneo alla propria indole, la causa della nostra salvezza. Si aggiunge che la pia Madre Chiesa, mentre propone alla nostra contemplazione i misteri di Cristo, con le sue preghiere invoca quei doni soprannaturali per i quali i suoi figli si compenetrano dello spirito di questi misteri per virtù di Cristo. Per influsso e virtù di Lui, noi possiamo, con la collaborazione della nostra volontà, assimilare la forza vitale come rami dell'albero, come membra del capo, e ci possiamo progressivamente e laboriosamente trasformare « secondo la misura dell'età piena di Cristo » (AAS, 39 [1947], 580-581).

§ 4. *L'efficacia propria di ogni mistero di Cristo si esercita quando se ne celebra la commemorazione nel Ciclo.*

Affinchè il divino Risuscitato, nostro sommo sacerdote, comunichi alle nostre anime la grazia propria a ciascuno dei suoi misteri, è necessario che si stabilisca fra lui e noi un contatto spirituale. S. Tommaso insegna che questo contatto si opera « attraverso la fede e i sacramenti della fede ». Qui però noi dobbiamo parlare soltanto del legame che la fede crea tra i cristiani e Cristo.

Per questa virtù teologale noi penetriamo in ciò che vi è di più intimo nell'Uomo-Dio, e lo conosciamo nella sua essenza divina. E quando questa fede sfocia nella carità, la nostra adesione al Figlio di Dio è completa, vi è tra Lui e noi una unione vitale, una comunità perfetta di pensiero e di amore; Egli abita in noi e noi abitiamo in Lui. Noi dimoriamo in Gesù, dice S. Tommaso « per mezzo della fede, della obbedienza e della perseveranza », e Gesù dimora in noi « per mezzo delle illuminazioni, degli aiuti e della grazia della perseveranza, che Egli ci dona ».

Ora questo contatto vitale tra il Salvatore e noi, il Ciclo liturgico lo stabilisce in modo tutto speciale.

Da una parte, infatti, esso evoca con rara potenza, uno a uno, i misteri di Cristo, ce li rende presenti e li fa rivivere sotto i nostri occhi durante l'anno.

(1) Per una presentazione ed una critica più completa del pensiero del Casel si legga l'aggiornamento al *Manuale di Teologia del Bartmann*, fatto da D. Bussi, vol. III, pag. 187, in nota; e M. Righetti, *Storia liturgica*, vol. III, pag. 42-49; e il n. 14 di *Maison-Dieu*.

D'altra parte, grazie all'efficacia dell'Eucarestia e della S. Scrittura, e in virtù delle preghiere e delle cerimonie della Chiesa, che ci pongono, in ogni epoca dell'anno o in ogni festa, in un ambiente determinato, la liturgia eccita la nostra fede e la nostra carità, e ci fa praticare numerose virtù, che ci dispongono a realizzare in noi il mistero di Cristo celebrato. Più la nostra fede in tale mistero è profonda — ed essa lo sarà se noi partecipiamo in modo attivo alle diverse feste della Chiesa —, e più questo mistero opererà in noi, unendoci a Cristo, che in esso rivive.

« Ogni tempo liturgico, dice Lambert Beauduin, è un vasto sacramentale, che agisce *ex opere operantis Ecclesiae*. L'anima che si sottomette con fede e docilità a questa influenza soprannaturale delle preghiere, delle letture, dei canti, e dei riti sente salire in sè la linfa cristiana. E' incontestabile che lo Spirito, il quale, attraverso la Chiesa, ci indirizza le sue esortazioni in ogni periodo dell'anno, vi unisce ogni volta una virtù speciale di santificazione. L'anima che la riceve in queste disposizioni di fede e di docilità alla santa Chiesa vi trova infallibilmente luce e forza: chi ascolta voi, ascolta me ».

Nell'istituzione delle feste liturgiche, dichiara il Catechismo pubblicato per ordine di Pio X, « tutto fu così ben disposto e alle singole circostanze adattato: cerimonie, parole, canti e ogni altra esteriorità, da far penetrare nell'animo i misteri e le verità, o i fatti celebrati, e da muoverlo ad affetti e ad azioni corrispondenti. I fedeli, se fossero ben istruiti in proposito e celebrassero le feste con lo spirito voluto dalla Chiesa nell'istituirle, vi otterrebbero una rinnovazione e un accrescimento notevole di fede, di pietà e di istruzione religiosa, e per conseguenza, l'intera vita dei cristiani ne uscirebbe rinvigorita e migliorata » (1).

Diamo un esempio che mostrerà come la liturgia ci metta praticamente in contatto con il Salvatore nei diversi momenti della sua vita. Sceglieremo il tempo di quaresima che ci associa a Gesù nel deserto e nella sua passione.

§ 5. *Un esempio: il tempo di quaresima.*

La quaresima, che ha come preparazione il tempo di Settuagesima, comincia attualmente al mercoledì delle Ceneri e termina con il tempo di passione, alla mezzanotte del sabato santo. La Chiesa ha istituito questa santa quaresima innanzitutto per farci partecipare al digiuno che il nostro divin Maestro fece nella solitudine del deserto per 40 giorni, e in un secondo luogo per unirci alla sua santa passione.

La tentazione di Gesù. - Questo tempo, come abbiamo detto nella parte storica, cominciava, anticamente, alla prima domenica di Quaresima. In questa domenica il Vangelo ci racconta come « Gesù fu condotto nel deserto dallo Spirito per essere tentato dal diavolo. Dopo di aver digiunato 40 giorni e 40 notti, ebbe fame. Il tentatore allora si avvicinò a Lui ». Per tre volte tentò il

(1) Queste parole si leggevano nella seconda Appendice del *Catechismo della dottrina cristiana*, pubblicato per ordine di S. Pio X, nell'anno 1913; e dobbiamo proprio rammaricarci assai che nelle successive edizioni di questo libro esse non abbiano più trovato posto.

Salvatore, ma questi per tre volte lo respinse, e il demonio, confuso, si ritirò. Gli angeli allora si avvicinarono a Gesù e lo servirono.

Il *Tratto* della messa, ispirato evidentemente da questo ultimo particolare, è ricavato dal salmo 90: « Chi si mette sotto la protezione dell'Altissimo, può stare tranquillo; Dio non lo abbandona. Egli infatti ti proteggerà con le sue penne e sotto le sue ali cercherai rifugio... Poichè per te agli Angeli ha ordinato di custodirti in tutte le tue vie. Ti porteranno sulle loro mani, perchè non inciampi il tuo piede nella pietra. Camminerai sull'aspide e sulla vipera, calpesterai il leone e il dragone. Lo scamperò perchè a me si è attaccato; lo proteggerò perchè il mio nome ha conosciuto. M'invocherà ed io l'esaudirò; nell'avversità sarò con lui, lo libererò e l'onorerò. Di lunghi giorni lo sazierò e a lui mostrerò la mia salvezza ». Alcuni di questi versetti si ripetono tutti i giorni di quaresima alle lodi, ai vespri e nelle ore minori.

La Chiesa, con la sua liturgia, ci mette quindi davanti, durante un lungo periodo di quaranta giorni, una fase ben determinata della vita di Cristo, allo scopo che noi la possiamo ogni anno riprodurre in modo sempre più perfetto. Gesù si è ritirato lontano dagli uomini, ha pregato, ha digiunato ed ha lottato contro il demonio. Tutti i cristiani, durante questo tempo, si impegneranno con generosità al raccoglimento, alla preghiera ed alle opere buone. Gesù ha detto al demonio: *Vade retro;* « ritirati, o Satana ». Anche noi in questo tempo, dovremo lavorare per cacciare il nemico delle nostre anime, con energia maggiore di quella usata ordinariamente, mediante la mortificazione e l'accettazione della sofferenza. « Era giusto, spiega S. Gregorio, che Gesù vincesse le nostre tentazioni con le sue, come era venuto per trionfare della nostra morte con la sua morte ».

La penitenza e il digiuno. - Fin dal tempo di Settuagesima, la Chiesa comincia ad esortarci alla penitenza, facendoci considerare la caduta di Adamo e ricordandoci la nostra condanna a morte. « La vita, ci ripete con S. Paolo, è una lotta. Il lottatore si sottopone a molti sacrifici per assicurarsi la vittoria e mediante colpi ben diretti al suo avversario tenta di raggiungerla. Così io piego il mio corpo e lo riduco in schiavitù ».

Da questa domenica si usano i paramenti di color violaceo, proprio dei tempi di penitenza, e l'*Alleluia,* canto di gioia, viene soppresso. Dopo il *Benedicamus Domino* dei primi vespri si ripete per due volte, e poi fino a Pasqua non lo si ascolterà più. Nel medioevo, si cantava l'addio all'« Alleluia »: « *Alleluia,* resta con noi oggi, *alleluia!* E domani tu partirai, *alleluia,* e quando il giorno sarà spuntato riprenderai il tuo cammino. *Alleluia! Alleluia!* ». E il sacerdote aggiungeva questa preghiera: « O Dio, che ci permetti di celebrare la festa dell'addio all'*Alleluia,* fa che noi possiamo sempre cantare con gioia: *Alleluia,* nell'eterna beatitudine con i santi che lo cantano senza fine ».

Con il mercoledì delle Ceneri lo spirito di penitenza si intensifica. Inizia il digiuno, e, come una volta per i pubblici penitenti, la Chiesa spande sul capo dei suoi figli le ceneri, ricordando che solo facendo penitenza sotto la cenere e il cilicio, i Niniviti poterono ottenere il perdono da Dio. « Fa' o Signore, domanda la Chiesa nella colletta della messa, che possiamo iniziare con pietà il tempo sacro di Quaresima, consacrato al digiuno e trascorrerlo con costante devozione ».

Queste parole sono ispirate da un discorso di S. Leone: « I dottori della Chiesa hanno cominciato col digiuno l'educazione della milizia cristiana; questa avrà così, per combattere i nemici spirituali, le *armi della penitenza*, che distruggono gli impulsi dei vizi ».

La preghiera del sabato dopo le Ceneri chiede di poter celebrare devotamente questo digiuno annuale, « stabilito da una provvidenziale istituzione, per guarire le anime ed i corpi ». Nel Sacramentario Leoniano, questa preghiera veniva recitata nelle quattro Tempora di Pentecoste. La si trova anche, testualmente, nel sermone già citato di S. Leone: « *Solemne jejunium, quod animis corporibusque salubriter institutum, devota nobis est observantia celebrandum* ». « Tocca a noi, spiega questo santo Pontefice, celebrare questo solenne digiuno con fedeltà; perchè le anime santificate dal digiuno, diventano più atte a ricevere l'abbondanza dei doni celesti ».

Il prefazio di quaresima esalta la virtù del digiuno, col quale Dio « ci aiuta a frenare le passioni, ad elevare la mente e ad arricchirci di virtù e di meriti ».

« Quando voi digiunate, insegna Gesù nel Vangelo del mercoledì delle Ceneri, non prendete un aspetto triste, come fanno gli ipocriti; non dimostrate agli uomini che digiunate, ma soltanto al vostro Padre, che conosce i segreti del vostro cuore ». E il Salvatore ci esorta a fare elemosine, a distaccarci dai beni terreni: « accumulatevi tesori per il cielo, perchè, dove è il vostro tesoro, là è pure il vostro cuore ».

« Ecco, dice l'epistola del mercoledì, ciò che dice il Signore: « Ritornate a me di tutto cuore col digiuno, con la sofferenza e con il pianto. Squarciate i vostri cuori e non le vostre vesti, ritornate all'eterno vostro Dio; perchè egli è benevolo e misericordioso ».

Lo sforzo ascetico del cristiano e la pratica delle virtù. - La *secreta* e il *postcommunio* domandano a Dio di darci, per la virtù del Sacramento dell'altare, il soccorso necessario onde essere difesi dai nemici dell'anima e del corpo.

Per tutta la quaresima gli *Oremus* parlano di questa duplice lotta, perchè il digiuno del corpo non serve a nulla senza quello dell'anima, e la mortificazione interiore si esprime necessariamente con esercizi esteriori, che ne accrescono l'intensità: « Benedici, o Signore, i digiuni da noi iniziati, affinchè compiendoli esteriormente, possiamo applicarli alle nostre anime con sincera fedeltà » (venerdì dopo le Ceneri). « Fa' in modo, o Signore, che i tuoi fedeli, i quali, mortificando il corpo, si privano del cibo, praticando la giustizia si astengano anche dal peccato » (lunedì della seconda settimana). « Concedi, o Signore, che coloro, i quali soffrono la mortificazione di questi sacri digiuni, siano pure allietati da una santa devozione, cosicchè, mortificando i desideri di affetti terreni, più facilmente conseguano le cose del cielo » (mercoledì della quarta settimana).

Appare qui evidente che il pensiero delle buone opere, delle sante letture, della preghiera, si associa in queste collette di Quaresima al pensiero della penitenza: « Affinchè il digiuno della Quaresima torni utile, dice ancora l'orazione del lunedì della prima settimana, rischiara le nostre anime colle celesti istruzioni ».

A partire dal secolo VIII, alcuni si formarono un concetto poco esatto

dello spirito del tempo quaresimale, e l'osservanza del digiuno ne divenne la pratica predominante. Siccome non si doveva digiunare nelle domeniche, si supplì, anticipando la quaresima di quattro giorni, cioè iniziandola, come si è visto, al mercoledì delle Ceneri. Ma il concetto antico e vero, in contrasto con ciò che comunemente si crede, era che questo tempo di penitenza non consistesse unicamente nell'osservare per quaranta giorni un rigoroso digiuno, ma che fosse soprattutto un tempo di emendamento spirituale, di lotta contro i nostri difetti e di più generoso progresso nella vita interiore.

Lambert Beauduin scrive molto a proposito: « E' un tempo di ritiro annuale, in cui il digiuno è senza dubbio una delle osservanze, ma che presuppone una conversione ed un rinnovamento più completo della vita cristiana. Questa era la concezione originale quando fu istituita la santa Quaresima ».

Come la liturgia ci invita a comprendere la Quaresima. - In un discorso sulla Quaresima, che la liturgia ci fa rileggere nell'ufficio del mercoledì delle Ceneri, S. Leone ci insegna quale è veramente il pensiero della Chiesa: « Dovendo io oggi, miei cari, predicarvi il sacro e solenne digiuno, potrei farvi un esordio migliore che usando le parole dell'Apostolo? Io comincio dunque così, e vi ripeterò ciò che fu letto (*nel primo notturno*): « *Ecco ora il tempo propizio, ecco ora i giorni della salvezza* (2 Cor. 6, 2)... Con grande vantaggio per la nostra salvezza si è conservata questa divina istituzione, affinchè questi spirituali esercizi di 40 giorni ci aiutino a ritrovare la purezza delle nostre anime, riscattando, con opere pie e con casti digiuni, le mancanze commesse negli altri periodi dell'anno... Senza alcun profitto noi diminuiremmo il nutrimento del corpo, se l'anima non si allontanasse dal peccato. Praticando l'astinenza nel bere e nel mangiare, facciamo altrettanto per le altre necessità che devono essere ugualmente represse. E' ora il tempo favorevole per esercitarci alla dolcezza e alla pazienza. Bandendo i vizi giungeremo al punto di stabilire per sempre in noi il regno della virtù... E il santo Pontefice termina con questa accalorata esortazione: « Entrate con fervore in questo digiuno di quaranta giorni che stiamo per incominciare, e disponetevi con opere di misericordia per attirare su di voi gli effetti della misericordia divina ».

L'inno di mattutino contiene pure una sintesi della Quaresima; ecco la parte principale: « Istruiti da una misteriosa tradizione, osserviamo questo digiuno di quaranta giorni. La legge (Mosè) e i profeti (Elia) l'inaugurarono per primi; poi Cristo, autore e re di tutti i tempi, lo consacrò. Usiamo quindi il più grande ritegno nell'uso della parola, nel mangiare e nel bere, nel sonno e nel divertimento; viviamo in una più assidua vigilanza. Evitiamo i pericoli in cui incappa l'anima inattiva; non diamo ansa alcuna al dominio tirannico del demonio ». S. Benedetto in un capitolo della sua regola parla della quaresima allo stesso modo.

Le stazioni quaresimali accentuavano questo spirito di mortificazione, perchè vi si partecipava soltanto digiuni, e la processione che si faceva dal luogo della colletta alla chiesa ove si celebrava la messa, era un corteo penitenziale: il papa e tutti quelli che lo accompagnavano andavano a piedi nudi, implorando la misericordia di Dio (1).

(1) Le *stazioni quaresimali* sono state recentemente riprese in una forma più adatta

Le feste dei santi durante la quaresima. - Nell'VIII secolo, a Roma, per tutto il periodo quaresimale, si andava nelle varie basiliche e nelle chiese parrocchiali e quivi si celebrava una messa propria. Non si ebbe mai l'idea, tranne che in casi eccezionali, di celebrare la messa in onore dei santi in questo tempo di penitenza, perchè durante la quaresima non si aveva sotto gli occhi che Gesù nel deserto, e, durante la settimana santa, si pensava solo alla passione del Signore. Il cielo, coi suoi eletti, era nascosto, per così dire, dal velo violaceo che era stato sospeso davanti al presbitero, all'inizio di questa santa Quarantena. Oggi non si usa più questo velo se non in proporzioni ridottissime, e durante il tempo di passione.

Con questo non si vuol dire che non si celebrasse alcuna festa di santo durante la quaresima, ma il numero era allora molto ristretto, come è ancora oggi nella liturgia ambrosiana. Dal 4 febbraio al 25 aprile, che sono le due date estreme tra le quali oscilla questo periodo sacro, cioè in uno spazio di 81 giorni, il calendario del Sacramentario Gelasiano (fine del V secolo) non ha che quattro feste di santi: S. Agata (5 febbraio), S. Sotero (10 febbraio), S. Valentino (14 febbraio), Ss. Perpetua e Felicita (7 marzo).

Il calendario del Sacramentario gregoriano (fine del VI secolo) ne cita soltanto tre: S. Agata (5 febbraio), S. Valentino (14 febbraio), Ss. Tiburzio e Valeriano (14 aprile).

Il calendario del Sacramentario di Adriano (fine dell'VIII secolo) riporta sette feste: S. Agata (5 febbraio), S. Valentino (14 febbraio), S. Gregorio I (12 marzo), Annunciazione (25 marzo), Ss. Tiburzio e Valeriano (14 aprile), S. Giorgio (23 aprile), e le Litanie maggiori (25 aprile).

Il calendario del Sacramentario franco (seconda metà del secolo VIII) elenca pure sette feste con una lista diversa; quello di un antifonario di S. Pietro (XII secolo) ne ha tredici. Ma il messale romano, ci offre un elenco singolarmente numeroso di feste di santi; se ne contano 77 per questi giorni, ossia un minimo di 37 santi da festeggiarsi nei 40 giorni della Quaresima. Una reazione nacque contro questo numero troppo grande di feste, e il calendario del breviario di S. Pio V (1568) le ridusse a 24, sempre calcolando le date estreme 4 febbraio e 25 aprile. In seguito furono di nuovo aggiunte altre feste. Il calendario romano ne conta attualmente ancora una quarantina, il che significa che per metà del periodo quaresimale si celebrano feste di santi. Una nuova riduzione venne praticata col decreto sulla semplificazione delle rubriche.

La liturgia delle ferie di quaresima e lo spirito di questo tempo. - Nella bolla *Divino afflatu*, S. Pio X ordinò « che d'ora innanzi le antichissime messe delle domeniche e delle ferie, *specialmente quelle della Quaresima*, debbono riprendere il loro posto nella sacra liturgia ». Dispose quindi che ogni giorno di quaresima si potesse celebrare la messa della feria, eccetto che vi fosse una festa doppia di prima o di seconda classe, aggiungendo inoltre che non si poteva celebrare la messa privata per i defunti se non una volta la settimana.

ai nostri tempi. Uno dei più caldi sostenitori di questa pratica quaresimale è stato il Cardinale La Fontaine, patriarca di Venezia. Da questa città la pia pratica si diffuse a Milano, a Genova e altrove.

Un passo ancora è stato compiuto dalla Santa Sede col Decreto del 23 marzo 1955. La libertà lasciata al sacerdote dalle precedenti norme liturgiche di poter a scelta celebrare privatamente, nelle ferie di Quaresima e del tempo di Passione, o la messa della feria o quella del santo, salvo le feste di I e II classe, viene ora estesa anche all'ufficio (solo però nella recita privata, non in quella « corale »). Siamo quindi avviati verso una piena celebrazione della Quaresima, libera del tutto dalle feste dei santi, come avviene nel rito ambrosiano.

La celebrazione delle messe delle ferie di quaresima, così mirabilmente composte, ci aiuta ad entrare pienamente nello spirito di questo tempo di penitenza. Ci permette di approfondire il mistero pasquale al quale ci prepara, donandoci la forza necessaria per realizzarlo in noi. « Concedi, o Dio onnipotente, così prega la colletta della prima domenica di quaresima nel Sacramentario Gelasiano, che celebrando l'annuale mistero quaresimale, noi progrediamo nell'intelligenza del mistero di Cristo e ne otteniamo gli effetti per una santa vita ». Questo mistero di Cristo è durante tutta la Quaresima un mistero di morte, e tale carattere si accentuerà nel *tempo di Passione*. La semplice lettura dei testi liturgici della settimana santa dimostra chiaramente l'intenzione che ha la Sposa di farci salire con lo Sposo divino sulla Croce, affinchè l'uomo vecchio sia in noi crocifisso con Lui. Solo a questa condizione noi potremo nel giorno di Pasqua risuscitare con Lui a una vita nuova.

S. Agostino fa rilevare molto bene ciò che è la Quaresima nel pensiero della Chiesa, opponendole la spiritualità propria del tempo di Pasqua. Egli dice (ufficio della domenica in Albis, II notturno): « Eccoci giunti al tempo pasquale cioè al tempo di indulgenza e di perdono: il nostro primo dovere è di non permettere che il sollievo accordato al corpo guasti la purezza dell'anima. Asteniamoci da ogni intemperanza, da ogni mollezza e da ogni licenziosità. Stiamo attenti a concederci un moderato riposo e a conservare una santa purezza per ottenere così ciò che non acquisteremo in questo tempo con l'astinenza corporale ».

Abbiamo quindi il diritto di concludere che ad ogni tempo liturgico corrisponde una propria ascesi, diversa a seconda dei vari misteri che la Chiesa presenta alla nostra considerazione.

CAPITOLO QUINTO - LA CHIESA CI UNISCE A CRISTO SALVATORE MEDIANTE LA CELEBRAZIONE DELLE FESTE DEI SANTI

Il posto dei santi nel ciclo. - Per associarci al sacerdozio di Gesù, la Chiesa ci fa onorare anche i Santi. Soprattutto parlando di essi S. Pietro dice che i santi costituiscono « un sacerdozio santo che offre dei sacrifici spirituali graditi a Dio per mezzo di Gesù Cristo ».

Nella misura della loro unione col Capo, essi partecipano al suo sacerdozio. Con Gesù essi glorificano Dio mediante la loro vita, e sono con Lui dei modelli di virtù per noi. « Lodate Dio, voi tutti suoi santi », dice il salmista; e l'Apostolo scriveva ai suoi convertiti: « Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo » (I Cor. IV, 16). Così parallelamente al Ciclo temporale esiste il

Ciclo santorale. Di modo che nell'anno liturgico, alla vita di Cristo si aggiunge quella dei suoi membri già pervenuti alla santità.

Il periodo che è in special modo riservato ad essi è il tempo dopo Pentecoste, che va da dopo l'ottava della festa di Pentecoste fino alla fine del mondo, simboleggiata dall'ultima domenica dell'anno ecclesiastico. In questo periodo di sei mesi si celebrano le grandi feste dell'Assunzione, di S. Michele, di San Giovanni Battista, dei Ss. Pietro e Paolo, di Ognissanti, della Dedicazione delle basiliche romane e delle chiese consacrate, infine la commemorazione di tutti i fedeli defunti. Ma siccome la liturgia segue la regola, come dicemmo nella parte storica, di celebrare i santi o nell'anniversario della loro nascita celeste o nella traslazione delle loro reliquie, o nella dedicazione delle loro chiese o in occasione di avvenimenti che li riguardano, si è introdotto nel corso di tutto l'anno un certo numero di feste utilizzando i giorni lasciati liberi dal Ciclo temporale.

Pio X ha fatto rilevare il danno che ne verrebbe qualora si desse al Ciclo dei Santi la preminenza sul Ciclo di Cristo, richiamando in tal modo l'attenzione delle anime sulle feste di coloro che sono gli strumenti secondari della opera della Redenzione, e facendo perdere di vista Colui che ne è l'autore principale, Nostro Signore. « Gli uffici dei santi, dichiara questo grande papa, si sono a poco a poco moltiplicati, e ne è seguita una scomparsa quasi completa della liturgia delle domeniche e delle ferie ». E' noto che nella bolla *Divino afflatu* egli ha ristabilito nei loro giusti limiti le feste dei santi, in modo che si può nuovamente vedere le grandi linee maestre del Proprio del tempo. Anche il decreto del 23 marzo 1955 tende a questo scopo e lascia supporre ulteriori ritocchi sulla linea tracciata da S. Pio X.

Come i santi ci presentano nel corso dei secoli l'opera di Cristo. - A motivo della sua subordinazione al Ciclo temporale, il Ciclo dei Santi dà all'anno ecclesiastico tutta la sua ampiezza, facendoci vedere come i misteri del Salvatore raggiungano tutte le anime sparse nel mondo e le santifichino. Così, ogni anno, seguendo dalla prima domenica di avvento alla 24ª domenica dopo Pentecoste, il calendario della Chiesa, noi abbiamo dinanzi agli occhi non soltanto Gesù, la cui vita è il centro di ogni cosa, ma anche il popolo antico, che ne fu una tipica figura e i Santi che ne sono il prolungamento. Si constata infatti che la liturgia ci fa considerare gli avvenimenti alla luce di Colui che, nella sua eternità, vive fuori del tempo e dello spazio. Nel Ciclo, tutti i secoli sono contemporanei e cooperano alla realizzazione della stessa opera redentrice, che sarà consumata soltanto alla fine del mondo.

Abbiamo indicato come l'anno liturgico riassuma la vita del popolo di Dio e quella di Cristo. Dimostriamo ora come essa tracci in compendio tutta la storia della Chiesa, dalla sua fondazione al ventesimo secolo.

Dal I al IV secolo. - Dopo aver rievocato la memoria di S. Giovanni Battista, il Precursore ed il testimone di Gesù (24 giugno-29 agosto), quello dei Ss. Innocenti (28 dicembre), di santo Stefano, protomartire (26 dicembre), di S. Maria Maddalena (22 luglio) e di S. Marta (29 luglio), il Ciclo ci fa celebrare le feste degli Apostoli: S. Pietro (29 giugno, 1° agosto, 18 gennaio, 22 febbraio), S. Paolo (30 giugno, 25 gennaio), S. Andrea (30 novembre), S. Gia-

como il maggiore (25 luglio), S. Giovanni (27 dicembre, 6 maggio), S. Tommaso (21 dicembre), S. Bartolomeo (24 agosto), S. Matteo (21 settembre), Ss. Simone e Giuda (28 ottobre). Vengono poi le feste di S. Mattia (24 febbraio), che prese il posto di Giuda, di S. Marco (25 aprile) e di S. Luca (18 ottobre), gli autori del secondo e del terzo Vangelo, di S. Barnaba (11 giugno), che partecipò con S. Timoteo (24 gennaio) all'apostolato di S. Paolo, e di S. Tito (6 febbraio), che dall'Apostolo fu eletto vescovo di Creta.

Durante le persecuzioni, i 27 primi papi morirono martiri. La Chiesa li celebra tutti: S. Lino (23 settembre), S. Cleto (26 aprile), S. Clemente (23 novembre), S. Evaristo (26 ottobre), S. Alessandro (3 maggio), S. Telesforo (5 gennaio), S. Igino (11 gennaio), S. Pio I (11 luglio), S. Aniceto (17 aprile), S. Sotero (22 aprile), S. Eleuterio (26 maggio), S. Vittore I (28 luglio), S. Zefirino (26 agosto), S. Callisto (14 ottobre), ecc....

Un gran numero di vescovi, sacerdoti e semplici cristiani, sparsero pure il loro sangue per Cristo. Citiamo: S. Apollinare (23 luglio), S. Ignazio di Antiochia (1 febbraio), Ss. Nazario e Celso (28 luglio), S. Vitale di Ravenna (28 aprile), S. Policarpo (26 gennaio), S. Ireneo (28 giugno), Santa Sinforosa e i suoi sette figli (18 luglio), S. Pudenziana (19 maggio), S. Giustino (14 aprile), S. Lorenzo (10 agosto), S. Sebastiano (20 gennaio), Ss. Perpetua e Felicita (6 marzo), S. Cecilia (22 novembre), S. Agata (5 febbraio), S. Dionigi e i suoi compagni (9 ottobre), S. Agnese (21 gennaio), S. Lucia (13 dicembre) e molti altri, di cui si celebra ogni anno l'anniversario.

IV secolo. - Costantino, vittorioso di Massenzio in seguito alla visione del « segno cristiano », convertitosi pure al cattolicesimo, fece costruire le antiche basiliche del Santo Salvatore e di S. Pietro a Roma, ricostruite e consacrate più tardi.

La festa dell'Invenzione o ritrovamento della S. Croce (3 maggio) si celebrava in Oriente il 14 settembre, anniversario della dedicazione della basilica, che Costantino fece erigere sul Calvario; in Occidente diede origine alla festa della Esaltazione della Croce (14 settembre).

La versione dei fatti che leggiamo nel nostro Breviario e che attribuisce il ritrovamento della preziosa reliquia a S. Elena, è ricavata da scrittori tardivi e vi sono degli elementi leggendari. Valendosi dell'era di pace, i papi S. Silvestro I (31 dicembre) e S. Marco I (7 ottobre) si dedicarono alla organizzazione della Chiesa. Ma ben presto le persecuzioni ripresero, e il calendario segna dei nuovi martiri sotto Giuliano l'Apostata; S. Gordiano (10 maggio), Ss. Giovanni e Paolo (26 giugno), S. Bibiana (2 dicembre). Sotto Valeriano I e Valente: S. Felice II, papa (29 luglio). Per trovare un po' di pace in quei tempi così agitati molti cristiani si rifugiarono nella solitudine della Tebaide; i più celebri furono: S. Paolo, primo eremita (15 gennaio) e S. Antonio il Grande (17 gennaio), che fu il primo legislatore degli anacoreti.

Il Ciclo celebra anche S. Orsola e le sue compagne (21 ottobre), S. Teodoro (9 novembre), S. Giovenale (3 maggio) e S. Alessio (17 luglio).

S. Ilarione (21 ottobre) è il primo santo Confessore che sia entrato nel calendario cattolico in Oriente, e S. Martino (11 novembre) in Occidente.

Il calendario reca ancora i nomi di altri papi confessori: S. Damaso I (11 dicembre), S. Innocenzo I (28 luglio), S. Leone Magno (11 aprile), S. Gio-

vanni I (27 maggio); la serie di questi santi pontefici ci conduce molto al di là del IV secolo e cioè fino al secolo VII. S. Martino I (12 novembre) è onorato come martire.

Con il IV secolo incomincia l'era dei *Padri della Chiesa,* e ce li ricordano le feste dei quattro grandi dottori d'Oriente: S. Atanasio (2 maggio), S. Basilio Magno (14 giugno), S. Gregorio Nazianzeno (9 maggio), S. Giovanni Crisostomo (27 maggio), e quelle dei quattro grandi dottori d'Occidente: S. Ambrogio (7 dicembre), S. Agostino (28 agosto), convertito dalle preghiere di sua madre S. Monica (4 maggio), S. Girolamo (30 settembre) e S. Gregorio Magno (12 marzo).

Se si aggiungono i nomi di S. Nicola (6 dicembre), di S. Ilario (14 gennaio), di S. Eusebio (16 dicembre), di S. Efrem (18 giugno), di S. Cirillo di Gerusalemme (18 marzo), di S. Liborio (23 luglio), di S. Paolino da Nola (22 giugno), di S. Cirillo di Alessandria (9 febbraio), di S. Pier Crisologo (4 dicembre), del Papa S. Leone Magno, di S. Isidoro di Siviglia (4 aprile), di S. Beda (27 maggio) e di S. Giovanni Damasceno, l'ultimo Padre della Chiesa d'Oriente (27 marzo), si hanno i principali difensori della dottrina cattolica dal IV all'VIII secolo. La maggior parte di essi hanno ricevuto il titolo di Dottore coi privilegi liturgici ch'esso comporta.

V secolo. - Le grandi solennità dell'anno, l'organizzazione delle Quattro Tempora e le stazioni di Quaresima, che si celebravano nelle basiliche romane e in più di 43 differenti santuari, ci dimostrano che fin dal V secolo la Chiesa aveva completamente conquistato la città eterna. Abbiamo già parlato dei grandi papi che, in questo secolo, continuano a governarla.

In quest'epoca sono istituite due feste: l'una per celebrare l'Apparizione di S. Michele al Monte Gargano (8 maggio), l'altra la Dedicazione della Basilica di S. Michele (29 settembre), consacrata a questo Arcangelo da Papa Bonifacio IV sull'area del grande circo romano.

Nel 415 avvenne l'Invenzione del corpo di S. Stefano (3 agosto). Nel 431 il III Concilio ecumenico proclamò, ad Efeso, contro Nestorio, l'unità di persona nel Cristo, e la conseguente Maternità divina di Maria; la festa della Dedicazione di S. Maria della Neve (5 agosto) ricorda questo avvenimento.

Il calendario riporta inoltre i nomi di Vescovi, missionari e monaci, che dal V secolo intrapresero la conversione dei barbari invasori dell'Europa.

VI e VII secolo. - S. Saba (5 dicembre) organizza le comunità monastiche in Palestina. S. Remigio di Reims (1 ottobre) battezza Clodoveo nella notte di Natale dell'anno 496, facendo della Francia la figlia primogenita della Chiesa. S. Patrizio (17 marzo) convertì l'Irlanda che divenne ben presto « l'isola dei Santi ». S. Ermenegildo (13 aprile) determinò la Spagna ad abbracciare la fede di Cristo. S. Egidio (1 settembre) è uno dei « *quattordici santi ausiliari* ». Ma è specialmente S. Benedetto (21 marzo) che, dando alla vita monastica una regola piena di saggia moderazione, assicura per molti secoli l'impero della Chiesa su Roma allora in decadenza, e sui popoli barbari, e mentre la sorella S. Scolastica (10 febbraio) santifica le anime nella solitudine del chiostro, il Patriarca dei monaci d'Occidente manda in Francia il suo discepolo S. Mauro (15 gennaio). S. Placido (5 ottobre) fu anche uno dei suoi

discepoli più cari. Il primo papa benedettino, S. Gregorio Magno, mandò S. Agostino di Cantorbery (28 maggio) ad evangelizzare la Gran Bretagna, che, come l'Irlanda, divenne anch'essa « l'isola dei santi ». Abbiamo detto più sopra che le Litanie Maggiori (25 aprile) risalgono a questo grande Papa, e che uno dei suoi successori, Bonifacio IV, consacrando S. Maria dei Martiri (il Panteon), fu l'iniziatore della festa di Ognissanti.

Nel 628 S. Anastasio (22 gennaio) viene decapitato per ordine del re Cosroe.

VIII, IX, X secolo. - Il 5 giugno la Chiesa festeggia S. Bonifacio, benedettino anglosassone, che consacrò il re Pipino il Breve e convertì la Germania. In seguito a pubbliche calamità, S. Mamerto aveva stabilito nel v secolo le *Rogazioni*. Nell'816, Leone III le introdusse a Roma. E' noto l'impulso che diede Carlo Magno, incoronato imperatore da questo medesimo papa, per la diffusione della liturgia romana e del canto gregoriano nel suo impero.

La festa dei Ss. Cirillo e Metodio (7 luglio) ricorda la conversione della Boemia e della Polonia, ch'essi fecero entrare in seno alla Chiesa nell'870. S. Venceslao (28 settembre) è anche il patrono di questi due paesi e della Ungheria. In Francia, uno dei primi abati del celebre monastero benedettino di Cluny (fondato nel 910), S. Odilone, fece celebrare il 2 novembre 998 la *Commemorazione dei defunti*, estesa ben presto a tutta la Chiesa.

XI e XII secolo. - Nel secolo xi lo slancio religioso è dato da un grande numero di santi. Citiamo, ancora nell'ordine benedettino, due fondatori: San Giovanni Gualberto (12 luglio) e S. Romualdo (7 febbraio) che istituisce i Camaldolesi, di cui S. Pier Damiano (23 febbraio) è uno dei più illustri membri. Sul trono brillano le virtù di S. Enrico (15 luglio), capo del Sacro Romano Impero; di S. Stefano d'Ungheria (2 settembre), onorato dalla Santa Sede col titolo di « Re apostolico »; di S. Edoardo (13 ottobre), re d'Inghilterra, di San Canuto Magno (19 gennaio), re di Danimarca, che fece scomparire dal suo popolo gli ultimi avanzi dell'idolatria, e di S. Margherita (10 giugno), regina e patrona della Scozia. In Polonia, in quest'epoca è da ricordare il vescovo S. Stanislao (7 maggio).

Alla fine del secolo xi la Chiesa attraversa una gravissima crisi. In Oriente le forze dell'Islamismo diventano ogni giorno più minacciose: in Occidente la lotta fra il potere spirituale e il potere temporale viene ingaggiata con una asprezza tutta particolare; nel clero s'introducono la simonia e il rilassamento e Berengario comincia le sue controversie sull'Eucarestia. E' allora che Dio suscita nel 1073 il glorioso monaco benedettino di Cluny, Ildebrando, che divenne Papa e portò il nome di S. Gregorio VII (25 maggio). Questo illustre figlio di S. Benedetto ristabilisce la legge del celibato, abolisce le investiture e si oppone alle usurpazioni imperiali, scomunicando e deponendo dal trono Enrico IV, imperatore di Germania.

Un altro figlio di S. Benedetto, S. Anselmo di Cantorbery (21 aprile) sostiene in Inghilterra, al principio del xii secolo, le medesime lotte, che sosterrà un secolo più tardi S. Tommaso di Cantorbery (29 dicembre).

Nello stesso secolo abbiamo S. Brunone (6 ottobre), fondatore dell'ordine dei Certosini; S. Norberto (6 giugno) fondatore dell'ordine dei Premonstratensi; S. Roberto, fondatore dell'ordine dei Cistercensi, ove si osserva in tutto

il suo rigore la Regola di S. Benedetto; S. Bernardo (20 agosto), che indisse la seconda crociata e fu la più grande gloria di questo ordine; S. Guglielmo (25 giugno), che fondò un monastero, che si ispira soprattutto alla regola benedettina. Nel 1160 muore S. Ubaldo (16 maggio), celebre per il suo potere sui demoni.

XIII secolo. - Il secolo XIII, che è uno dei secoli più gloriosi per la Chiesa, vide sorgere dei nuovi ordini destinati in special modo al riscatto ed alla liberazione dei cristiani prigionieri dei musulmani: l'ordine della *B. Vergine della Mercede* (24 settembre), istituito da S. Pietro Nolasco (28 gennaio) di cui S. Raimondo Nonnato (31 agosto) fu una gloria, e l'ordine dei *Trinitari* fondato poco tempo prima da S. Giovanni di Matha (8 febbraio) e da S. Felice di Valois (20 novembre). Più di un milione di prigionieri furono riscattati dai religiosi di quest'ordine. Inoltre, per opporsi ai disordini degli Albigesi, che infestavano il mezzogiorno della Francia, la Provvidenza suscitò *S. Domenico* (4 agosto), che fondò l'ordine dei Frati Predicatori, reso illustre da S. Pietro da Verona (29 aprile), da S. Giacinto (17 agosto), da S. Tommaso d'Aquino (7 marzo), da S. Raimondo da Pennafort (23 gennaio) e da S. Alberto Magno (15 novembre).

« Per riscaldare, dice la liturgia, il mondo indifferente », Dio suscita, contemporaneamente a S. Domenico, il serafico S. Francesco d'Assisi (4 ottobre), fondatore dell'ordine dei Frati Minori. Si celebra (17 settembre) anche il ricordo dell'Impressione delle Stigmate di cui questo santo fu favorito. S. Antonio da Padova (13 giugno) e S. Bonaventura (14 luglio) sono due fra i più illustri figli di S. Francesco.

Il 12 agosto la Chiesa celebra S. Chiara, cooperatrice di questo santo nella fondazione del secondo ordine francescano, detto delle Clarisse. Il terzo ordine di S. Francesco fu reso illustre per il numero dei santi, come il re S. Luigi.

Nel XIII secolo fu anche istituito in Europa l'ordine del Carmelo, come ricorda la solennità della B. V. M. del Monte Carmelo (16 luglio); fu pure istituito l'ordine dei Servi di Maria dai sette santi Fondatori (12 febbraio). Uno dei primi generali dei Serviti fu S. Filippo Benizi (23 agosto).

In quest'epoca due rami si partono dall'ordine benedettino, quello dei monaci Silvestrini, istituito da S. Silvestro (26 novembre), e quello dei Celestini, fondato da S. Pietro Celestino, che fu papa per qualche mese sotto il nome di Celestino V (19 maggio). S. Elisabetta rese illustre il trono di Ungheria (19 novembre), S. Edvige, quello di Polonia (16 ottobre). In Francia regna il più grande re cristiano della storia, S. Luigi IX (25 agosto).

XIV e XV secolo. - Nel secolo XIV, l'antico ordine degli Agostiniani dà alla Chiesa S. Nicola da Tolentino (10 settembre) e S. Brigida di Svezia (8 ottobre); quello dei Benedettini S. Gertrude la Grande (15 novembre), che fu celebre per le sue rivelazioni sul Sacro Cuore; quello del Carmelo, S. Andrea Corsini (4 febbraio); quello dei Francescani S. Elisabetta, regina del Portogallo (8 luglio); quello dei Serviti S. Giuliana Falconieri (19 giugno), fondatrice delle Mantellate; e quello di S. Domenico, S. Caterina da Siena (30 aprile), che persuase Gregorio XI a ritornare a Roma, dopo 70 anni di soggiorno dei Papi in Avignone. Fu appunto da Avignone che Giovanni XXII

estese a tutta la Chiesa la *festa della SS. Trinità,* nel 1334, e che Gregorio XI stesso istituì per l'Occidente la festa della *Presentazione della B. Vergine* (21 novembre), già celebrata in Oriente. Nel 1339, Urbano VI stabilì per tutto il mondo la festa della *Visitazione* (2 luglio), per ottenere la fine dello scisma, che, mettendo l'uno contro l'altro due papi, desolò per quarant'anni l'Occidente.

Nel secolo xv Dio mandò alla Francia S. Giovanna d'Arco (30 maggio); alla Spagna S. Vincenzo Ferreri, dell'Ordine degli Agostiniani (12 giugno), e S. Diego, francescano (13 novembre); all'Italia S. Francesca Romana, fondatrice delle Oblate di S. Benedetto (9 marzo); S. Antonino, domenicano, arcivescovo di Firenze (10 maggio); S. Bernardino da Siena, francescano (20 maggio); S. Lorenzo Giustiniani, primo patriarca di Venezia (5 settembre) e alla Polonia S. Giovanni di Kenti (20 ottobre) e S. Casimiro (4 marzo).

La crociata contro i Turchi, le cui vicende mettono in pericolo l'Europa cristiana, è predicata da *S. Giovanni da Capistrano,* francescano (28 marzo). A ricordo della vittoria che riportò su di essi Giovanni Hunyadj, Callisto III estese a tutta la Chiesa la *festa della Trasfigurazione* (6 agosto).

Cristoforo Colombo scopre il nuovo mondo e Vasco di Gama le Indie Orientali, che ricompensano la Chiesa dei danni che subirà in Europa nel secolo xvi.

XVI secolo. - Il xvi secolo segna una data dolorosa per la Chiesa. Il paganesimo rinascente, il protestantesimo e il giansenismo la travagliano all'interno, mentre all'esterno l'Islamismo diventa sempre più minaccioso. Sembra che si sia scatenato Satana; egli seduce le nazioni ai quattro angoli della terra, le riunisce per il combattimento ed « esse circondano la terra dei Santi e la città beata » (Apoc. XX, 7). Come all'alba del medio-evo, la Provvidenza divina fece sorgere S. Benedetto e il suo Ordine di pace per arginare l'invasione dei barbari e per cristianizzarli, così all'inizio dell'evo moderno Dio fa sorgere uno stuolo di Santi. Primo fra tutti S. Ignazio di Loyola (31 luglio), fondatore della Compagnia di Gesù; fra i gloriosi soldati di questa nuova cavalleria, citiamo S. Francesco Borgia (10 ottobre), S. Francesco Saverio, apostolo delle Indie e del Giappone (3 dicembre), S. Luigi Gonzaga, il modello della gioventù cristiana (21 giugno) e S. Pietro Canisio (27 aprile), che affrontò coraggiosamente l'errore protestante e fece un celebre catechismo.

Nel 1507 muore S. Francesco da Paola (2 aprile), fondatore dell'ordine dei Minimi. Un figlio di S. Domenico, salito sul trono pontificale col nome di Pio V (5 maggio) lavora instancabilmente alla riforma della Chiesa; egli ha legato il suo nome alla riforma della liturgia, e alla revisione del calendario liturgico, nel quale ha soppresso un certo numero di feste. Nel 1571 viene istituita la festa di Nostra Signora della Vittoria, divenuta, due anni più tardi; festa del S. Rosario della B. V. Maria (7 ottobre), in ricordo della vittoria navale riportata sui Turchi a Lepanto.

Con l'aiuto di S. Giovanni della Croce, carmelitano scalzo (24 novembre), la serafica S. Teresa (15 ottobre) ristabilisce la primitiva usanza dell'antico Ordine del Carmelo; e Pietro d'Alcantara (19 ottobre), riformatore dei frati minori, guida la santa impresa. S. Pasquale Baylon (17 maggio) patrono delle opere eucaristiche, è anch'egli figlio di S. Francesco.

S. Gerolamo Emiliani (20 luglio) istituisce la Congregazione dei Somaschi per l'educazione dei giovani, e S. Angela Merici (31 maggio) quella delle Orsoline per l'educazione delle giovanette. S. Gaetano (7 agosto) fonda i Teatini; S. Antonio Maria Zaccaria (5 luglio) fonda un altro istituto dello stesso genere, i Barnabiti.

S. Carlo Borromeo (4 novembre) riforma il clero; S. Filippo Neri (26 maggio) istituisce la congregazione dell'Oratorio; S. Tommaso da Villanova (22 settembre) monaco agostiniano, si rende celebre per la sua carità verso i poveri, e San Giovanni di Dio (8 marzo) fonda una Congregazione dei Frati Ospitalieri. Nel 1594, Gregorio XIII estende a tutta la Chiesa cattolica la festa di S. Anna (26 luglio). Questo stesso papa promulgò, nel 1582, la riforma del calendario, che va sotto il nome di riforma gregoriana.

Nel 1585, Sisto V impose a tutta la Chiesa la festa della Presentazione di Maria (21 novembre), che si celebrava già da tempo in Oriente.

Ancora nel secolo XVI Giulio II e Leone X fecero innalzare sulla tomba di S. Pietro la vasta basilica Vaticana, una delle meraviglie del mondo. Nell'anno 1600 le indulgenze del giubileo vi attirarono tre milioni di pellegrini; Urbano VIII la consacrò nel 1626, come ci ricorda l'anniversario della Dedicazione della basilica di S. Pietro (18 novembre).

Secolo XVII. - Nel 1608 Paolo V estese alla Chiesa universale la festa dei Ss. Angeli Custodi (2 ottobre) e Gregorio XV, nel 1621, quella di S. Giuseppe, alla quale sulla fine del XV secolo venne assegnata la data del 19 marzo.

La festa del Santo Nome di Maria (12 settembre), approvata da Roma nel 1513, fu estesa nel 1683 a tutta la Chiesa da Innocenzo XI come ricordo della vittoria di Giovanni Sobjeski sui Turchi, che assediavano Vienna. Lo stesso Papa istituì nel 1688 la festa dei Sette dolori della Beata Vergine Maria.

Nel XVII secolo sorgono nuovi Ordini religiosi, che si dedicano in modo speciale alla predicazione, all'insegnamento e alle opere di carità. S. Francesco di Sales (29 gennaio) istituisce assieme a S. Giovanna Francesca di Chantal (21 agosto) l'ordine della Visitazione, S. Vincenzo de' Paoli (19 luglio) fonda la Congregazione dei sacerdoti della missione e, col concorso di S. Luisa di Marillac (canonizzata nel 1934), quella delle Figlie della Carità. S. Giovanni Eudes (19 agosto) fonda gli Eudisti e le religiose del Rifugio, da cui nacque la nuova famiglia delle suore del Buon Pastore. S. Camillo de Lellis (18 luglio) fonda una Congregazione di Chierici regolari per il servizio degli ammalati; S. Francesco Caracciolo (4 giugno) fonda l'Ordine dei Chierici minori regolari e S. Giuseppe Calasanzio (27 agosto) quello dei Chierici regolari delle scuole pie. L'ordine di S. Francesco ha, in quest'epoca, una gloria in S. Fedele di Sigmaringa (24 aprile) e in S. Giuseppe da Copertino (18 settembre). La congregazione dei Teatini vanta S. Andrea Avellino (10 novembre) e l'Ordine del Carmelo S. Maria Maddalena de' Pazzi (29 maggio). S. Rosa da Lima (30 agosto) terziaria domenicana, è il primo fiore di santità spuntato nelle Americhe. Nel 1623 S. Giosafat, arcivescovo di Polosca (14 novembre), che tenta di ricondurre gli scismatici a Roma, muore martire della unione delle Chiese. Segnaliamo ancora il voto fatto da Luigi XIII, nel 1638

di fare una solenne processione nel giorno dell'Assunta, legando così questa grande festa della Madonna alla storia della Francia.

Secolo XVIII. - La festa della Madonna del Rosario, già istituita da Gregorio XIII, è estesa da Clemente XI a tutta la Chiesa nel 1716, come ricordo della nuova disfatta dei Turchi a Peter Wardein ad opera di Carlo VI.

Nel 1726 Benedetto XIII consacra la Basilica di S. Giovanni in Laterano che era stata riedificata e fa celebrare ogni anniversario di tale avvenimento con la festa della dedicazione della Arcibasilica del S. Salvatore (9 novembre); l'anno seguente, lo stesso Papa estese a tutta la Chiesa la festa dei Sette dolori della B. V. Maria, che si celebra il venerdì dopo la domenica di Passione. S. Giovanni Battista de la Salle (15 maggio) è il fondatore dell'Istituto, così provvidenziale, dei Fratelli delle Scuole Cristiane. S. Alfonso de' Liguori (2 agosto) istituisce la Congregazione dei Redentoristi e contribuisce grandemente coi suoi scritti a riparare i mali causati dal rigorismo giansenista. San Paolo della Croce (28 aprile) fonda l'istituto dei Passionisti.

Nel 1765 Clemente XIII estende a tutta la Chiesa l'usanza delle Quarant'ore, che risale al secolo XVI: è una devozione riparatrice e nello stesso tempo una protesta contro il razionalismo, che cominciava già a produrre tanta rovina. Alla fine di questo secolo di incredulità, scoppia la Rivoluzione francese e il secolo seguente è quello della rivolta generale contro ogni autorità.

Secolo XIX-XX. - La festa dei Sette dolori della Beata Vergine, che si celebra in settembre e che i Serviti celebravano fin dal secolo XVII, diviene universale nel 1817, per ricordare la protezione della Vergine su Pio VII esiliato e prigioniero. Pio IX aveva già nel 1849 istituita la festa del Preziosissimo Sangue (1 luglio) come ringraziamento della vittoria sulla rivoluzione che lo aveva cacciato da Roma. Essendosi ottenuta quella vittoria il 2 luglio, il Papa elevò la festa della Visitazione della B. V. al rito doppio di II classe. Lo stesso Pio IX nel 1847 aveva esteso a tutta la Chiesa la festa di S. Giuseppe (mercoledì della 2ª settimana dopo Pasqua) e nel 1870 dichiarò questo santo Patriarca patrono della Chiesa universale, elevando pure il rito dell'altra festa che si celebra il 19 marzo.

Nel 1854, Pio IX proclama il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria, la cui festa (8 dicembre) era già stata concessa al mondo intero da Clemente X nel 1708. Ma il mezzo più grandioso che Dio impiega per confondere insieme la perfida eresia giansenista e il razionalismo empio ed immorale è il culto del S. Cuore, la cui festa (venerdì dopo l'ottava del *Corpus Domini*) approvata nel 1765 da Clemente XIII, è innalzata nel 1889 alla dignità di rito di I classe. Pio IX consacra la nuova Basilica di S. Paolo fuori le mura (ricostruita dopo l'incendio del 1823), e ne fissa la festa della Dedicazione al 18 novembre. Pure nel secolo XIX venne istituita la festa delle Reliquie (5 novembre). La proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione nel 1854 aveva di molto accresciuta la devozione verso questo mistero della vita della Vergine, e un nuovo ufficio era stato composto nel 1863; Leone XIII, nel 1879, elevò questa festa a rito doppio di prima classe. Nel 1888 lo stesso pontefice compose una messa e un ufficio nuovi per la festa della Madonna del Rosario (7 ottobre), che elevò a rito doppio di seconda classe. A lui si

deve pure l'elevazione a rito doppio di seconda classe delle feste di S. Gioachino (16 agosto) e di S. Anna (26 luglio).

Sotto il Pontificato del Santo Papa Pio X venne estesa alla Chiesa universale la festa dell'Apparizione della Madonna di Lourdes (11 febbraio) accordata ad alcune diocesi da Leone XIII nel 1890, ed elevò a rito doppio di seconda classe la festa della Madonna dei Sette Dolori (15 settembre). Ma soprattutto questo santo Pontefice, così benemerito della liturgia, trasformò il calendario delle feste cristiane in modo da ridare al Ciclo cristologico la preponderanza sul ciclo santorale: questa fu una delle misure con le quali egli si prodigò per « restaurare tutte le cose in Cristo ». Benedetto XV introdusse nella Chiesa universale le feste della Sacra Famiglia (Domenica nell'ottava dell'Epifania), degli Arcangeli S. Gabriele (24 marzo) e S. Raffaele (24 ottobre) permettendo a tutte le diocesi che lo desiderassero di celebrare la festa di Maria Mediatrice di tutte le grazie (31 maggio). Oggi in questa data si celebra in tutta la Chiesa la festa di *Maria SS. Regina,* istituita da S.S. Pio XII.

Benedetto XV fa rendere culto universale a S. Efrem (18 giugno) e gli dà il titolo di dottore; ordina un nuovo prefazio per S. Giuseppe, e canonizza S. Giovanna d'Arco già ricordata, S. Margherita M. Alacocque (17 ottobre) e S. Gabriele dell'Addolorata (27 febbraio). Introduce inoltre nella Chiesa universale la festa di S. Ireneo (28 giugno) e permette alle chiese che lo desiderano di celebrare la festa del Cuore Eucaristico di Gesù (giovedì dopo l'Ottava del *Corpus Domini*).

Pio XI istituisce la festa di Cristo Re (ultima Domenica di Ottobre), quella di S. Teresa del Bambino Gesù (3 ottobre) e di S. Pietro Canisio (già citata), che dichiara dottore della Chiesa insieme con S. Giovanni della Croce (pure già ricordato). Canonizza inoltre il S. Curato d'Ars, Giovanni Battista Vianney (9 agosto), S. Maria Sofia Barat (25 maggio), fondatrice delle Dame del S. Cuore, e S. Giovanni Eudes (19 agosto), fondatore degli Eudisti. Compone un nuovo Ufficio e una nuova messa con Prefazio per la festa del Sacro Cuore. Estende la festa di S. Margherita M. Alacocque alla Chiesa universale e canonizza nel 1930 S. Roberto Bellarmino (13 maggio), che insieme a S. Alberto Magno (15 novembre), canonizzato nel 1932, fu da lui proclamato Dottore della Chiesa. Infine estende alla Chiesa universale la festa della Maternità della B. V. Maria (11 ottobre) e quella di S. Gabriele dell'Addolorata. Tra le altre canonizzazioni compiute dallo stesso Pontefice, ricordiamo in modo speciale: S. Giovanni Bosco (31 gennaio), S. Giuseppe B. Cottolengo (29 aprile), S. Giovanna Antida Thouret (23 maggio), S. Margherita Redi (11 marzo).

Con l'attuale Pontefice Pio XII entriamo in una nuova fase del ciclo evolutivo dell'anno liturgico, fase, che è collegata col programma di riforma, studiato e in parte attuato da S. Pio X all'inizio di questo secolo.

Durante l'ultima guerra (8 dicembre 1942), Pio XII fece la consacrazione della Chiesa e di tutto il genere umano al Cuore Immacolato di Maria e tre anni dopo (1945) ne istituì la festa per la Chiesa universale elevandola al rito doppio di II classe (22 agosto). Il 1° novembre 1950, circondato da 40 Cardinali, 700 Vescovi e 700.000 fedeli, proclamò solennemente come dogma di fede la dottrina dell'Assunzione corporea della Vergine al cielo, e a ricordo

di tale fausto avvenimento vennero composti un Ufficio ed una messa propria (15 agosto).

Nel 1955 con l'Enciclica « Ad coeli Reginam » venne istituita la festa di Maria SS. Regina, con rito doppio di II classe (31 maggio); e nello stesso anno venne pure istituita la festa di S. Giuseppe lavoratore, fissata al 1° maggio.

Tra le moltissime canonizzazioni compiute dal regnante Pontefice, ricordiamo in particolare quella di S. Pio X (3 settembre), S. Maria Goretti, San Domenico Savio, ecc.

Allo scopo di esaltare il primato dei Sommi Pontefici, successori di Pietro nella Cattedra apostolica, venne composto un nuovo Comune di uno o più Sommi Pontefici, che viene recitato per molti santi Papi.

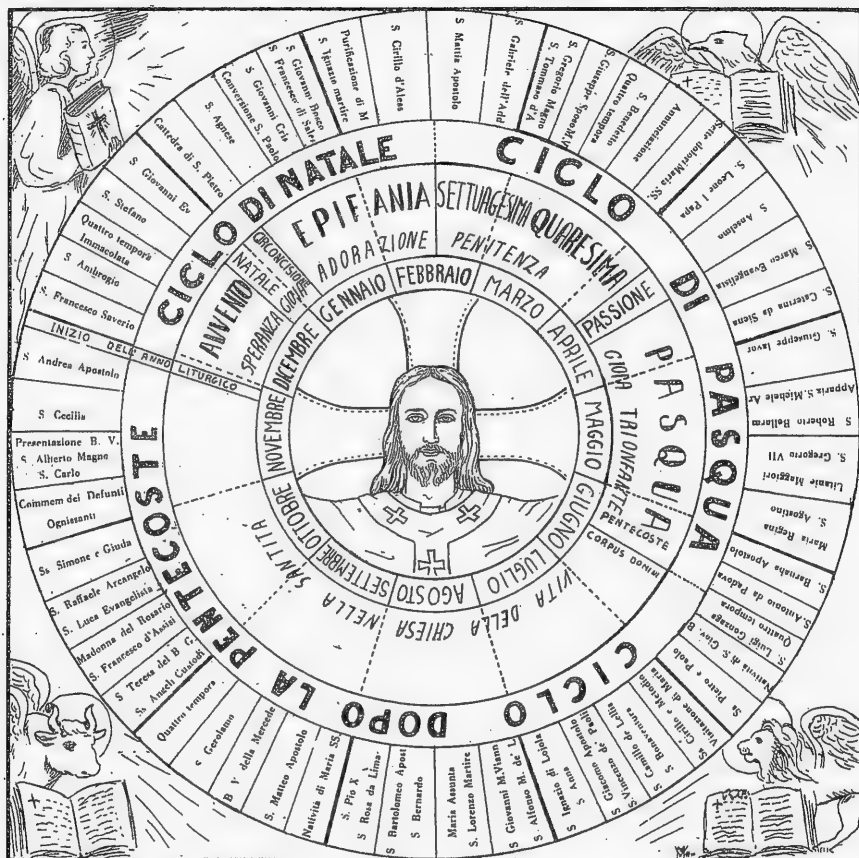
Ma dove maggiormente rifulge l'opera liturgica di Pio XII è nella totale riforma della Settimana Santa e nel Decreto intorno alla semplificazione delle Rubriche del Breviario e del Messale (23 marzo 1955), atti che lasciano sperare come imminente una totale riforma del Calendario liturgico e dei libri liturgici.

COLPO D'OCCHIO RIASSUNTIVO

Da questa lunga rassegna è facile notare — col Cabrol — come nel passare dei secoli cristiani « il calendario si è aperto a tutti i santi. Essi sono una legione e formano una magnifica armata; dopo gli Apostoli e i Martiri che camminano in testa, seguono i grandi Papi, i Gregorio, i Leone; i grandi Vescovi di tutte le metropoli ecclesiastiche e i Dottori: Atanasio, Ilario, Ambrogio, Basilio, Agostino, Giovanni Crisostomo, Martino, Tommaso d'Aquino, Bonaventura...; i Re, le Regine, i fondatori di Ordini: Elena, Luigi, Elisabetta, Benedetto, Bernardo, Francesco, Domenico, Ignazio, Vincenzo de' Paoli; le Vergini, come Caterina da Siena, Gertrude, Teresa ecc... Gli annali della Chiesa universale si squadernano così sotto i nostri occhi nel corso di un anno. Quale nazione, quale scuola di filosofia, quale religione potrebbe offrire una simile raccolta di grandi uomini, di scrittori, di eroi, di benefattori della umanità, di guide di popoli, di fedeli servi di Dio? ».

E' una nuova prova che tutte le feste del ciclo esercitano una forte attrattiva sulle nostre anime, sviluppando la nostra fede e il nostro amore, nella offerta che Cristo Sacerdote e tutti i santi, uniti al Figlio di Dio, fanno di se stessi al Padre nel culto filiale destinato a prolungarsi nell'eternità.

CONCLUSIONE

Lo specchietto esplicativo che qui presentiamo sarà la migliore maniera di sintetizzare tutto ciò che abbiamo detto intorno al ciclo liturgico.

Al centro vediamo un'ostia perchè il centro dell'anno liturgico è la santa Messa. Ai quattro angoli gli Evangelisti, perchè la Chiesa ripresenta annualmente tutta la storia di Cristo, grazie agli scritti evangelici. Il Vangelo, che contiene la parola di Gesù e l'Eucarestia, dove egli è presente tra noi, fanno in qualche modo rivivere sotto i nostri occhi il Salvatore in tutti i suoi misteri.

Sono poi ben visibili le quattro grandi feste di Natale e dell'Epifania, di Pasqua e di Pentecoste, che si riferiscono al mistero dell'Incarnazione e della Redenzione. Queste feste sono precedute e seguite dai loro rispettivi tempi ed è pure accennato lo spirito che caratterizza ciascuno di questi tempi: in avvento, l'Incarnazione è attesa, è quindi tempo di speranza. Nel tempo di Natale, l'Incarnazione viene manifestata agli Ebrei ed ai gentili: è quindi

tempo di gioia. Nel tempo dopo l'Epifania, l'Incarnazione è provata dai miracoli, e ciò porta all'adorazione. Durante il tempo di Settuagesima, di Quaresima e di Passione, l'opera del Rerentore si attua, è tempo di penitenza. Nel periodo Pasquale, la redenzione è applicata alla umanità di Gesù per glorificarla e ciò comporta una gioia trionfante. Nel tempo dopo Pentecoste la Redenzione è applicata alle anime dallo Spirito Santo, mediante l'Eucarestia e la gerarchia, e questo porta alla santità.

Sono state pure aggiunte le più importanti feste dei Santi, perchè il ciclo non è completo se non quando le membra sono unite al loro Capo. Le feste dei santi del resto mettono in pieno valore il ciclo temporale, perchè costituiscono la prova perentoria dell'efficacia dei misteri di Gesù celebrati durante l'anno.

Conchiuderemo questo studio come l'abbiamo cominciato, con alcune citazioni che ci sembrano particolarmente opportune.

« Ogni buon cristiano, con l'aiuto della predicazione e di qualche libro adatto, dice il Catechismo di S. Pio X, si studi di comprendere e far suo lo spirito di ogni festa, riconoscendone l'oggetto e il fine speciale, meditandone la verità, la virtù, la grazia, il beneficio particolarmente in essa ricordato e cercando di trarne il proprio miglioramento. Così egli conoscerà meglio e amerà con più fervore Dio, Nostro Signore Gesù Cristo, la Santa Vergine e i Santi; si affezionerà pure alla santa Liturgia, alla predicazione, alla Chiesa e procurerà di affezionarvi anche gli altri. Così la festa sarà per lui veramente un giorno di Dio, una vera *festa* o ristoro e gaudio dell'anima la quale in essa si ritemprerà e rinvigorirà per i travagli e le lotte quotidiane durante la settimana ».

A questi suggerimenti pastorali così preziosi del Santo Pontefice, ci è caro aggiungere queste altre parole con cui S. S. Pio XII conclude la terza parte dell'Enciclica *Mediator Dei,* dedicata appunto all'anno liturgico: « Per questo cammino liturgico che ogni anno ci è aperto di nuovo, sotto l'azione santificatrice della Chiesa, confortati dagli aiuti e dagli esempi dei Santi, soprattutto dell'Immacolata Vergine Maria, "accostiamoci con cuore sincero, con pienezza di fede, purgati il cuore da coscienza di colpa, lavati il corpo con acqua pura" al "grande Sacerdote", per vivere e sentire con Lui, e penetrare per suo mezzo "fino al di là del velo" ed ivi onorare il Padre celeste per tutta l'eternità.

Tale è l'essenza e la ragion d'essere della sacra Liturgia: essa riguarda il Sacrificio, i Sacramenti e la lode di Dio; l'unione delle nostre anime con Cristo e la loro santificazione per mezzo del divin Redentore, perchè sia onorato Cristo, e per Lui ed in Lui la santissima Trinità: Gloria al Padre, al Figliuolo e allo Spirito Santo » (AAS, 39 [1947] 583).

« L'unione stretta con la gerarchia nell'esercizio del potere sacerdotale, concluderemo con Don Lamberto Beauduin, è per ogni anima cristiana l'autentica unione al sacerdozio di Gesù Cristo; e quindi la *sorgente prima ed indispensabile della vita soprannaturale.*

Accogliendo in noi il pensiero e i sentimenti di ogni stagione liturgica noi comunichiamo con gli stessi pensieri e sentimenti della Sposa di Cristo e, per la sua mediazione, coi pensieri e sentimenti di Cristo. *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu...* Un aumento di fede e di amore segna nella Chiesa

ogni ritorno del Ciclo e assicura in noi una graduale formazione dell'uomo nuovo, *che ci rende conformi all'immagine del Figlio di Dio, affinchè Egli sia il primogenito d'un gran numero di fratelli*».

BIBLIOGRAFIA. — Oltre agli articoli sui dizionari citati nella bibliografia generale, ai quali aggiungiamo il *Dictionnaire de spiritualité* e «*Catholicisme*» per interessanti studi intorno al valore spirituale dei vari periodi e delle festività dell'anno liturgico, citiamo le opere più utili e pratiche: 1. - Intorno all'anno liturgico nel suo insieme: P. GUÉRANGER, versione italiana in 5 volumi, Edizioni Paoline, 1956-57. - H. KELLNER, *L'anno ecclesiastico e le feste dei santi* (versione dal tedesco), Roma, 1941. - C. MARMION, *Cristo nei suoi misteri*, Torino, 1938. - A. MISTRORIGO, *Sulle orme di Cristo nell'anno liturgico*, Vicenza, 1940, 2 vol. (riduzione dell'anno liturgico del Guéranger). - P. PARSCH, *L'Anno liturgico* (versione dal tedesco), Milano, 1938, 6 vol. - M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, vol. II, - *L'Anno liturgico*, 2ª ed. pag. 1-408. - I. SCHUSTER, *Liber sacramentorum*, Torino, 1945, 10 vol. - D. BARSOTTI, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico*, Firenze, 1951. - E. LOEHER, *L'anno liturgico*, 2 vol., Padova, 1956. - J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, Paris, 1952.

Intorno al periodo dell'Avvento e Natale: E. FLICOTEAUX, *Le mystere de Noël*, Montreal, 1950; *Feste di gloria: Avv., Nat., Epif.*, Ediz. Paoline, 1956. - J. DANIÉLOU, *Il mistero dell'Avvento*, Brescia, 1953. - D. DOLS, *Les grands thèmes de la liturgie de l'Avent*, sulla riv. *Par. et Lit.* 35 (1953) 345-362. - A. CHAVASSE, *L'Avent romain du VI au VIII siècle*, sulla riv. *Eph. liturg.* 67 (1953), 297-308. - TH. MAERTENS, *L'histoire de l'Avent*, su *Par. et Lit.* 35 (1953), 363-370.

Intorno al tempo quaresimale: E. FLICOTEAUX, *Le sens de la carême*, Paris, 1956. - D. BARSOTTI, *La quaresima*, sulla riv. *Vita cristiana* 19 (1950). - P. LUGANO, *Le sacre stazioni romane per la quaresima e per l'ottava di Pasqua. Note storiche e preci stazionali*, Città del Vaticano 1951. - E. CARRETON, *Las estaciones de cuaresma*, sulla riv. *Liturgia* (Silos) 6 (1951) 12-17. *La Maison-Dieu*, N. 31 (1952), *Le carême, préparation à la nuit pascal. Album liturgiques: Le Carême, prepare Pâques*, Paris, 1953. - GUILLAUME, *Jeûne et charité*, Paris, 1954.

Intorno alla settimana santa e a Pasqua: E. FLICOTEAUX, *Le trionphe de Pâques. La cinquantaine pascale*, Paris, 1953. - J. GAILLARD, *Les solennités pascales. Itineraire liturgique pour la quinzaine pascale*, Paris, 1952. Ottimi studi intorno alla riforma della Settimana santa: BUGNINI-BRAGA, *Ordo hebdomadae sanctae instauratus*, Roma, 1956. - T. MAERTENS, *La semaine sainte*, Bruges, 1956. Sullo stesso tema, con carattere più popolare: Card. LERCARO, *I giorni dell'amarezza*, Bologna, 1956. - DANIEL-ROPS, *Diptyque pour le temps de Pâques*, Paris, 1953. - F. DELL'ORO, *La solenne veglia pasquale*, Finalpia, 1954. - L. HEUSCHEN, *La célébration de la semaine sainte en paroisse. Indications pastorales*, Bruges, 1955. - L. BOUYER, *Il mistero pasquale*, Firenze 1955. - R. POELMAN, T. MAERTENS, P. RANWEZ, *Le Seigneur passe dans son peuple*, Bruges, 1952.

Intorno al tempo di Pentecoste: E. FLICOTEAUX, *Le rayonnement de la Pentecôte*, Paris, 1954. - MGR. CHEVROT, *Les dimanches d'été* (prediche liturgiche per il tempo di pentecoste) Paris, 1954. *La Maison-Dieu* N. 46 (1956): *Les dimanches verts*.

Intorno alle feste della Madonna: I. SCHUSTER, op. cit. VIII, pp. 1-41. - E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, Torino, 1944. - C. CECCHELLI, *Mater Christi*, Roma, 1946-54, vol. 4. *Theotocos*, Enciclopedia mariana, Genova, 1954. - ROSCHINI, *Mariologia*, II, Roma. *La Maison-Dieu*, n. 38 (1954), *La Vierge Marie dans la prière de l'Eglise*. - L. BOUYER, *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise catholique*, Paris, 1951.

Intorno al culto dei santi: E. VACANDARD, *Les origines du culte des saintes* in *Etude de Critique*, Paris, 1912. - H. DELEHAIE, *Les origines du culte des martyres*, Bruxelles, 1912. - R. AIGRAIN, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953.

Intorno al culto dei morti: A. BERNAREGGI, *Il culto dei morti nella liturgia latina*, in *Scuola Catt.* XI (1935) 312 sg. *Le Mystére de la mort et sa célébration*, Paris, 1951. *La Maison-Dieu* n. 44 (1955), *Les funéraílles chrétiennes*.

XX
I SACRAMENTI

PARTE PRIMA - INTRODUZIONE ALLO STUDIO LITURGICO DEI SACRAMENTI

La Chiesa e la determinazione dei riti sacramentali. - La liturgia, essendo il culto ufficiale che la Chiesa rende a Dio, comporta un certo numero di funzioni, che Gesù Cristo ha più o meno esplicitamente indicate, quali elementi costitutivi di questo culto, e che, con l'andar del tempo, la Chiesa, sposa di Cristo e continuatrice della sua missione ha dettagliatamente determinato.

Una di queste funzioni, e di tutte la più sublime, è la messa, riproduzione incruenta del sacrificio del Calvario; ed uno dei precedenti capitoli ha spiegato come, dopo la morte del Salvatore, la Chiesa a poco a poco abbia fissato le cerimonie, che costituiscono l'azione liturgica voluta dal Maestro, quando ai suoi Apostoli, durante l'ultima cena, disse: « Fate questo in memoria di me ».

Similmente la Chiesa ha determinato le regole che devono presiedere la recita dell'ufficio divino, cioè della preghiera ufficiale, con la quale la Sposa di Cristo si innalza verso Dio attraverso la bocca dei suoi ministri a ciò deputati: sacerdoti, diaconi, suddiaconi e religiosi tenuti al coro.

Gesù Cristo, morendo sulla croce, ha compiuto la grande opera della Redenzione del genere umano. Egli ha aperto agli uomini il cielo, ch'era stato chiuso a seguito del peccato di Adamo; ha meritato per essi tutte le grazie, che davano loro nuovamente la possibilità di possedere il regno di Dio. Secondo i Santi Padri, queste grazie sono come acque salutari, discendenti dal Calvario, e gli uomini devono venirvi ad attingere, per partecipare agli effetti della Redenzione. I sacramenti sono precisamente i principali mezzi, che il Salvatore ha stabilito, per associarci ai frutti infiniti del suo sacrificio. Egli ha costituito un certo numero di azioni, alle quali volle legare particolari grazie di santificazione; e per queste azioni sacre, come per la più grande di tutte che è la messa, è intervenuta in seguito la Chiesa, onde fissare il modo con cui queste azioni sante e santificatrici devono essere compiute; essa ha stabilito delle regole, che devono esser seguite con scrupolosa esattezza, perchè i sacramenti abbiano tutto il valore che il Salvatore ha voluto dare ad essi. Oggetto di questo studio è proprio la storia dei riti sacramentali e le regole da osservarsi al presente nella Chiesa latina per la loro amministrazione e recezione.

I sacramenti e la teologia. - La teologia definisce i sacramenti: segni sensibili istituiti da Gesù Cristo per produrre la grazia nelle nostre anime. La teologia dogmatica e la teologia morale, studiano, ciascuna per proprio conto, questa definizione fin nei minimi particolari, e curano di applicarla ai sette sacramenti riconosciuti dalla Chiesa.

E' compito della teologia dogmatica dimostrare che ognuno di questi segni sensibili, col suo duplice elemento costitutivo, la materia e la forma, è stato istituito da Gesù Cristo, per darci la grazia. È anche suo compito studiarne gli effetti soprannaturali prodotti in chi li riceve, precisare a chi è permesso riceverli, a chi amministrarli, fondandosi sempre sulle testimonianze della Sacra Scrittura, della tradizione, dei concilii o sulle ragioni teologiche.

Un nuovo indirizzo teologico, guidato e incoraggiato dal magistero della Chiesa, cerca oggi di presentare i sacramenti sotto una triplice visuale; e cioè in rapporto a Cristo, alla Chiesa e all'uomo.

I sacramenti in rapporto a Cristo « sono vere azioni di Cristo », compiute mediante la Chiesa e nella Chiesa. Così li presenta la *Enc. Mystici Corporis* (« I sacramenti sono degli atti di Cristo, che egli esercita attraverso il ministero della Chiesa, il suo sacerdozio »), e questa definizione è stata accolta dal *Direttorio dell'Episcopato francese per la pastorale dei Sacramenti* come pure dal nuovo Catechismo tedesco. In questa luce, il sacramento non è che un « *signum Christi* », *signum*, che opera per mezzo di Cristo presente (« E' Lui, il Cristo, che mediante la Chiesa battezza insegna, governa, lega, scioglie, offre, sacrifica ». Enc. *Mystici Corporis*). In tal senso si può anche dire che ogni sacramento è un incontro con Cristo: è Cristo che viene incontro all'uomo per conformarlo a sè. E questo è il primo aspetto della grazia sacramentale.

In rapporto alla Chiesa, i sacramenti esprimono e realizzano l'incorporazione nella Chiesa. Sono cioè « *segni della Chiesa* », in quanto essi vengono amministrati nella comunità e in vista della comunità, che sono destinati a edificare e ad unificare. Numerosi documenti pontifici (Encicliche e discorsi di Pio XII) mettono in evidenza questo aspetto ecclesiale dei sacramenti, nel senso che essi non si riferiscono e non toccano solo le singole persone che le ricevono, ma toccano tutta la Chiesa: ogni sacramento serve sempre a costruire la Chiesa. Questo aspetto è più evidente nel sacramento dell'Eucarestia, che sta al centro di tutto l'edificio sacramentale cattolico. L'aspetto comunitario dei sacramenti deve essere costantemente illuminato dalle seguenti considerazioni dell'*Enc. Mystici Corporis*: « Mentre nel corpo naturale, il principio di unità unisce le parti in maniera che ciascuna manca intieramente di ciò che si chiama sussistenza propria, nel Corpo mistico invece la forza della loro mutua unione, benchè intima, lega le membra tra di loro in maniera da lasciare a ciascuna la facoltà di godere assolutamente della propria personalità ».

Il terzo aspetto in cui si possono vedere i sacramenti è quello *antropologico*, cioè in rapporto all'uomo. Esso ha dominato soprattutto nella teologia medioevale e postridentina, ed è pure l'aspetto sotto cui presenta i sacramenti il Catechismo di Pio X: essi accompagnano e santificano tutti i momenti e tutti gli stati della vita dell'uomo, dalla culla alla tomba, come individuo e come membro della società umana.

Compito della teologia morale è invece determinare i particolari, in certo

modo, pratici con cui si amministrano o si ricevono i sacramenti, studiare gli svariati casi, che possono presentarsi al vescovo od ai sacerdoti nel loro ministero, stabilendo i requisiti per cui è valido, cioè atto a produrre la grazia, e lecito, cioè, amministrato secondo le prescrizioni della Chiesa.

I sacramenti e la liturgia. - La liturgia entra in un altro campo: cioè essa studia i sacramenti dal punto di vista storico e rituale, attraverso il corso dei secoli; sulla base dei più antichi documenti la storia liturgica cerca di conoscere come i sacramenti furono amministrati ai fedeli, come, dopo l'istituzione fattane da Gesù Cristo, la Chiesa abbia inteso ed approvato le cerimonie, che sono andate formandosi attorno al nucleo essenziale di questi segni sensibili; in qual modo si è giunti poco a poco ai riti attuali; e finalmente, quali sono le forme rituali oggi ammesse nella Chiesa.

Nel ristretto spazio consentito al nostro studio, evidentemente non sarà possibile offrire una storia completa e particolareggiata dei singoli sacramenti; ci limiteremo, dunque, alle linee essenziali.

Studieremo i sacramenti seguendo l'ordine con cui attualmente sono elencati nella maggior parte dei catechismi, incominciando dal battesimo, la confermazione o cresima e l'eucarestia, che sarebbe opportuno trattare insieme; infatti, nella Chiesa dei primi secoli, essi erano amministrati nello stesso giorno, anche ai bambini. Sono infatti i sacramenti dell'iniziazione cristiana: il battesimo fa nascere alla vita di Cristo; la confermazione irrobustisce questa nuova vita; l'eucarestia unisce intimamente l'anima a Gesù Cristo. D'altronde, le Chiese d'Oriente hanno conservato l'usanza di amministrare questi tre sacramenti fin dalla più tenera età.

Per evidenti ragioni di chiarezza, tratteremo i singoli sacramenti in capitoli distinti.

PARTE SECONDA - LA LITURGIA DEI SACRAMENTI IN PARTICOLARE

CAPITOLO PRIMO - IL BATTESIMO

Il battesimo, sacramento tipo. - Il battesimo è il sacramento fondamentale nella nuova legge, poichè esso introduce l'uomo nella Chiesa di Cristo; ne è come la porta, per cui occorre necessariamente passare, onde far parte del corpo di questa Chiesa.

Gesù Cristo l'ha istituito, quando diede ai suoi Apostoli la missione d'andare per il mondo, ad annunziare la buona novella, dicendo loro: « Andate, insegnate a tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo ».

Per la dottrina sacramentaria della Chiesa cattolica si può dire che questo è il sacramento tipico, nel senso che tutte le questioni studiate dalla teologia a

proposito di ciascheduno dei sette sacramenti (materia, forma, efficacia, ministro), nel battesimo hanno un'applicazione più netta, più ovvia, ed anche più chiaramente fondata sulla Sacra Scrittura e sulle parole del Salvatore. Ed anche la storia rituale di questo sacramento si presenta assai più particolareggiata che non per gli altri. Questo fatto del resto non deve meravigliare se si considera l'importanza del battesimo segnalata più sopra. Era naturale che questo sacramento istituito per introdurre l'uomo nel seno della Chiesa, fosse circondato di particolare solennità, e ben si comprende come numerose notizie ci siano fornite dagli antichi documenti scritti o dai monumenti che testimoniano del passato.

Insegnamento preparatorio al battesimo. - Duplice era la missione data da Cristo agli Apostoli: insegnare e battezzare. L'insegnamento doveva precedere il battesimo: così lo si intese sempre nella Chiesa. È chiaro che il pagano, prima di entrare nella comunità cristiana, doveva sapere a che cosa egli si impegnava, quali nuovi doveri si assumeva e qual era la nuova dottrina che egli doveva accettare e conservare. Da ciò, l'istituzione di un periodo preparatorio al battesimo, detto *catecumenato*.

Ma una tale preparazione suppone evidentemente l'età adulta. E infatti, il caso normale del battesimo, nei primi tempi, era quello di amministrarlo agli adulti. Che il battesimo sia stato, tanto in Oriente come in Occidente, conferito ai bambini anche in antico è certo; e poco a poco questa è diventata la pratica corrente; è chiaro, però, che nella Chiesa primitiva il battesimo era dato a coloro, cui si rivolgeva l'insegnamento degli Apostoli e dei loro successori, cioè agli adulti, e poco per volta la disciplina mutò, e, quando intiere famiglie divennero cristiane, si finì con l'amministrare il battesimo ai bambini. Del resto, col tempo, la disciplina cambiò talmente, che il battesimo dei bimbi finì per diventare il caso abituale, e il caso degli adulti fu l'eccezione. Questa infatti è l'attuale prassi seguita dalla Chiesa in Europa e nei paesi cristiani.

I riti oggi praticati nella Chiesa d'Occidente per il battesimo, specie per il battesimo degli adulti, ricordano molto chiaramente ciò che comportava il battesimo nei primi secoli della Chiesa. L'evoluzione di questi riti apparirà quindi molto chiaramente da quanto stiamo per esporre.

§ 1. *Il catecumenato.*

In ogni epoca, quando s'è trattato di conferire il battesimo ad un adulto, la Chiesa, basandosi sulla parola di N. Signore: « Insegnate e battezzate... », volle sempre premettere un conveniente insegnamento della dottrina cristiana. Ed è ancora quel che si fa nei paesi di missione. Questa preparazione al battesimo si chiamava catecumenato. Il catecumeno (*kataxoumenos*, da *katexein*, insegnare a voce) era propriamente l'aspirante al battesimo, colui che s'istruisce per prepararsi a riceverlo. Nel corso dei secoli, e a seconda delle più svariate circostanze di tempo e di luogo, questa preparazione è stata rigorosamente disciplinata. In certi casi, invece, essa scomparve (come nel caso attuale del battesimo ai bambini) e non lasciò alcuna traccia tranne che nel rito liturgico.

La storia del catecumenato si usa dividerla in tre periodi:

1) Gli *inizi*, dalla metà circa del II secolo alla prima metà del secolo IV.

Le prime notizie sicure intorno ad una sistematica organizzazione del catecumenato si trovano in Africa, presso Tertulliano († 220 e a Roma nella *Traditio Apostolica* di S. Ippolito († 235). Ad Alessandria era salita in gran fama la scuola Catechistica di Clemente Alessandrino († 215) e di Origene, suo discepolo († 254).

2) *L'apogeo*, dal 350 alla fine del secolo v. - S. Ambrogio a Milano, S. Agostino in Africa, S. Cirillo a Gerusalemme, Teodoro di Mopsuestia ad Antiochia, Papa Siricio e S. Leone a Roma sono alcune tra le molte testimonianze di questo periodo di maggior splendore del catecumenato.

3) La *decadenza*, dal secolo VI in poi, allorchè cessando quasi del tutto il battesimo agli adulti, vien meno la ragion d'essere del catecumenato. Nel nostro studio, raccogliamo insieme le varie usanze ed i vari riti, come ci risultano nel periodo dell'apogeo (Vedi ampio studio in Righetti, *Storia lit.*, IV, p. 1-81).

Entrata nel catecumenato. - Il pagano, che desiderava abbracciare il cristianesimo, doveva dapprima rivolgersi ad un cristiano, che conosceva, o al diacono, e formulare una domanda.

Questo desiderio e questa domanda venivano controllati con cura. Poteva darsi che il richiedente fosse mosso da un'indiscreta curiosità, o magari da motivi interessati; inoltre il battesimo implicava l'impegno di romperla con la vita pagana e di accettare le prescrizioni della vita cristiana. Importava, specie nei primi secoli, di non introdurre alcun lupo nel gregge, e di non accettare nella comunità cristiana che delle vere pecorelle. Pertanto se le ragioni apparivano serie e il candidato ben disposto, i fedeli, o il diacono, trasmettevano la domanda al sacerdote o al vescovo. Questi interrogava personalmente il candidato e se riscontrava le disposizioni richieste, accoglieva ufficialmente la sua domanda. Da quel momento l'infedele veniva ricevuto fra i catecumeni.

Quest'ammissione al catecumenato si compiva attraverso una serie di riti, che variavano a seconda dei luoghi e dei tempi. Più spesso essi comportavano una formula d'esorcismo, accompagnata da un'insufflazione, per allontanare il demonio, l'imposizione del segno di croce sulla fronte (*consignatio*), l'imposizione delle mani sul capo e la degustazione del sale benedetto. Tutte queste cerimonie erano accompagnate da preghiere appropriate, e i documenti antichi ci fanno conoscere dei veri rituali di questa ammissione al catecumenato, intitolati: *Ordo ad faciendum christianum*, od anche: *ordo ad faciendum catecumenum*.

Il fedele, ammesso in tal modo ufficialmente dalla Chiesa, aveva diritto ad essere chiamato catecumeno. Vi erano due classi o categorie di catecumeni, nelle quali si passava successivamente: gli « uditori », *audientes* o *auditores*, e i « competenti », *competentes*, i quali a Roma erano anche detti *electi*, eletti.

I diritti e i doveri degli uditori. - A partire dal giorno in cui si era ammessi fra gli *audientes*, si era considerati come facenti parte, in certo senso, della comunità cristiana. Da quel momento s'aveva diritto ad assistere alle predicazioni e alle riunioni dei fedeli. Così pure il catecumeno era ammesso alla sinassi eucaristica, e al momento in cui gli infedeli venivano rinviati dopo il canto dei salmi e la lettura della S. Scrittura, egli rimaneva ancora un po' di tempo: il diacono invitava i fedeli a dire una preghiera per lui, il vescovo gli

imponeva le mani, e soltanto allora, cioè alla fine di quella che si chiamava la « liturgia dei catecumeni » e prima della « liturgia dei fedeli », egli veniva congedato.

Mentre egli godeva di nuovi diritti, il catecumeno era tenuto ad osservare speciali doveri. Nella sua condotta doveva evitare con cura tutto ciò, che la legge cristiana condannava, e sforzarsi di acquistare le virtù predicate da Cristo. Inoltre, egli doveva anche studiare con diligenza la legge cristiana, e il Credo della nuova religione, in cui il battesimo un giorno l'avrebbe introdotto.

I catechisti. - Quest'insegnamento della dottrina cristiana era d'altronde organizzato dalla Chiesa stessa, la quale ci teneva a che in materia così importante nulla fosse trascurato. In molte comunità cristiane c'erano delle persone particolarmente destinate all'ufficio d'istruire i catecumeni, di guidarli, e d'aver cura della loro formazione: queste persone erano chiamate *catechisti*. Nella chiesa d'Alessandria v'era persino una scuola di catechisti, che divenne celebre, e che ebbe a capo dei grandi maestri, quali San Pantene, Clemente d'Alessandria, Origene. Alcuni Padri e Dottori della Chiesa scrissero dei trattati per i catechisti, onde insegnar loro il modo migliore per disimpegnare il loro ufficio. Tale lo scopo prefissosi da Sant'Agostino nel redigere il suo *De catechizandis rudibus*.

In certe chiese, invece, non v'erano dei catechisti ufficiali. Dell'istruzione dei catechisti dovevano occuparsi di diritto gli stessi padrini e madrine, che avevano introdotto il neo-catecumeno nella comunità cristiana, e che dovevano guidarlo sino al battesimo.

Quanto tempo si restava uditori. - La durata della permanenza nella prima categoria dei catecumeni, a quanto sembra, variava; ma in generale, salvo circostanze particolari (per esempio la persecuzione), essa era piuttosto lunga. Il concilio d'Elvira, anno 300, reca, a questo riguardo, una notizia preziosa: la durata di questo noviziato deve essere normalmente di due anni, a meno che motivi di malattia, od un vivissimo desiderio del postulante, non autorizzino ad accorciare questa prova: *Eos, qui ad primam fidem credulitatis accedunt, si bonae fuerint conversationis, intra biennium temporum placuit ad baptismi gratiam admitti debere, nisi infirmitate compellente coëgerit ratio velocius subvenire periclitanti vel gratiam postulanti* (Canone 42). A volte, questo primo catecumenato si protraeva persino a 3 od anche a 5 anni. Sulpicio Severo racconta che San Martino, catecumeno fin dall'età di 10 anni, non fu battezzato che a 22 anni

Ma in certi casi questo prolungamento aveva i suoi gravi inconvenienti: certi catecumeni trovavano comodo assicurarsi per la fine della vita la grazia della rigenerazione spirituale, differendola molto a lungo per non imporsi gli obblighi della vita cristiana. Si capisce come la Chiesa si sia presa cura di regolare quanto in merito si dovesse fare, e com'essa abbia mirato a contenere nelle giuste proporzioni la durata di questa prima preparazione al battesimo.

Ammissione fra i competenti. - Dopo un tempo più o meno lungo, passato nella categoria degli *audientes*, e occupato a studiare la dottrina cristiana, il catechista, giudicando il catecumeno sufficientemente istruito, ne informava

il vescovo, e questi decideva se fosse degno di essere ammesso al battesimo. Il catecumeno veniva allora ammesso nella categoria dei *competentes*, e dava inizio alla preparazione diretta al battesimo.

Come l'ammissione nella prima categoria del catecumenato, così pure il ricevimento nella seconda comportava un rito liturgico: si trattava dell'iscrizione del nome, in vista del battesimo; il nome del catecumeno, che doveva presto ricevere il sacramento, veniva segnato nei registri della chiesa.

A differenza del primo stadio del catecumenato, che aveva una durata piuttosto lunga, questo secondo stadio era breve; effettivamente non si trattava più di una lenta formazione per abbracciare la fede cristiana, — questa formazione la si supponeva acquisita — ma solo d'una preparazione intensiva alla grazia stessa della rigenerazione battesimale.

La seconda preparazione al battesimo. - Ordinariamente il passaggio dei catecumeni dalla categoria degli *audientes* a quella dei *competentes*, e la loro immatricolazione avveniva all'inizio della Quaresima. Il tempo di questo secondo probandato coincideva con quello della sacra quarantena, e il battesimo veniva conferito a Pasqua. La testimonianza di San Cirillo di Gerusalemme, al principio delle sue *Catechesi*, destinate appunto a questi *competentes* e ricche di preziosi particolari su quest'ultima preparazione all'iniziazione cristiana, è formale: « Il vostro nome — dice — è ormai scritto; ora avete un lungo intervallo di tempo, quaranta giorni per fare penitenza ».

La penitenza, la preghiera, l'istruzione: ecco in che cosa consisteva questa preparazione. Praticavasi soprattutto la penitenza a mezzo del digiuno, com'era naturale nel tempo di quaresima. Nell'ascesa dei primi secoli, il digiuno era la mortificazione più abituale, e la più raccomandata, avendone Nostro Signore stesso dato un così vivo esempio. Ma il digiuno non era solo inteso come privazione del cibo, bensì esso andava intimamente unito con la pratica della carità: difatti, come esortava S. Leone Magno, chi desiderava praticare il digiuno quaresimale doveva privarsi del cibo per darlo ai poveri.

Quanto alla preghiera, i catecumeni erano esortati a dedicarsi frequentemente e con fervore. Essi dovevano essere più assidui alle riunioni della comunità. In questo tempo — come illustreremo meglio più avanti — venivano loro insegnate e spiegate le grandi preghiere, e in particolare l'Orazione domenicale o *Pater noster*. Infine, durante questo periodo, l'insegnamento o, come si diceva, la « tradizione » della dottrina cristiana, veniva loro impartita con cura tutta particolare. Siamo oggi in grado di descrivere altre usanze praticate durante il catecumenato e che servono a meglio comprendere l'attuale rito del Battesimo, il quale non ha fatto altro che fondere assieme ed abbreviare dei riti e delle cerimonie, prima compiute in periodi diversi e con molta maggiore ampiezza.

La presentazione al vescovo, gli esorcismi, le istruzioni. - Per il rito dell'iscrizione nella categoria dei *competentes*, il catecumeno, accompagnato dal proprio padrino veniva presentato al vescovo, il quale lo interrogava sullo scopo della sua conversione ed i motivi del suo desiderio di abbracciare il cristianesimo.

Durante i giorni di quaresima, il clero compiva sui *competentes* degli esor-

cismi assai frequenti, quasi quotidiani. Inoltre ogni giorno, o quasi, venivano convocati per la catechesi, per la spiegazione cioè del dogma e della morale. Incaricato di quest'insegnamento, era un sacerdote istruito, e spesso il vescovo in persona impartiva l'istruzione. Sant'Ambrogio, Sant'Agostino, San Cirillo di Gerusalemme e molti altri hanno lasciato dei discorsi destinati alla formazione dei catecumeni. Argomento di queste istruzioni erano i diversi articoli del simbolo o Credo (*traditio symboli*), e del Padre nostro. Si ritardava magari sino alle ultime settimane di quaresima questa *traditio* del simbolo e del *Pater*, poichè in ciò consisteva quasi il punto culminante della preparazione al battesimo.

Per *traditio symboli*, sia in Africa che a Roma, si intendeva l'insegnamento degli articoli del simbolo apostolico (Credo), fatto ai competenti a viva voce, durante una solenne adunanza liturgica. La formula del Credo essi non dovevano scriverla, per timore che andasse in mano a pagani, ma dovevano impararla a memoria. Tale cerimonia nella Chiesa di Ippona, di cui fu vescovo S. Agostino, aveva luogo la 4ª domenica di Quaresima e si inseriva fra le letture della messa didattica, il cui formulario oggi trasportato al mercoledì successivo, contiene molti riferimenti al battesimo.

La *redditio symboli* avveniva — *in conspectu totius populi fidelis* — al mattino del sabato santo, giorno in cui si amministrava il battesimo.

La *traditio orationis dominicae* riassumeva tutta la catechesi fatta intorno al *Pater*, tipico esempio di preghiera cristiana. Si faceva alla 5ª Domenica, dopo la lettura del vangelo di S. Matteo VI, 7, 13. Almeno tale è l'uso africano. La *redditio* del *Pater* si faceva nella 6ª Domenica di Quaresima, de *passione Domini*.

Gli scrutinii. - Durante le ultime settimane si tenevano alcune riunioni più solenni: erano chiamate *scrutinii*. I documenti ne fanno menzione a partire dal V e VI secolo. Questi scrutinî pare fossero in numero di tre, ed avevano luogo le ultime domeniche di quaresima, prima del tempo di Passione. Più tardi, nella Gallia, vi furono fino a sette scrutinî.

All'origine lo scrutinio non aveva lo scopo di vagliare il grado di istruzione religiosa raggiunta dal candidato, ma quello di *scrutare* il suo cuore e di assicurarsi che esso fosse realmente libero da ogni dominazione del demonio. Per questo l'osservanza principale era costituita dagli esorcismi. Ma verso la fine del V secolo tale concetto primitivo ha già subito un'evoluzione: lo scrutinio diventa una specie di esame sulla fede e sulla conoscenza del Simbolo, che gli è stato consegnato in precedenza.

Dopo il terzo scrutinio che si compiva nella 4ª settimana di Quaresima aveva luogo il rito dell'*ephpheta* od *aperitio aurium*, cui s'accompagnava l'insufflazione, l'unzione delle orecchie, delle narici e del petto. Alla fine dell'VIII secolo, le unzioni delle orecchie e delle narici furon sostituite da un semplice tocco con la saliva: solo si conservò l'unzione del petto, e vi si aggiunse una unzione « *inter scapulas* ». Poco alla volta vediamo comparire le varie cerimonie che entreranno poi nel nostro rito battesimale.

Si facevano ancora nuovi esorcismi sui catecumeni. Allorchè s'affermò l'usanza di battezzare i bambini prima dell'età della ragione, a poco a poco scomparvero gli scrutinî, non avendo più ragione di esistere.

Lo scrutinio del mercoledì, prima della domenica di Passione. - Nella Chiesa di Roma lo scrutinio più solenne aveva luogo il mercoledì della quarta settimana di quaresima, pochi giorni prima della domenica di Passione. Tutto l'ufficio conteneva chiare allusioni al battesimo, ed ancor oggi la messa di quel giorno, con le sue due epistole, ha conservato numerose tracce di questa antica fisionomia.

Tutti coloro che dovevano prossimamente ricevere il battesimo venivano radunati, da una parte gli uomini, le donne dall'altra. Il sacerdote segnava la loro fronte con un segno di croce, imponeva loro la mano sul capo, introduceva in bocca un pizzico di sale benedetto ed esorcizzato, quindi dava ad ognuno una benedizione. Poi si facevano uscire dalla chiesa. Il clero ed i fedeli rimasti in chiesa incominciavano il canto dell'*introito*, e si ringraziava Iddio della promessa fatta a mezzo del profeta (1), di spandere un'acqua pura su coloro che erano stati scelti per diventare suo popolo. Durante questo canto, l'accolito chiamava i catecumeni per nome, ed essi rientravano in chiesa accompagnati dai loro padrini e madrine. Il diacono faceva genuflettere tutti (*Flectamus genua*) per la recita della colletta. Seguiva una serie d'esorcismi. Quindi, lettura di due epistole, l'una di Ezechiele, l'altra d'Isaia, che alludevano alla purificazione completa dell'anima e alla trasformazione operata per mezzo dell'acqua. Canto di due graduali, sempre sullo stesso tema. « Accostatevi al Signore, e siate illuminati », dice il primo. Ora, *fotizómenoi*, *illuminati*, era il termine usato in Oriente per designare coloro che i latini chiamavano *competentes* od anche *electi*. Il secondo graduale canta: « Beato il popolo che il Signore ha scelto in eredità ». Dopo queste letture e questi canti, aveva luogo la cerimonia dell'apertura delle orecchie, *aperitio aurium*, per mezzo di un'unzione, onde rendere i catecumeni idonei ad ascoltare il vangelo e il simbolo della fede. Il vangelo scelto per questa circostanza era il racconto della guarigione del cieco nato, il cui simbolismo era evidente. Ed i catecumeni uscivano di chiesa, come sempre, prima che incominciasse la messa dei fedeli.

La preparazione prossima. - A poco a poco s'avvicinava il grande giorno, e la preparazione al battesimo diventava più minuziosa. Preparazione intellettuale e morale: assiduità alla preghiera e alla penitenza, esorcismi quotidiani; quindi seguiva la *redditio symboli*. Essa era in relazione con la *traditio symboli*, di cui abbiamo parlato. Il catecumeno, cui s'era insegnato od « affidato » il simbolo, doveva « renderne conto », cioè doveva recitarlo a memoria, e dimostrare, con le sue risposte, che l'aveva capito. E così pure, il *Pater*. Si facevano dapprima, e specialmente nei giorni di scrutinio, delle consegne del simbolo in certo modo preparatorie, mentre la *redditio* solenne aveva luogo nel giorno stesso del battesimo.

A questa preparazione intellettuale e morale degli ultimi giorni s'aggiungeva una specie di preparazione materiale. Secondo Sant'Isidoro, e molti altri, alla domenica delle Palme, vi era una cerimonia, che comportava, almeno per i fanciulli, la lavanda del capo, che doveva essere ben pulito, per ricevere presto l'acqua battesimale. Il giovedì seguente, cioè il giovedì santo, v'era similmente la lavanda dei piedi, ed era il vescovo che soleva fare questa cerimonia. Quest'ultima cerimonia si è conservata a tutt'oggi, benchè non abbia più alcun legame con i riti battesimali come in antico.

(1) Ezech. XXXVI, 25-26.

§ 2. *Gli antichi riti del Battesimo.*

Si giungeva così alla sera del sabato santo, ed essendo stato tutto già da tempo preparato in precedenza, potevasi procedere senz'altro all'accoglimento definitivo del catecumeno nella Chiesa di Cristo.

La rinuncia a Satana, l'unzione e la professione di fede. - Il rito comportava come prima cosa la rinuncia al demonio. San Basilio dice che l'usanza di questa rinuncia precedente il battesimo rimontava ai tempi apostolici. Essa si faceva, sia sotto forma di una rinuncia unica, pronunciata da colui che stava per essere battezzato: « Io rinuncio a Satana, alle sue opere, alle sue vanità, ecc. »; sia sotto forma di domande e risposte; il sacerdote diceva: « Rinunci a Satana? », e il catecumeno rispondeva: « Rinuncio »; quindi: « Rinunci alle sue vanità? R. « Rinuncio », ecc. A volte lo stesso interrogatorio veniva ripetuto tre volte o più, onde rendere la rinuncia più solenne.

Certi documenti indicano che il catecumeno si voltava dapprima verso l'Occidente e, stendendo la mano, rinunciava a Satana, quindi, voltandosi verso Oriente, esprimeva la sua adesione a Gesù Cristo.

Dopo questa cerimonia della rinuncia, seguiva quella dell'unzione. Il catecumeno veniva unto con l'olio esorcizzato (olio dei catecumeni). In Oriente, l'unzione la si fece dapprima soltanto sulla testa, e più tardi fra le scapole e sul petto. Il significato era assai chiaro: si riferiva infatti all'unzione praticata agli atleti prima del combattimento.

Da ultimo si compiva la grande professione di fede, l'ultima *redditio symboli*. Anche qui, ordinariamente si procedeva con domande e risposte, tra il sacerdote (o il vescovo) ed il battezzando: « Credi in Dio, Padre Onnipotente? — Credo. — Credi in Gesù Cristo, suo unico Figliuolo, Nostro Signore, nato e morto per noi? — Credo. — E così di seguito, per tutti gli articoli del simbolo.

Le benedizioni dell'acqua battesimale. - Avendo in tal modo solennemente rinunziato al demonio e aderito a Cristo, il catecumeno poteva ricevere il battesimo. Non restava più che da preparare la materia del sacramento, cioè l'acqua battesimale. Nei primi secoli i riti della benedizione del fonte erano assai semplici: alcune preghiere, l'invocazione del nome di Dio, di Gesù Cristo, della Trinità, alcuni segni di croce per attirare su quell'acqua le grazie divine. Le *Costituzioni apostoliche* (v secolo) recano il testo della bella preghiera, che accompagnava questa benedizione:

« Guarda, o Signore, dal cielo, e santifica quest'acqua, dona ad essa una grazia tale e una tal virtù, sicchè quanti vi sono immersi, come è stato prescritto da Cristo, siano crocefissi, muoiano, siano sepolti e con lui risorgano all'adozione, ch'egli ha loro meritata, facendoli morire al peccato, e vivere alla giustizia ».

Nei secoli seguenti, la benedizione dei fonti battesimali si circondò di riti solenni, di cui l'attuale veglia pasquale, così felicemente ripristinata da Pio XII, ha conservato numerose tracce. Il vescovo o il celebrante si recava processionalmente al battistero e di qui passava alla chiesa, mentre venivano cantate a tre, a cinque e magari a sette cori, delle litanie. Giunto al battistero, cantava un lungo prefazio, separava le acque in forma di croce con la mano, immetteva

nell'acqua i due ceri che avevano illuminato la processione, soffiava tre volte sull'acqua e vi spandeva, ancora in forma di croce, il sacro crisma. Anche il crisma, come pure gli altri olii sacri, venivano in antico consacrati all'inizio della grande veglia notturna del sabato santo. Più tardi, e cioè verso il secolo v, per alleggerire la cerimonia del battesimo, la consacrazione degli olii venne anticipata al giovedì santo, inquadrando tale rito in una messa apposita, detta *missa chrismalis*, anch'essa ripresa con la recente riforma della settimana santa.

Il battesimo propriamente detto. - Essendo ormai tutto pronto, coloro che da sì lungo tempo attendevano la rigenerazione battesimale potevano avvicinarsi e calarsi in quelle acque santificatrici. Essi si svestivano dei loro abiti, gli uomini da una parte, sotto la direzione d'uno dei membri del clero, le donne separatamente, aiutate da altre donne o dalle diaconesse.

Il modo abituale e normale di conferire il battesimo durante i primi secoli era infatti l'immersione, unica o ripetuta tre volte. Il catecumeno, accompagnato dal padrino, se era un uomo, o dalla madrina, se era una donna, veniva interamente immerso nella piscina battesimale o per lo meno vi scendeva immergendo almeno i piedi quasi fino ai ginocchi, e il sacerdote, prendendo dell'acqua dalla stessa vasca, la versava sulla sua testa, e la faceva scendere su tutto il corpo, recitando la formula stessa, suggerita da Nostro Signore, quand'aveva detto di battezzare « nel nome del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo » (1).

I più antichi documenti fanno menzione di questa formula, come di quella ammessa dalla Chiesa. Rimane dubbio un solo particolare. Il sacerdote diceva, come s'usa oggi nella Chiesa latina: « Io ti battezzo nel nome del Padre, ecc. », o come s'usa attualmente nella Chiesa greca: « Il tale è battezzato nel nome del Padre, ecc. »? Non si saprebbe dire con certezza. Probabilmente le due formule furono usate indistintamente; ma l'invocazione delle tre Persone della SS. Trinità fu sempre considerata come essenziale.

L'immersione, o magari la triplice immersione fu dunque il rito primitivo del battesimo: del resto era un conformarsi allo stesso significato del termine *Baptizein*, che significa calar dentro, immergere. Solo più tardi, verso il VI secolo circa, incominciò in Spagna a stabilirsi l'uso dell'immersione unica. Papa San Gregorio, consultato, dichiarò perfettamente lecite le due maniere d'immersione. Quanto al battesimo per infusione, quale noi lo vediamo usato oggi in tutta la Chiesa latina, al principio dell'era cristiana era un'eccezione, ma un'eccezione ammessa in caso di necessità (la *Didachè*, scritta prima della fine del I secolo, su questo punto è esplicita). Molto più tardi essa sostituì l'unica immersione e divenne la pratica corrente della Chiesa occidentale.

I riti postbattesimali. - All'uscita dal fonte battesimale, i padrini o le madrine accoglievano i loro figliocci e presentavano dei panni per coprire il corpo ed asciugarsi. Subito dopo venivano condotti dal vescovo, il quale faceva loro un'unzione con il sacro crisma, *chrismatio*. Quest'unzione apparteneva ancora al rito battesimale, oppure con esso si amministrava la confermazione? Ritorneremo su questo argomento più avanti, quando parleremo della Cresima.

I neo-battezzati venivano rivestiti di bianco in segno di gioia e come simbolo

(1) Intorno alla evoluzione della formula usata dal Sacerdote nell'atto di versare l'acqua sul battezzando vedi Righetti, *Storia liturgica*, IV, p. 68.

dell'innocenza, che il sacramento aveva loro dato, e dovevano portare questi vestiti candidi durante tutta l'ottava di Pasqua, precisamente fino alla domenica « in bianco », *dominica in albis* (*depositis*), che chiude la grande settimana pasquale. Più tardi si aggiunse alla tunica bianca una specie di cappuccio o di velo bianco, con benda rossa ricoprente la testa, che aveva ricevuto l'unzione del crisma; e questo velo venne chiamato appunto *chrismale*.

Era pure usanza antica, tanto in Oriente come in Occidente, di mettere in mano al neofita un cero acceso, simbolo della luce divina rischiarante la sua anima.

Quindi, al canto delle litanie e processionalmente, i neo-battezzati entravano in chiesa con il clero. Era già l'aurora della festa di Pasqua. Per la prima volta essi assistevano sino alla fine alla liturgia eucaristica, e si comunicavano, completando in tal modo la loro unione a Cristo e alla sua Chiesa. Ai fanciulli ci si accontentava di dar loro un po' del prezioso Sangue.

Infine, in Occidente s'usava dare ai nuovi cristiani, dopo la comunione, un po' di latte e di miele, per far loro comprendere che i sacramenti della iniziazione cristiana li avevano introdotti nella vera terra promessa. Già Tertulliano nel II secolo fa allusione a quest'usanza, e l'introito della messa della domenica dopo l'ottava di Pasqua la ricorda: *Quasimodo geniti infantes sine dolo lac concupiscite*. « Quasi neonati, bramate il latte puro ».

Durante tutta la settimana dopo Pacqua, la Chiesa vegliava particolarmente sui suoi neofiti, onde sviluppare in essi la pietà, e portare a compimento la loro istruzione. Ogni giorno si adunavano per ascoltare la catechesi, con la quale venivano spiegati più completamente i sacramenti che avevano ricevuto, e così pure i misteri di cui non si poteva parlare che ai fedeli; ed è per questo che i greci le chiamavano *catechesi mistagogiche*. Le più celebri son le cinque che ci ha lasciate Cirillo di Gerusalemme.

Terminava così il lungo noviziato della vita cristiana. Occorreva che l'ammissione nella Chiesa di Cristo venisse circondata di tutte le garanzie richieste dall'umana prudenza e lasciasse nel cuore dei nuovi fedeli un durevole ricordo. È per questo, che ancora in seguito si stabilì l'usanza di celebrare con solennità quella che veniva chiamata la *Pasqua annotina*, l'anniversario cioè del gran giorno del battesimo; uso che scomparve allorchè si incominciò a conferire il battesimo fuori del sabato santo.

§ 3. *Particolari complementari*.

Esaurito lo studio intorno agli antichi riti del battesimo e alla sua minuziosa preparazione, aggiungeremo ancora una parola intorno ad alcuni particolari relativi alle regole antiche, prima di concludere questa parte storica, illustrando i riti oggi in uso e obbligatori nella Chiesa latina.

L'epoca del battesimo. - Nei primi secoli della Chiesa, l'epoca normale del battesimo era, come abbiamo detto, la festa di Pasqua, col periodo tutto proprio di preparazione, costituito dalla quaresima. Un'altra epoca normale, per conferire il battesimo, era la festa di Pentecoste. Ma era considerato come un abuso conferito in altri tempi, salvo che si trattasse di casi eccezionali, o di necessità, come grave malattia, persecuzione, incursione di nemici.

Papa Siricio pare facesse eccezione anche per i bambini, e che permettesse di battezzarli quando li presentavano i genitori, in ciò assimilandoli a coloro che sono in pericolo di morte. Tuttavia la pratica dei primi secoli pare sia stata contraria al battesimo dei bambini. San Gregorio di Nazianzio consiglia di ritardare il battesimo fino all'età di tre anni, a meno che ci sia realmente pericolo di morte. Solo verso la fine dell'XI o XII secolo si generalizzò l'uso di battezzare i bambini fin dalla nascita.

San Leone Papa insiste perchè non si battezzi che nelle feste di Pasqua e di Pentecoste. Pure andava prendendo piede l'usanza di dare il battesimo in altre festività, specie all'Epifania, in memoria del battesimo di Nostro Signore, a Natale, ed anche alla festa di San Giovanni Battista. Sant'Avito, vescovo di Vienne, testimonia che Clodoveo fu battezzato nella festa di Natale. A poco a poco furono queste usanze, che prevalsero e che s'estesero, sino a che si giunse a conferire il battesimo in qualunque festa ed anche nei giorni feriali.

Finchè la primitiva pratica fu in vigore, e finchè il battesimo si conferì solo a Pasqua e a Pentecoste, era di notte che si battezzava, nel corso delle lunghe vigilie di queste feste, ed i neofiti assistevano poi all'azione liturgica insieme con gli altri fedeli. È chiaro che il battesimo cessò d'essere amministrato di notte, allorchè cessò l'uso di riservarlo per quelle grandi solennità.

Il luogo del battesimo. - Al principio e nei primissimi secoli si può dire che il battesimo veniva conferito ovunque capitasse. L'esempio di Filippo, che battezza l'eunuco della regina Candace, e numerose ragioni di forza maggiore, a cominciare dalle persecuzioni, autorizzavano tale libertà. Quando la Chiesa incominciò a godere della pace, e potè mostrarsi in pieno giorno e costruire i suoi templi, si introdussero nuove usanze o vennero fissate delle nuove norme. Molti, per devozione, desideravano farsi battezzare nel Giordano; tale è, secondo la testimonianza di Eusebio e di Teodoreto, il caso dell'imperatore Costantino. Si continuò a battezzare entro le acque correnti dei fiumi, così fece Sant'Agostino, apostolo dell'Inghilterra. Tuttavia, come regola, il battesimo veniva amministrato nell'interno delle chiese o meglio nei battisteri.

Il *battistero* era un edificio speciale, di forma circolare od ottagonale, generalmente distinto dalla basilica, da cui dipendeva. Spesso era dedicato a San Giovanni Battista. Il battistero consisteva soprattutto in una piscina situata al centro dell'edificio; alcuni gradini permettevano di discendervi.

A volte il battistero si trovava nella chiesa stessa, vicino alla porta d'entrata, e il fonte, invece di essere una piscina, consisteva in una o in diverse bacinelle, da cui si attingeva l'acqua per spanderla sul capo del catecumeno. Questa disposizione poco a poco prevalse, ed ancor oggi si riscontra nella maggior parte delle chiese. I battisteri, costituenti un edificio a parte, sono delle preziose vestigia del passato. I più celebri sono: quello di San Giovanni in Laterano, di Pisa, di Firenze e di Ravenna. L'antica basilica di San Martino a Tours ne possedeva uno; inoltre, in Francia, v'è il battistero di San Giovanni a Poitiers, il quale è uno dei più antichi monumenti francesi cristiani.

Durante i primi secoli non v'era ordinariamente che un solo battistero per ogni diocesi, dato che il battesimo, conferito solennemente a Pasqua o a Pentecoste, era una funzione episcopale. Unico era, adunque, il battistero, come unica la cattedrale. Tuttavia a Roma, a causa del grande numero di battesimi

da conferire, si ebbero presto diversi battisteri: oltre a quello di San Giovanni in Laterano, ve n'era anche uno in San Pietro, uno in San Paolo, un altro in San Lorenzo, ecc.

Più tardi, quando si ebbe a diffondere il cristianesimo ed i battesimi si moltiplicarono, si moltiplicarono anche i battisteri; se ne costruirono fuori delle città vescovili, ma per intanto solo nelle chiese, che noi oggi potremmo chiamare parrocchiali; spesso in una città con diverse parrocchie, non vi era che una sola chiesa battesimale. Le chiese non parrocchiali si chiamavano cappelle od oratori. Come si vede si giunse in tal modo alla disciplina attuale, che non ammette, come norma, il fonte battesimale se non nelle chiese parrocchiali.

Eccezionalmente alcuni monasteri ebbero il fonte battesimale annesso alla loro chiesa.

Il ministro del battesimo. - L'amministrazione del battesimo spettava al vescovo. Come capo della comunità cristiana, era chiaro che dipendeva da lui ammettervi nuovi membri. Pure indubbiamente, fin dall'origine fu riconosciuto ai sacerdoti e ai diaconi il potere di battezzare, ma essi dovevano averne il permesso, la delega, da parte del vescovo. Ancora nel XII secolo, a Roma, i cardinali chiedevano il permesso al papa per battezzare nelle loro chiese.

La diffusione del cristianesimo, il numero dei battesimi sempre crescente, la lontananza dalle città vescovili, tutto questo obbligò ad allentare tale disciplina. Fin dal IX secolo si vede accordato a tutti i sacerdoti il potere ordinario di battezzare. Tuttavia si trova traccia della rigorosa subordinazione sempre in vigore nel seguente fatto: il sacerdote aveva il diritto di battezzare e di procedere poi all'unzione sul capo del neofita col crisma; ma veniva ben precisato che questo crisma doveva essere consacrato dal vescovo.

I padrini. - I padrini, come abbiamo detto, erano coloro che presentavano i catecumeni al battesimo e li accoglievano all'uscita dalla piscina battesimale. Venivano chiamati, secondo queste diverse loro funzioni, *patrini* o *susceptores*, od anche *sponsores*, perchè dovevano rendersi garanti dei loro figliocci.

Trovasi quest'usanza sia in Oriente che in Occidente, fin dai primi secoli. Allorchè in seguito s'affermò l'abitudine di battezzare i bambini, la Chiesa ci tenne ancor più a che avessero dei padrini, per assicurare la loro educazione cristiana; e costoro dovevano essere persone distinte dal padre e dalla madre, senza dubbio allo scopo di dare una nuova garanzia della perseveranza del battezzato.

Per quanto riguarda il nome, che oggi si usa imporre al momento del battesimo, è da notare, che un tempo, quando si battezzavano solo gli adulti, non era un nome nuovo, che si dava loro. Essi conservavano il loro, e con quello stesso nome essi si facevano iscrivere sui registri della Chiesa qualche tempo prima del giorno del battesimo. L'uso d'imporre un nome ai bambini nel battesimo non si stabilì che allorchè si generalizzò il battesimo ai neonati, il che non avvenne che verso il XII secolo.

§ 4. *Gli attuali riti del battesimo.*

Vedremo ora come si amministrava il battesimo nella Chiesa latina. Non entreremo in dettagli, anzi, ci limiteremo a scoprire, e a rendere evidente, come

I riti ritenuti oggi obbligatori, sono la continuazione di quelli usati nei secoli passati.

Ci accontenteremo di descrivere il battesimo degli adulti, più lungo di quello dei bambini, e di conseguenza con tracce più evidenti dell'antico rito battesimale.

I salmi ai piedi dell'altare. - Il sacerdote, ministro del sacramento, inizia la funzione recitando ai piedi dell'altare, tre salmi, preceduti e seguiti dall'Antifona ricavata da Ezechiele: «*Effundam super vos aquam mundam*, ecc.»; questo testo costituiva l'introito della messa del grande scrutinio (messa del mercoledì dopo la IV domenica di Quaresima). I tre salmi sono perfettamente intonati alla circostanza. Prima il salmo 8, *Domine*, *Domine noster*, che esalta la grandezza di Dio e il suo amore per l'uomo, ch'Egli ha voluto innalzare ad una sì alta dignità. Segue il salmo 28: *Tribuite Domino*, *filii Dei* che canta la potenza divina e la confidenza, che essa deve ispirare all'uomo: il Signore darà la forza al suo popolo, per combattere contro le tempeste del mondo. Infine il salmo 41: *Quemadmodum desiderat cervus rivos aquarum*, che esprime il desiderio ardente d'accostarsi al Signore, di entrare nel santuario, cioè nella Chiesa di Cristo.

I riti preparatori. - Dopo la recita dei predetti salmi, il sacerdote si reca alla porta della chiesa. Vi trova il catecumeno, assistito dal padrino e dalla madrina. Ha luogo un primo e breve interrogatorio, che ricorda ciò che il vescovo faceva in antico all'inizio del catecumenato. Il catecumeno dichiara che egli viene per cercar nella Chiesa di Dio la fede, per avere la vita eterna, e il sacerdote gli riassume in poche parole i maggiori precetti della legge divina e il dogma della SS. Trinità. Quindi l'interrogatorio continua. Esso comprende una rinuncia a Satana, alle sue opere e alle sue vanità, e una confessione di fede sui principali articoli del simbolo. In ciò è facile riconoscere traccia degli antichi scrutinî.

Dopo di ciò, il sacerdote tre volte soffia sul viso al catecumeno, comandando al demonio di cedere il posto allo Spirito Santo: lo segna con il segno di croce in fronte, sulle orecchie, sugli occhi, sulla bocca, sul petto e fra le scapole, tutti riti di cui abbiamo più sopra notato l'origine antica. Seguono alcune preghiere piene di profondo significato, e durante una di esse il sacerdote impone la mano sul capo del catecumeno. Dopo di che, il sacerdote gli mette in bocca un pizzico di sale esorcizzato e benedetto.

Seguono poi i grandi esorcismi. Il sacerdote fa recitare al catecumeno il *Pater*. Il padrino e il sacerdote gli segnano la fronte con il segno di croce, e il sacerdote recita due solenni esorcismi. Questa parte della cerimonia del battesimo ricorda con evidenza la preparazione, che una volta si faceva durante la quaresima, periodo di preghiere e di ripetuti esorcismi.

Dopo di che, il catecumeno, rimasto fin'allora alla porta della chiesa, viene introdotto nell'interno, e condotto presso il fonte battesimale. Ivi ha luogo quella cerimonia, che anticamente era detta *redditio symboli et orationis dominicae*: il catecumeno recita il *Credo* e il *Pater*. Il sacerdote pronuncia un ultimo esorcismo, inumidisce un dito con la saliva (atto che può essere omesso per motivi di pulizia e di igiene) e con esso tocca le orecchie del battezzato, dicendogli *Ephpheta* (si tratta dell'antica *aperitio aurium*), ed ancora una volta lo fa rinun-

ciare a Satana. Assicuratosi delle sue buone dispozioni, procede all'unzione con l'olio dei catecumeni sul petto e tra le scapole.

Il battesimo ed i riti postbattesimali. - Così si può dire che la preparazione è compiuta: il sacerdote toglie le vesti violacee, portate fino a questo momento in segno di penitenza, e indossa quelle bianche che esprimono la gioia pasquale.

Ancora alcune domande: come si chiama il battezzando? Crede a tutto ciò che crede la Chiesa? Vuole veramente essere battezzato?

Poichè egli si trova con le dovute disposizioni, il sacerdote può conferirgli il sacramento della rigenerazione. Mentre il padrino e la madrina tengono la mano sul loro figlioccio, quasi a rendersi garanti di lui, il sacerdote versa tre volte l'acqua sul capo del battezzando e pronuncia la formula insegnata da Gesù Cristo.

Rimangono le ultime cerimonie, anch'esse assai antiche. Il sacerdote intinge il pollice nel sacro crisma, e fa una unzione sul capo del battezzato. Inoltre gli mette sul capo un panno candido, il *crismale*, come viene chiamato sempre dalla rubrica del rituale, e gli fa indossare la veste bianca. Infine gli pone in mano un cero acceso, raccomandandogli di conservare fino all'ultimo giorno la grazia testè ricevuta, onde presentarsi, come la vergine saggia, allo sposo, quando verrà per introdurlo alle eterne nozze.

Si vede così, come il nostro battesimo solenne sia permeato di sopravvivenze liturgiche dei secoli passati.

Non è il momento di parlar qui degli effetti del battesimo, nè di insistere su altri particolari, che riguardano la teologia più di quanto non riguardino la liturgia.

Per rendere maggiormente comprensibile il rito del battesimo, da alcuni anni la S. Sede ha concesso l'uso di un *rituale bilingue* per l'amministrazione di questo sacramento. Il rituale latino-tedesco e latino-francese hanno quasi tutto il rito in lingua volgare tranne gli esorcismi e la formula battesimale. Il rituale latino-italiano permette solo l'uso della lingua volgare nei seguenti momenti del rito: nel dialogo iniziale, nell'ingresso del battezzando in chiesa con la recita del Credo e del Padre nostro, nelle rinunzie a Satana e nella professione di fede, e infine nel licenziamento al termine del rito.

La pastorale del battesimo

La moderna pastorale del battesimo si è notevolmente arricchita di parecchi elementi, in parte ricavati da antiche usanze ritornate in vigore, in parte maturati recentemente dalle esigenze dei tempi.

La ripristinata *veglia pasquale*, riportata al suo tempo giusto, deve diventare la vera festa battesimale di ogni cristiano. Il Direttorio sui Sacramenti pubblicato dall'Episcopato francese dice a questo proposito: « I pastori faranno capire ai loro fedeli tutto il valore di insegnamento contenuto nel mistero del Cristo morto e risuscitato. Nell'insegnare loro a vivere il mistero pasquale, riveleranno ad essi i tesori del proprio battesimo. Il rinnovamento liturgico non sarà profondo che poggiando su questa consacrazione battesimale, come pure gli effetti della consacrazione battesimale non saranno veramente profondi che poggiando

su una intensa vita liturgica » (1). Tutti i riti della grande veglia notturna del sabato santo mirano appunto a far entrare il fedele nel mistero della morte e e della resurrezione di Cristo, simbolo e realtà della grazia battesimale.

Per questo, nel cuore della « grande veglia », si è voluto inserire la *rinnovazione delle promesse battesimali*, compiute davanti al cero pasquale acceso, simbolo del Cristo risorto.

La devozione al battesimo è pure un aspetto della moderna pastorale liturgica. Tale devozione spinge i pastori di anime a solennizzare il rito del battesimo, collocandolo al centro dell'attenzione dei fedeli, subito dopo il mistero dell'Eucarestia. A tale scopo si va generalizzando l'uso di suonare le campane a festa in occasione dei battesimi, per richiamare i fedeli alla chiesa come testimoni e oranti. Nelle grandi parrocchie di città si va introducendo l'uso di amministrare i battesimi collettivamente, sottolineando così il suo aspetto comunitario e dando modo alla comunità parrocchiale di prendere maggiormente coscienza della importanza di questo sacramento.

Anche la catechesi battesimale, diligentemente preparata e svolta durante l'amministrazione, può servire assai a far convergere l'attenzione dei fedeli sul valore del sacramento e sul significato dei singoli riti che ne esprimono i vari aspetti e ne sottolineano gli impegni. A tal proposito dice ancora il citato Direttorio: « Sarebbe desiderabile che si predicasse con frequenza sulla grazia abituale e sulla consacrazione causata dal battesimo. Esso non conferisce solamente una grazia sacramentale passeggera, ma, per il carattere che imprime, è la fonte da cui sgorgano tutte le grazie della vita cristiana. Il carattere è una vera consacrazione che dà ai fedeli il diritto e il potere di partecipare attivamente al culto della Chiesa e al suo apostolato » (pag. 60).

E' pure visibile un riflesso sull'arte di questo maggior interesse suscitato dal battesimo nei nostri tempi: viene di nuovo valorizzato il *battistero* sia come ambiente distinto e separato dalla chiesa, sia anche come ambiente annesso alla stessa chiesa. Lo si vuole ampio, ricco, ben illuminato e decorosamente adorno specie nel giorno della veglia pasquale e in occasione dei battesimi.

CAPITOLO SECONDO - LA CRESIMA

Difficoltà di ricostruirne la storia. - La storia e il rituale antico del sacramento della Cresima non si presentano con la stessa chiarezza riscontrata sopra trattando del battesimo. Riguardo al primo sacramento dell'iniziazione cristiana, se nel corso dei secoli e nei diversi paesi si possono constatare delle varianti nei particolari e intorno al modo di amministrarlo, tuttavia la catena è solidamente ancorata alla parola stessa di Nostro Signore: il primo anello è ben chiaro e saldo e tutti gli altri anelli della catena sono a quello ben connessi.

Il rito della cresima invece si presenta a noi in modo molto diverso. Fin dall'origine esso si presenta distinto dal battesimo, però in seguito non rimane sempre identico: si trasforma, si sviluppa, si evolve; tuttavia questa evoluzione

(1) *Direttorio per la pastorale dei sacramenti*, adottato dall'Assemblea plenaria dell'Episcopato francese per tutte le diocesi di Francia. Trad. Barra, Padova, 1953, pag. 61.

che bisogna ammettere, perchè la storia ci costringe a farlo, conserva al rito della cresima il suo indubbio e necessario collegamento con la pratica apostolica e con l'istituzione divina.

§ I. *Istituzione e pratica primitiva*

La cresima nel Vangelo e negli Atti. - I Vangeli (vedere soprattutto il discorso dopo la Cena, Giov. 14, 16-17-26; 15, 26; 16, 7-8-13) ed anche gli Atti degli Apostoli chiaramente e con insistenza fanno menzione dell'annuncio, fatto da Cristo ai suoi discepoli, della discesa dello Spirito Santo, per completare la loro formazione soprannaturale. Tale annuncio conteneva in genere una istituzione complementare del battesimo. Così l'hanno inteso gli apostoli; e i documenti, che ci informano intorno all'organizzazione primitiva della Chiesa, ci fanno sapere che essi, coscienti di realizzare la volontà del Signore, hanno fatto di questo conferimento dello Spirito Santo un'istituzione permanente, legata ad un rito determinato.

Se ne trova conferma in due passi degli Atti degli Apostoli. Vi si narra (Atti 8, 4 e segg.) che, avendo il diacono Filippo predicato il Vangelo in Samaria ed amministrato il battesimo a coloro ch'egli aveva convertito, gli Apostoli Pietro e Giovanni vengono inviati dal Collegio apostolico ad imporre le mani a quei nuovi cristiani e a conferire ad essi lo Spirito Santo. Una ventina d'anni più tardi (Atti 19, 1 e segg.), S. Paolo passando da Efeso, vi trova dei discepoli di Cristo, precedentemente evangelizzati da Apollo, i quali però hanno solo ricevuto il battesimo di Giovanni Battista. Egli li battezza, nel modo che aveva detto di fare Gesù Cristo, e subito dopo conferisce loro lo Spirito Santo, imponendo le mani su di essi.

Tali le più antiche testimonianze che noi possediamo sul sacramento della cresima. Come si vede, non è lo stesso che per il sacramento del battesimo, per il quale il vangelo rivela formalmente la volontà di Cristo ed il rito da lui prescritto. Solo attraverso la pratica dei primi tempi della Chiesa noi risaliamo fino alla sua istituzione. Tuttavia, se questa pratica ci dà la certezza che il Salvatore ha inteso collegare la discesa dello Spirito Santo nelle anime con una determinata cerimonia esterna compiuta dai suoi apostoli, essa non precisa però con la continuità che abbiamo riscontrato a riguardo del battesimo, come debba essere questa cerimonia. La storia dei primi secoli della Chiesa segna su questo punto una certa fluttuazione.

Un rito complementare del battesimo: l'unzione. - I documenti antichi che descrivono la cerimonia dell'iniziazione cristiana, attestano che, dopo il rito battesimale propriamente detto, comprendente quali principali elementi, la rinuncia al demonio, la professione di fede e l'abluzione, v'è un rito complementare costituito da un'unzione, da una imposizione delle mani e da una certa « *consignatio* ».

Dalla fine del II secolo o prima metà del III, quest'unzione postbattesimale viene specificata. Talvolta viene anche precisato che quando non è il vescovo in persona a conferire il battesimo, ma un sacerdote, questi compie l'unzione presso il battistero; in seguito, quando i neofiti sono rientrati in chiesa, l'imposizione delle mani e la « *consignatio* » vien fatta dal vescovo.

Dunque, l'unzione postbattesimale si riferisce ancora al battesimo, o fa già parte della confermazione? In ciò gli autori primitivi sono poco espliciti e non chiaramente concordi. Noi dicemmo più sopra che il rito attuale del battesimo comporta, dopo l'abluzione sacramentale, un'unzione fatta dal sacerdote con il sacro crisma: evidentemente si tratta della sopravvivenza di questa unzione postbattesimale, ed oggi essa è assolutamente distinta dalla Cresima.

La confermazione distinta dal battesimo. - Così, nei primissimi secoli, e specialmente in Occidente, la imposizione delle mani fatta dal vescovo pare sia stata il rito principale della confermazione, non però l'unico. Chè la « *consignatio* » consistente nel segnare con il segno di Croce la fronte del battezzato, pare fosse pure accompagnata da un'unzione. Almeno i documenti del IV e V secolo sono molto espliciti al riguardo: l'unzione postbattesimale è come sdoppiata: il sacerdote continua ad ungere il battezzato dopo avergli versato l'acqua rigeneratrice; evita però d'ungerlo sulla fronte. E solo in seguito, il vescovo, dopo avergli imposte le mani, compie l'unzione sulla fronte in forma di croce; ed è questo duplice rito (imposizione delle mani, e « *consignatio* » con unzione) che costituiva propriamente il sacramento della cresima.

Nelle liturgie orientali (di cui tratteremo più avanti), l'unzione predomina per importanza e per antichità; più presto che in Occidente le si attribuisce il carattere sacramentale della cresima. L'imposizione delle mani, o della mano (*Keirothesìa*) è posta in minor rilievo: pare che venga confusa con l'unzione; e ciò lo si può anche spiegare per il fatto che il gesto della mano protesa sul capo e segnante la fronte con l'olio santo, è lo stesso.

Questa differenza, forse più apparente che reale, tra l'Oriente e l'Occidente, nel modo d'intendere ciò che noi oggi chiamiamo materia del sacramento, va poco per volta scemando. La Chiesa d'Occidente, pur restando fedele al rito dell'imposizione delle mani, tramandatole dagli Apostoli, e perciò da Cristo, si avvicina alla Chiesa d'Oriente, accordando sempre maggior importanza alla unzione. Nel V secolo, cioè ai tempi di Sant'Agostino, l'unione pare realizzata: l'Oriente continua a servirsi, per designare il rito o lo stesso sacramento, delle parole « *musticòn, krisma, mùron, sfraghìs, mustikòn élaion* »; l'Occidente usa le parole *oleum, unctio,* ed anche sempre le parole *consignatio,* o *signaculum.*

Il ministro del sacramento. - Dove, invece di convergere, le Chiese di Oriente e d'Occidente si separano dopo d'essere già state unite, è sulla questione del *ministro* del sacramento.

Nei primi secoli, come s'è visto a proposito del battesimo, il vescovo in persona presiedeva e compiva la cerimonia dell'iniziazione cristiana, la quale comprendeva, dopo il battesimo, la cresima (ed anche la comunione). In seguito, quando i neofiti divennero molto numerosi, il vescovo si accontentò sovente di presiedere, di amministrare personalmente il battesimo, ed affidò ai sacerdoti l'ufficio di compiere sul battezzato l'unzione postbattesimale; però, come abbiamo fatto notare, egli si riservava l'imposizione delle mani e l'unzione sulla fronte. Più tardi ancora, e solamente in Oriente, il vescovo lasciò al sacerdote il compimento di tutti questi sacri riti.

(1) Intorno alla questione qui accennata, come pure intorno alla evoluzione del rito della Cresima, si può leggere Righetti, *Storia lit.*, IV, pp. 90-97.

In Occidente, la primitiva disciplina fu custodita con maggior esattezza. Ben presto si ammise che, quando il vescovo non assisteva all'iniziazione cristiana, fosse il sacerdote a compiere l'unzione postbattesimale con il crisma; ma era inteso che si sarebbe condotto quanto prima il battezzato dal vescovo, affinchè questi gli imponesse le mani e gli facesse l'unzione sulla fronte.

Questa disciplina avendo subito qualche rilassamento e generatasi una certa qual incertezza, Papa Innocenzo I richiamò formalmente la regola in una lettera al vescovo Decenzio (416): « I bambini, egli dice, non debbono essere confermati da nessun altro, tranne che dal vescovo ». E poggia la sua decisione sulla tradizione della Chiesa e sui fatti riferiti negli Atti degli Apostoli; quindi continua: « I sacerdoti, quando battezzano, sia in presenza del vescovo, sia in sua assenza, possono ungere con il crisma il battezzato, purchè detto crisma sia stato consacrato dal vescovo; essi, però, non devono segnare con quest'olio la fronte, poichè ciò è riservato ai soli vescovi quando dànno lo Spirito Paraclito ».

Dal v secolo all'incirca le Chiese d'Oriente e d'Occidente sono rimaste sulle loro rispettive posizioni intorno alla questione del ministro del sacramento. Nei concilî di Firenze e di Trento, è stata esaminata la questione della validità della cresima amministrata da un semplice sacerdote greco, e Roma ha ammesso l'uso immemorabile dell'Oriente; pertanto essa ha dichiarato che i sacerdoti greci confermano validamente i fedeli del loro rito.

Inoltre dal 1946, tutti i sacerdoti aventi effettiva cura d'anime sono delegati ad amministrare la Cresima, quando, non potendosi avere il vescovo, si tratti di fedeli « *ex gravi morbo, in vero mortis periculo constituti ex quo decessuri praevideantur* ». In tal caso il Parroco deve seguire il rito disposto nel rituale romano (AAS, 1946, n. 349-58).

Diciamo subito che nella Chiesa latina, in cui ministro ordinario della confermazione rimane il vescovo, può un semplice sacerdote ricevere dalla S. Sede il potere di amministrare la confermazione; e tale privilegio non è raro in terra di missione. Però il crisma deve sempre essere consacrato dal vescovo durante la *missa chrismatis* del giovedì santo.

§ 2. *Il rito attuale.*

La materia e la forma. - Attualmente il rito e le regole ammessi dalla Chiesa latina intorno alla *materia* della confermazione sono queste: il ministro deve servirsi del crisma, composto di olio d'oliva e di balsamo, e consacrato dal vescovo. Con questo crisma egli deve fare con la mano, e senza servirsi di alcun strumento, come sarebbe per es. un pennello, una unzione sulla fronte del cresimando, e, praticando quest'unzione, egli impone, per ciò stesso, la mano su colui che riceve il sacramento.

Inoltre, quest'unzione deve essere accompagnata da una formula orale: il che pone la questione della *forma* del sacramento, intorno alla quale non vi è accordo tra la Chiesa d'Oriente e la Chiesa d'Occidente.

Gli Atti degli Apostoli non riferiscono nessuna formula, di cui possano essersi serviti San Pietro, San Giovanni o San Paolo, quando invocavano la discesa dello Spirito Santo nelle anime con l'imposizione delle mani. Il sacro testo dice solo che essi accompagnavano il gesto con una preghiera. Seguendo il loro

esempio, i vescovi dei primi secoli aggiunsero all'unzione e all'imposizione delle mani una formula più o meno determinata.

Quando l'unzione postbattesimale era ancora strettamente legata all'imposizione delle mani e alla « *consignatio* », la si accompagnava con una semplice dichiarazione, che ne precisava il significato. Essendo questa *consignatio* il rito proprio del sacramento, la formula che l'accompagnava divenne la forma sacramentale.

Per l'Oriente tale forma è attestata senza notevole variazione dal IV secolo: « Il sigillo del dono dello Spirito Santo », *sfraghìs doreàs toú Aghìou Pneúmatos*. Per l'Occidente, i documenti precisi sono molto meno antichi. La disciplina dell'arcano, severamente osservata, vietava che si parlasse dei sacri misteri, e Papa Innocenzo I, nella lettera a Decenzio, dichiara di non poter rivelare, scrivendole, le parole che vengono pronunciate nella confermazione. La formula attualmente usata dalla Chiesa romana: « Io ti segno con il segno della croce, ti confermo con il crisma della salvezza, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo », si trova già nei rituali del X secolo. La Chiesa riconosce egualmente valide le due formule.

Sopravvivenza e scomparsa degli antichi riti. - Sarà opportuno notare che l'attuale rito della confermazione nella Chiesa latina ha conservato, come s'è visto per il battesimo, numerose traccie degli antichi riti.

Il vescovo, rivolto verso i cresimandi, inginocchiati dinnanzi a lui, rivolge una breve invocazione allo Spirito Santo, poi, stendendo le mani verso questi cristiani, che si suppone usciti dall'acqua battesimale, rende grazie a Dio, che si è degnato rigenerarli e di concedere loro la remissione di tutti i peccati; quindi invoca lo Spirito Santo con la pienezza dei suoi doni. Ciò corrisponde senz'altro all'antica preghiera, che aveva luogo tra l'unzione battesimale e l'imposizione delle mani. Subito dopo il vescovo procede alla *consignatio*: con la destra posata sul capo del neofita, egli lo segna in fronte col segno di croce mediante il crisma, e pronunzia la formula riferita più sopra.

Il leggero schiaffo che egli dà al cresimato, dicendogli *Pax tecum* è d'istituzione relativamente recente. Lo si interpreta, sia come un segno di amicizia (nel qual caso il suo gesto è visto come una carezza), sia come il simbolo delle difficoltà, delle sofferenze e forse anche del martirio, cui il cristiano andrà incontro nella sua vita.

In altri tempi, alcuni altri riti completavano l'amministrazione di questo sacramento.

Sulla fronte, segnata con l'olio santo, veniva posta una benda bianca, che si doveva tenere per sette giorni. Più tardi si ridusse a tre giorni, poi ad uno soltanto. Oggi ci si accontenta d'asciugare con un pannolino la fronte dopo l'unzione, e la fascia dalla fronte è passata al braccio...

Tempo e luogo della cresima. - Nei primi secoli, allorchè ai riti dell'iniziazione cristiana presiedeva il vescovo, la confermazione veniva conferita subito dopo il battesimo.. Più tardi al XII o XIII secolo, quando venne affidata ai sacerdoti l'amministrazione del battesimo, venne raccomandato di condurre al più presto i fanciulli dal vescovo, perchè ricevessero il sacramento, che dava ai neofiti la forza divina. In seguito s'invertirono le parti; e la Chiesa fece obbligo ai vescovi di percorrere la loro diocesi per visitare i nuovi fedeli e amministrare il sacramento, ch'essi soli avevano il potere di conferire.

Il concilio di Trento modificò alquanto l'antica usanza, ed esortò a differire la cresima fino all'età di circa 12 anni, età in cui si supponeva completata l'istruzione cristiana. Questa legislazione è stata nuovamente riveduta ed oggi la Chiesa latina richiede come norma per la cresima (e per la prima comunione), l'età della ragione, cioè intorno ai sette anni.

« Storicamente, si legge ancora nel citato *Direttorio per la pastorale dei sacramenti*, la Cresima è la seconda tappa dell'iniziazione cristiana. Inoltre la Cresima, dà mediante il carattere, a quelli che l'hanno ricevuta, la forza necessaria per rendere una testimonianza autentica con la professione di fede tanto negli atti di culto come nella vita pratica. La Cresima dovrebbe perciò essere ricevuta prima dell'Eucarestia; soprattutto alla nostra epoca quando i fanciulli stessi sono chiamati a rendere la loro testimonianza davanti ad un mondo scristianizzato ».

Nella Chiesa orientale per il fatto che i sacerdoti hanno sostituito i vescovi non solo per il conferimento del battesimo, ma anche per quello della cresima, si continua a seguire l'antica prassi: e cioè la confermazione segue immediatamente il battesimo.

Il luogo ordinario in cui si amministra la cresima è la chiesa parrocchiale, od altra chiesa o cappella; ma a questo riguardo nulla è prescritto, ed il vescovo può permettere che essa venga amministrata in qualsiasi altro luogo conveniente. Nei primi secoli, essendo collegata al battesimo, si amministrava regolarmente in chiesa o anche in un luogo speciale, annesso al battistero, detto *sacrarium* o *consignatorium*, o anche nella sacrestia.

I padrini. - Quando la cresima era collegata al battesimo, il padrino del battesimo accompagnava naturalmente il figlioccio sino alla fine della cerimonia. Anche oggi, come un tempo, la Chiesa prescrive che il cresimando abbia un padrino. Questo padrino può essere lo stesso del battesimo, nel caso in cui i due sacramenti fossero conferiti l'uno dopo l'altro (trattandosi di un adulto); in questo caso rivive l'usanza della Chiesa primitiva; nel caso ordinario, invece, cioè quando i due sacramenti sono amministrati in tempi diversi, altro dev'essere il padrino della cresima da quello del battesimo. Inoltre dev'essere dello stesso sesso del confermando; infine deve aver già ricevuto la confermazione.

Il carattere della cresima. - Le Chiese d'Oriente e d'Occidente hanno sempre riconosciuto che la cresima, come il battesimo, imprime nell'anima un carattere indelebile, quando viene impartita secondo le regole stabilite; colui che riceve la cresima diventa come irrevocabilmente consacrato a Dio. Questa idea si deduce dalla stessa denominazione antica del sacramento: *sigillum, consignatio*, il che suppone un segno indelebile. Quest'è la ragione per cui la Chiesa ha sempre pensato che la confermazione, come il battesimo, non doveva essere reiterata, salvo, s'intende, i casi in cui fosse stata conferita in modo dubbio: allora verrebbe ripetuta sotto condizione.

Sui registri parrocchiali vanno segnati i nomi dei cresimati con la data, in cui è stato amministrato il sacramento e il nome del padrino.

La consacrazione del sacro crisma. - Per finire questo capitolo, è bene che diciamo qualcosa del rito liturgico con cui si prepara, benedice e consacra il

sacro crisma. Nella Chiesa orientale, come in quella occidentale, questa è una delle più solenni funzioni riservate al vescovo. Nei primi secoli non v'era un giorno particolarmente stabilito per questa cerimonia: il vescovo benediceva il sacro crisma quando ce n'era bisogno. Verso il v secolo, nella Chiesa d'Occidente, si stabilì l'usanza divenuta più tardi regola comune, di scegliere per questa funzione il giovedì santo: il concilio di Meaux, nell'845, fa divieto al vescovo di scegliere altro giorno

Dapprima non fu che il crisma, che si ritenne obbligo benedire il giovedì santo; ma in seguito vi s'aggiunse, per ragioni di comodità, la benedizione dell'olio degli infermi e di quello dei catecumeni.

Tale benedizione con la riforma della Settimana santa, compiuta da Pio XII, ha luogo nel corso della messa mattutina del giovedì santo, detta appunto *Missa chrismatis*: essa richiede il concorso di dodici sacerdoti, di sette diaconi e sette suddiaconi. La benedizione dell'olio degli infermi viene compiuta prima delle parole *Per quem haec omnia* del Canone, cioè poco prima del canto del *Pater*, e il rito è molto semplice. Non così per la benedizione del crisma e dell'olio dei catecumeni, che ha luogo subito dopo la comunione e si circonda di un'eccezionale solennità.

Pastorale della Cresima

Solo un brevissimo accenno: quasi un secolo di Azione Cattolica ha fatto prendere maggior coscienza anche nei laici della grande importanza che questo sacramento ha nella vita del cristiano: esso completa l'opera iniziata dal Battesimo ed impegna il fedele nell'apostolato. Per questo è chiamato « sacramento della maturità cristiana e dell'apostolato ».

Occorre richiamare spesso, nei catechismi e nella predicazione, questo impegno che si sono assunti tutti i cresimati, perchè la loro testimonianza non venga mai meno.

Come per il Battesimo la Chiesa celebra un anniversario collettivo durante la grande veglia pasquale, così per la Cresima si celebra l'anniversario in tutte le comunità parrocchiali, nella *festa di Pentecoste*, festa che completa e chiude il mistero pasquale. Non è bene quindi celebrare in questo giorno altre feste non liturgiche (per es. chiusura del mese di maggio), che distraggono l'attenzione dei fedeli dal mistero che la Pentecoste celebra, rinnovando nelle anime ben disposte la grazia della Cresima.

CAPITOLO TERZO - L'EUCARISTIA

Da due punti di vista diversi l'eucarestia può essere considerata: come *sacrificio*, ossia la messa; oppure come *sacramento*, cioè la comunione. Il primo punto di vista è stato ampiamente trattato nel capitolo dedicato alla messa. Qui, pertanto, non si tratterà che dell'eucarestia considerata come uno dei sette sacramenti.

Neppure tratteremo della presenza reale sotto le specie eucaristiche; poichè

questa è una questione propriamente teologica, e noi intendiamo rimanere nel campo della liturgia.

Tuttavia dovremo talvolta ripetere alcune nozioni già dette intorno alla santa messa, perchè, da una parte la materia del sacramento è la stessa di quella del sacrificio eucaristico, e dall'altra, il sacramento è intimamente collegato con la messa, per il fatto della consacrazione, che opera la presenza reale, e della distribuzione stessa dell'eucarestia ai fedeli, che normalmente ha luogo alla fine del sacrificio.

Incominciata con il battesimo e la cresima, l'iniziazione cristiana, nei tempi antichi, si completa per mezzo dell'eucarestia: il novello cristiano avendo ricevuto la forza dello Spirito Santo, si univa con la comunione, il più intimamente possibile a Cristo, di cui aveva abbracciato la dottrina. Più avanti si vedrà che su questo punto, come per la cresima, la Chiesa latina ha modificato l'antica disciplina almeno per quanto riguarda i bambini.

§ 1. *La consacrazione eucaristica.*

Istituzione dell'eucarestia. - Senza voler qui trattare per esteso quest'argomento, basterà ricordare che Nostro Signore ha istitutito il sacramento della eucarestia, per così dire, in due tempi. Incominciò con l'annunziarlo assai chiaramente, e con il prescriverne in precedenza l'uso, che ne avrebbero dovuto poi fare i cristiani: « Il pane che io darò, è la mia carne, per la salvezza del mondo... Se non mangerete la carne del Figlio dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna, ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno ». (Giov. VI, 52 e segg.). Poi, alcune ore prima della Passione, egli procedette all'istituzione propriamente detta, trasformando, in virtù delle sue parole, il pane ed il vino nel suo corpo e sangue, distribuendoli ai suoi apostoli e dicendo loro di ripetere in avvenire quel rito in sua memoria.

La materia dell'eucarestia e la sua oblazione nell'antica liturgia. - Nella nostra messa latina, la parte che corrisponde all'antica messa dei catecumeni ha termine con il vangelo, e l'offertorio, con quanto segue, corrisponde alla antica messa dei fedeli. Il rito primitivo di questa parte della messa consisteva nell'offerta dei doni, che servivano al vescovo (od al sacerdote) per compiere il sacrificio e permettevano ai fedeli di parteciparvi: doni consistenti nel pane e nel vino. Mentre si cantava un salmo, di cui il nostro *offertorio* non è che un versetto, i fedeli si presentavano con la loro offerta. Prima venivano gli uomini, poi le donne, ognuno recando la sua parte di pane e di vino. Il vescovo riceveva queste oblazioni.

Il pane veniva raccolto su grandi piatti, detti *patina*, e posteriormente *patena* (la patena attuale ne è l'esatta riproduzione in piccolo), e poi su una bianca tovaglia tenuta dagli accoliti. Il vino veniva versato dentro uno o più calici, recati dai suddiaconi. Anche questi calici erano di grandi dimensioni ed avevano dei manici, che permettevano di portarli agevolmente e di distribuire più facilmente il prezioso sangue nel tempo in cui ci si comunicava sotto le due specie.

Terminata l'oblazione, il vescovo si lavava le mani e recatosi all'altare vi diceva una preghiera, mentre gli veniva portato innanzi il pane e il vino che

doveva servire per la comunione del clero e dei fedeli. Il pane, che non veniva utilizzato a questo scopo, veniva distribuito come *eulogia*, e in ciò bisogna vedere l'origine del nostro pane benedetto.

La trasformazione dell'offerta. - Queste offerte in natura furono in uso per lungo tempo, ma finirono con lo scomparire verso il secolo IX. I sacerdoti preferivano offrire sull'altare dei pani migliori di quelli recati da coloro che assistevano alla messa, e lo stesso per il vino, che fin'allora risultava prodotto con vari tipi di vino mescolati insieme. Inoltre i fedeli avevano preso l'abitudine a poco a poco di fare al clero dei doni, quale compenso per il servizio liturgico. Da allora parve superfluo raccogliere durante la messa il materiale necessario per il sacrificio e la comunione. Ma due tracce sono rimaste degli antichi riti: l'offerta del pane benedetto, che ha luogo proprio all'offertorio e la questua, che si fa a questo punto della messa.

Eppure la Chiesa resistette per diversi secoli a questa trasformazione della offerta liturgica. Fin dall'VIII secolo, i cristiani incominciarono a rimettere al sacerdote, al momento dell'offertorio, delle elemosine in denaro in sostituzione del pane e del vino, e quest'usanza fu combattuta dalla Chiesa fino al XII secolo. Intanto andava prendendo piede una nuova pratica: i re ed i principi donarono alle chiese terre e vigne, destinate a fornire il frumento e le uve per il pane ed il vino occorrente per il sacrificio.

Battuta in concorrenza da usi, che in fondo, tendevano a semplificarla, la primitiva usanza dell'offerta in natura a poco a poco andò perdendosi, e si pervenne all'offertorio, quale lo vediamo praticato adesso.

In altro capitolo vedremo come si compie l'offertorio nelle chiese orientali. Qui ricordiamo una particolarità della liturgia domenicana, particolarità derivante sempre dal fatto che i fedeli hanno cessato di recare la loro offerta alla messa. Nel rito domenicano infatti, il pane vien deposto sull'altare all'inizio della messa, e il vino, mescolato all'acqua, vien subito all'inizio versato nel calice, di modo che, al momento dell'offertorio, non rimane che da presentare a Dio questi doni già così preparati in precedenza.

La questione del pane azzimo. - Altra questione da segnalare a proposito della materia dell'eucarestia è quella della qualità del pane da utilizzare nella messa. La maggior parte delle Chiese d'Oriente si serve del pane lievitato, mentre nella Chiesa latina è obbligatorio il pane azzimo. Notiamo intanto che sia l'una che l'altra Chiesa riconosce la validità della consacrazione nell'uno e nell'altro caso. Non si tratterà dunque che di una questione disciplinare, la quale si fonda su di un problema storico: Gesù Cristo nell'ultima Cena ha consacrato del pane azzimo o del pane lievitato? Certo, così posto, il problema pare insolubile. Secondo i tre primi vangeli, la Cena avrebbe avuto luogo in uno dei giorni della Pasqua dei Giudei, e pertanto il Signore avrebbe utilizzato il pane azzimo; secondo il vangelo di San Giovanni avrebbe preceduto la Pasqua, e, in questo caso, avrebbe potuto usare del pane fermentato.

Comunque sia, in nessun luogo appare che Nostro Signore abbia fatto un precetto di servirsi d'una sorta di pane ad esclusione dell'altra. Se si interroga la tradizione, pare debbasi stabilire che nei primi secoli esistevano tutte e due le pratiche: ci si serviva indistintamente di pane lievitato o di pane azzimo,

secondo che si aveva più facilità di procurarsi l'uno o l'altro, oppure ancora a seconda delle regioni; nè risulta che siano sorte contestazioni al riguardo. Soltanto verso il VI o VII secolo la Chiesa di Oriente si dichiarò per il pane lievitato, e quella d'Occidente per il pane azzimo. Ma fino al tempo di Michele Cerulario (XI secolo) non vi fu alcuna discussione intorno a queste differenti usanze. Finalmente il concilio di Firenze dichiarò legittime le due usanze ed in prova di ciò rese obbligatoria la consacrazione del pane fermentato per i Greci e del pane azzimo per i Latini.

La consacrazione delle specie. - La trasformazione (transustanziazione) del pane e del vino segue tosto l'offerta. Essa viene operata, come alla Cena, dalle stesse parole di Cristo: « Questo è il mio corpo », « questo è il calice del mio sangue... », che il sacerdote ripete testualmente, come le ha pronunciate il Maestro.

È da notare che questo rito della consacrazione, e particolarmente le parole che la compiono, costituiscono, fra tutte le formule sacramentali, quella che i cristiani dei primi secoli hanno circondata di maggior rispetto ed hanno tenuta più segreta, come del resto facevano per un certo numero di articoli di fede o di disciplina religiosa: o evitavano di parlarne, oppure lo facevano in termini velati e comprensibili solo agli iniziati. Bisogna giungere sino all'inizio del V secolo per trovare nelle *Costituzioni apostoliche* il testo del canone della messa, quale lo si diceva allora, ed in questo canone la formula *completa* della consacrazione, molto simile a quella usata oggidì dalla Chiesa greca e dalla Chiesa latina, e fondata sulle parole, di cui Cristo si è servito nella Cena. Tuttavia si può citare una formula occidentale anteriore, quella della *Tradizione apostolica* di Sant'Ippolito († 235), scoperta e pubblicata all'inizio del nostro secolo.

§ 2. *La Comunione.*

La comunione è nel quadro del santo sacrificio della messa il complemento dell'offerta e della consacrazione delle specie ed è l'istante in cui il sacramento dell'eucarestia viene amministrato a tutti coloro che vogliono partecipare più intimamente al sacrificio. Dal punto di vista rituale, molte cose sono da notare.

Il rito della comunione. - Fino al VII secolo all'incirca, tanto in Oriente che in Occidente, la comunione si distribuiva alla messa nel modo seguente. Il vescovo, od il sacerdote celebrante, diceva ad alta voce: « Ai santi le cose sante », *Sancta sanctis*. Si dava in questo modo l'avviso che dovevano accostarsi soltanto coloro che avevano la coscienza pura. La frazione del pane, operazione necessaria in vista della comunione, aveva luogo a questo punto. Quindi il vescovo si comunicava; dopo di lui i sacerdoti, i diaconi, i suddiaconi, i chierici, poi le diaconesse, le vergini consacrate a Dio, i bambini e infine il popolo: prima gli uomini, poi le donne.

Esisteva così un certo ordine di precedenza, basato sulla santità inerente a ciascun stato di vita. A parte i sacerdoti, che si comunicavano da loro, tutti gli altri ricevevano il pane consacrato dalle mani del celebrante. Questi ad ognuno diceva questa semplice frase: « Il corpo di Cristo ». E il fedele rispondeva: « *Amen* », manifestando con ciò stesso la sua fede nella presenza reale. Subito

dopo, il diacono gli accostava il calice dicendo: « Il sangue di Cristo, calice di vita »; e il fedele rispondeva: « *Amen* », e beveva un poco del prezioso sangue. Verso il VII od VIII secolo, la formula mutò, per ridursi poco a poco a quella che noi conosciamo: « Il corpo del Nostro Signor Gesù Cristo custodisca la tua anima per la vita eterna. Amen ». Questa formula d'altronde è riferita quasi testualmente dal biografo di San Gregorio Magno.

Durante la distribuzione della comunione fu usanza generale, almeno a partire dal IV secolo, di cantare il salmo 38, *Benedicam Dominum in omni tempore*, perfettamente intonato all'eucarestia, con il suo versetto che si ripeteva in forma d'antifona: *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus.* Molto a lungo si mantenne quest'uso, ma arrivò il giorno in cui si sentì il bisogno di variare i salmi della comunione. Poi, come avvenne per l'introito, e più completamente ancora, il salmo scomparve, e venne conservata soltanto la sua antifona, quando venne a diminuire il numero delle comunioni. L'antifona *Gustate* la si incontra attualmente alla comunione dell'VIII domenica dopo Pentecoste.

Il luogo e l'atteggiamento. - Dove si andava a ricevere la comunione? Su questo punto, pochissima uniformità. Nella Chiesa di Roma, il celebrante (il vescovo) ed i sacerdoti si comunicavano allo stesso altare, gli altri chierici nel presbitero, i fedeli fuori del presbitero, salvo i sovrani, che erano ammessi a comunicarsi, come anche a fare l'offerta, nello stesso presbitero. Ma nella Chiesa di Roma si seguiva pure un'altra usanza: i fedeli rimanevano al loro posto e il sacerdote e il diacono si recavano presso di loro per amministrare la comunione. Altrove, in Africa per esempio, si accostavano alla balaustra, che separava il presbitero dal resto della chiesa. In Francia si era meno riservati: i laici, uomini e donne, penetravano nel presbitero per comunicarsi.

In quale posizione si riceveva la comunione? Non in ginocchio, come s'usa attualmente nella Chiesa latina, ma in piedi, come hanno continuato a fare i Greci, più fedeli, su questo punto, come in molti altri, all'antica disciplina. D'altronde questa posizione era considerata come quella del rispetto ed anche della gioia, posizione che si manteneva durante le preghiere alla domenica e nel tempo pasquale.

Gli uomini ricevevano l'ostia nella palma della mano destra, sostenuta dalla sinistra, postavi sotto e se la recavano essi stessi alla bocca. Così pure facevano le donne, ma esse avevano la mano coperta d'un pannolino detto *dominicale*, che esse portavano con sè a questo scopo. Così si fece tanto in Oriente che in Occidente durante i sei o sette primi secoli. Essendosi introdotti degli abusi, si giunse alla pratica attuale: il sacerdote deponeva egli stesso il pane consacrato in bocca ai comunicandi. Tuttavia i Greci hanno conservato qualcosa dell'antico rito: il diacono, che assiste il sacerdote all'altare, riceve ancora sulla mano, per comunicarsi, il corpo del Signore.

La comunione sotto le due specie. - Applicando alla lettera il precetto di Nostro Signore, che aveva detto di mangiare la sua carne e di bere il suo sangue, i fedeli dei primi secoli si comunicavano sotto le due specie. Dopo aver ricevuto l'ostia, come si è detto, si presentavano davanti al diacono, il quale presentava loro il calice, ed essi vi bevevano uno dopo l'altro. Questa maniera,

la più semplice, di bere il prezioso sangue, offriva evidentemente degli inconvenienti e soprattutto il pericolo di lasciar cadere qualche goccia del vino consacrato. Per evitare ciò, in certi luoghi, per esempio a Roma, si succhiava il vino dal calice, servendosi di una cannuccia. Il rito si è tuttora conservato nella messa papale. Venne pure usato un altro metodo: il sacerdote intingeva il pane nel prezioso sangue, e lo poneva così nella bocca del comunicando. È questo il rito in uso, ancora ai nostri giorni, nella Chiesa d'Oriente, dove il sacerdote, intinta l'ostia nel sangue, la pone sulle labbra del fedele, oppure, dopo di averla interamente inzuppata, si serve d'un cucchiaino *ad hoc* per amministrarla.

Verso l'inizio del secolo XII andò gradualmente cessando in Occidente l'uso di comunicarsi sotto le due specie. Diversi motivi hanno suggerito questo nuovo cambiamento: la difficoltà di procurare il vino in sufficiente quantità in certi paesi e il pericolo di profanazione. A questi motivi pratici bisogna aggiungerne un altro: i fedeli avevano sempre più coscienza di ricevere pienamente Gesù Cristo, tanto sotto una sola, come sotto tutt'e due le specie, avendo la Chiesa, anche nei secoli precedenti, ammesso in certi casi (comunione degli assenti, dei malati, dei bambini, come diremo in seguito) la comunione sotto una sola specie. Onde eliminare ogni incertezza al riguardo, il concilio di Costanza (1415) ordinò che i sacerdoti solamente si comunicassero sotto le due specie, e i laici sotto le specie del pane soltanto. A quest'ordine la Chiesa latina è restata da allora fedele. Tuttavia è permesso ora ai cattolici di rito latino di ricevere per devozione l'eucarestia secondo il rito greco, però sotto le due specie, e viceversa.

La comunione degli assenti e dei malati. - L'uso ammesso per molti secoli, per cui i laici ricevevano il pane eucaristico nelle loro mani, non derivava solo dal desiderio di riprodurre ciò che Cristo aveva dovuto fare con gli apostoli. Il vero motivo era questo: che ai fedeli fu per molto tempo permesso di portarsi a casa una frazione di pane consacrato e di comunicarsene nei giorni seguenti. Tale usanza si giustificava in pieno nei tempi di persecuzione, od anche quando si abitava lontano da una città e non ci si poteva recare alla messa, la quale veniva celebrata solo nelle domeniche o nei giorni di festa. Scomparve ognor più, dopo le persecuzioni. In seguito non la si trova più che nella storia dei monaci del deserto, i quali vivendo solitari e non riunendosi che raramente per la messa, serbavano nel loro eremitaggio il pane consacrato per la comunione.

Se era lecito portare con sè le sacre specie per la propria devozione privata, tanto più era permesso recarle agli altri, e in particolare agli ammalati. La comunione degli ammalati a domicilio fu sempre considerata come un caso normale. Ma la Chiesa considerò un abuso, che fossero i laici, ed a maggior ragione le donne, a portare l'eucarestia ai malati.

Per molto tempo essa permise tale ministero agli accoliti (ricordiamo per esempio il caso del giovane Tarcisio) o meglio ancora ai diaconi. Finì però col riservarlo ai soli sacerdoti.

Allorchè la comunione veniva portata e data ad un malato lo si faceva d'ordinario sotto una sola specie, e per lo più sotto la specie del pane, essendo più agevole a trasportarsi. In certi casi, però, se il malato non poteva prendere alcun nutrimento solido, gli si portava solo il sangue prezioso. E infine, a volte

la comunione veniva recata sotto le due specie. Questa indifferenza riconosciuta da tutti nell'uso d'una sola o delle due specie, per la comunione a domicilio, contribuì a far adottare definitivamente nella Chiesa latina la comunione sotto la sola specie del pane.

L'età richiesta per la comunione. - Nell'epoca in cui la ricezione della eucarestia faceva parte integrante dell'iniziazione cristiana, e teneva dietro immediatamente al battesimo e alla cresima, la questione dell'età non si poneva neppure. Si trattasse d'un adulto o anche solo d'un bimbo non ancora svezzato, ricevevasi il corpo ed il sangue del Signore subito dopo l'abluzione battesimale ed il crisma, e quest'usanza si è conservata intatta nella Chiesa d'Oriente. S'è visto più sopra che i bambini, nella liturgia dei primi secoli, avevano il loro posto riservato, un posto scelto, per ricevere la comunione. Quando erano troppo piccini, ed era rischioso o difficoltoso per essi inghiottire una porzione dell'ostia, davasi loro la comunione sotto la sola specie del vino. Anche in seguito i bambini continuavano a comunicarsi. In certi luoghi dopo che s'erano comunicati i fedeli, si facevano accostare alcuni fanciulli, e si dava ad essi i resti dell'eucarestia. Questa usanza persistè in Francia sino al tempo di Carlomagno; ma scomparve in seguito, anzi, nel secolo XIII, in Francia, era vietato dare la comunione ai bambini sotto i sette anni.

Più tardi, in molti paesi, l'età per la prima comunione fu ancora ritardata fin verso i dodici anni, nella quale età si presumeva che l'istruzione religiosa del fanciullo fosse completa. Il decreto *Quam singulari* della Sacra Congregazione dei Sacramenti, sotto il pontificato di S. Pio X (1910), anticipò nuovamente fino alla età della ragione (verso i sei-sette anni) l'età in cui si può dare ai fanciulli l'eucarestia.

La frequenza alla comunione. - Su questo punto la pratica ha seguito, nel corso dei secoli e nelle diverse chiese, una notevole evoluzione. Proprio all'inizio dell'èra cristiana, nei tempi apostolici, i fedeli riproducevano alla lettera la cerimonia della Cena del Signore: ogni volta che il vescovo li riuniva per consacrare il pane ed il vino secondo l'esempio del Maestro, essi ricevevano tutti la comunione, come avevano fatto gli apostoli nel Cenacolo. Ancora nel II e III secolo vi sono testimonianze formali in favore della comunione assai frequente ed anche quotidiana. È questa l'epoca in cui, come più sopra si è detto, era ammesso che si potessero portare in casa le sacre specie per comunicarsi nei giorni in cui non si poteva assistere alla divina liturgia.

All'inizio del secolo V si incomincia a delineare una nuova prassi. La Chiesa Occidentale rimane più fedele che quella Orientale alla comunione frequente. Ma ormai occorre sollecitare i fedeli. I *canoni degli Apostoli* (circa l'anno 400) fanno obbligo di comunicarsi ogni volta che s'assiste alla Santa Messa e comminano pene contro coloro che non osservano tale prescrizione. A Costantinopoli, già al tempo di San Giovanni Crisostomo, certi cristiani non si comunicavano più che una o due volte l'anno.

L'uso di accedere sempre più di rado alla comunione si va generalizzando prima in Oriente, verso il V secolo, poi in Occidente, nel secolo VI). I monaci stessi non sono esenti da questo rilassamento, e San Benedetto darà ai suoi religiosi la regola di comunicarsi ogni domenica o giorno di festa. Quanto ai

laici, si giunse presto a comunicarsi solo una volta all'anno, e fu necessario ancora obbligarli. Nel 1215 il concilio Lateranense ordina espressamente di comunicarsi almeno una volta all'anno, *a Pasqua*, sotto pena di vedersi interdetta l'entrata in chiesa, e d'essere privati della sepoltura cristiana.

Nel complesso la Chiesa greca è rimasta fino al presente allo stadio della comunione ricevuta assai raramente. Nella Chiesa latina, nel medioevo e nei secoli seguenti, vi fu sempre, a fianco dei cristiani che si comunicavano solo a Pasqua, un numero considerevole di fedeli che si accostavano molto più spesso alla sacra mensa. Ma solo ai nostri tempi, nel 1905, con un decreto della S. Congregazione del Concilio, approvato da S. Pio X, la comunione quotidiana fu rimessa in onore.

Il digiuno eucaristico. - La legge del digiuno eucaristico è stata recentemente ritoccata dalla Costituzione Apostolica « *Christus Dominus* », emanata dal Sommo Pontefice Pio XII il 6 gennaio 1953.

Essa costituisce da una parte un amoroso materno atto di comprensione da parte della Chiesa, sempre attenta alle necessità dei fedeli e dall'altra è un nuovo motivo d'incoraggiamento ad accostarsi alla divina mensa, da cui risultano rimossi alcuni ostacoli prodotti dalle attuali contingenze.

Come norma generale per tutti, la Costituzione Apostolica stabilisce che l'*acqua naturale non rompe il digiuno eucaristico*, in qualunque momento essa venga bevuta.

Il digiuno eucaristico, *nei casi ordinari*, obbliga a non prendere nulla per modo di cibo o di bevanda dalla mezzanotte al momento della comunione. A tale legge sono sempre e tutti tenuti, tranne in alcuni casi particolari (probabile pericolo di morte, necessità di impedire la profanazione del sacramento, dovere di evitare lo scandalo o la grave infamia, l'obbligo di completare il sacrificio), o tranne il caso di speciali circostanze contemplate dalla stessa Costituzione « *Christus Dominus* » e regolate dalla Istruzione del S. Ufficio a quella annessa, nel modo seguente:

a) Coloro che sono malati, malaticci o convalescenti, previo consenso del sacerdote, possono prendere qualche medicina e possono bere qualcosa escluse sempre le bevande alcooliche.

b) Coloro che devono fare lavori pesanti prima della comunione e coloro che devono fare la comunione ad ora tarda, possono bere qualcosa, escluse le bevande alcooliche, sempre con l'autorizzazione del sacerdote, che può essere data volta per volta oppure per tutto il tempo che durano le stesse circostanze.

c) Per chi assiste alle *messe pomeridiane* deve osservare un minimo di digiuno così regolato: si può mangiare fino a tre ore prima di ricevere la S. Comunione, usando durante il pasto anche vino o birra, esclusi però i liquori; e si può bere fino ad un'ora prima caffè, tè, ecc. esclusi gli alcoolici.

d) Per i *sacerdoti* ci sono norme particolari:

1) I sacerdoti infermi possono servirsi delle stesse norme date per i fedeli [vedi lettera *a*)]; 2) I sacerdoti non infermi che si trovano nelle condizioni sotto elencate hanno la facoltà di prendere qualche bevanda, esclusi sempre gli alcoolici, fino ad un'ora prima della celebrazione della messa.

Le cause sufficienti per usare di tale facoltà sono:

1) la celebrazione a tarda ora (dopo le ore 9); 2) un lungo e gravoso lavoro di ministero; 3) un viaggio lungo e disagevole (due chilometri a piedi o percorso più lungo se fatto con altri mezzi di locomozione).

Per il principio generale che l'acqua non rompe il digiuno, chi celebra due o tre messe nello stesso giorno può prendere l'abluzione prescritta con sola acqua, ma se inavvertitamente usasse anche il vino, può egualmente celebrare la seconda e la terza messa.

Per quanto riguarda la storia del digiuno eucaristico è noto che la regola non fu sempre eguale nella Chiesa. Al principio dell'èra cristiana non ci si pensava neppure al digiuno: Nostro Signore aveva distribuito la comunione ai suoi apostoli alla fine d'una cena, ed è alla sera, spesso dopo il banchetto dell'agape, che i primi cristiani, riuniti attorno al vescovo, ricevevano il corpo ed il sangue del Salvatore. Ma assai presto il digiuno, prima della ricezione dell'eucarestia, divenne pratica universale, e, ben tosto, obbligatoria nella Chiesa. Il digiuno eucaristico è già praticato fin dal tempo di Tertulliano e di San Cipriano, ed alla fine del IV secolo esso è già diventato legge.

L'aspetto pastorale

La pastorale eucaristica tende oggi a riportare la comunione al suo posto naturale, cioè nella S. Messa. Anche la *Mediator Dei* dice al riguardo: « E' assai opportuno che il popolo acceda alla S. Comunione dopo che il sacerdote ha preso dall'altare il cibo divino ». La Comunione è parte integrante della messa e si inserisce normalmente nel S. Sacrificio. Ed è appunto mediante la comunione che i fedeli partecipano pienamente al sacrificio di Cristo.

Nello stesso documento viene poi lodata « la devozione di coloro che non solo desiderano nutrirsi del cibo celeste durante l'assistenza al sacrificio, ma amano meglio cibarsi delle ostie consacrate nel medesimo sacrificio... in modo che si verifichi che « tutti quelli che, partecipando a questo altare, abbiano ricevuto il sacrosanto corpo e sangue del Figlio tuo, siano colmati di ogni grazia e benedizione celeste ».

Ma il Papa aggiunge pure: « Tuttavia, non mancano talvolta le cause, nè sono rare, per cui venga distribuito il pane Eucaristico o prima o dopo lo stesso Sacrificio, e anche che si comunichi — sebbene si distribuisca la Comunione subito dopo quella del sacerdote — con ostie consacrate in un tempo antecedente. Anche in questi casi — come, del resto, abbiamo ammonito prima — il popolo partecipa regolarmente al Sacrificio Eucaristico, e può spesso con maggiore facilità accostarsi alla mensa di vita eterna. Che se la Chiesa, con materna accondiscendenza, si sforza di venire incontro ai bisogni spirituali dei suoi figli, questi nondimeno, da parte loro, non devono facilmente sdegnare tutto ciò che la sacra Liturgia consiglia, e, sempre che non vi sia un motivo plausibile in contrario, devono fare tutto ciò che più chiaramente manifesta all'altare la vivente unità del Corpo Mistico » (AAS, 39 [1947], 565-566).

CAPITOLO QUARTO - LA PENITENZA

Dal punto di vista storico e rituale, il solo che qui ci interessa, il sacramento della penitenza non si presenta affatto con una liturgia precisa e determinata

come il battesimo, la cresima o l'eucarestia. Non c'è una materia analoga all'acqua, all'olio, al pane ed al vino: qui la materia del sacramento è costituita dai peccati commessi, che il sacramento cancellerà. Non riti determinati, come l'abluzione; qui un'accusa fatta non importa in quali condizioni di tempo e di luogo, cui segue una formula di perdono pronunziata dal sacerdote. Nè vi è alcuna somiglianza tra il modo di amministrare questo sacramento, oggi, e il modo usato nei primi secoli cristiani. Anzi bisogna ammettere che al riguardo ci furono nel corso dei secoli dei notevoli mutamenti. Tuttavia anche qui si può notare una certa continuità: nel volgere dei secoli la Chiesa ha modificato alcuni particolari, ma è rimasta fedele a quanto aveva istituito il suo divin Fondatore.

§ 1. *L'antica disciplina* (1).

Istituzione del sacramento della penitenza. - Essa è chiaramente espressa in tre testi evangelici. Innanzitutto la promessa fatta da Cristo a Pietro: « A te darò le chiavi del regno dei cieli: ciò che tu legherai sulla terra, sarà legato anche nei cieli, ciò che tu scioglierai sarà sciolto anche nei cieli » (Matt. 16, 19). Poi, la promessa fatta agli apostoli, che anch'essi parteciperanno dei poteri di Pietro: « Tutto ciò che voi legherete sulla terra sarà legato in cielo, e tutto ciò che scioglierete sulla terra, sarà sciolto nel cielo » (Matt. 18, 18). Ed infine, la sera della resurrezione, la realizzazione della promessa: « A coloro, cui rimetterete i peccati, saranno rimessi; a coloro, cui voi li riterrete, saranno ritenuti ». (Giov. 20, 23).

Il vangelo è quindi molto chiaro ed esplicito circa il fatto dell'istituzione: gli apostoli ed i loro successori hanno il potere di rimettere i peccati o di ritenerli, di assolvere o di condannare con sentenza efficace. Esso però non dice nulla intorno alle condizioni necessarie per esercitare tale potere. Nè alcun rito è indicato, nè alcuna formula è prescritta.

Tuttavia è chiaro che, poichè dovrà pronunciarsi una sentenza, vi dovrà esser un previo giudizio, e, di conseguenza, conoscenza delle colpe, quindi accusa delle medesime.

Ma le origini rituali del sacramento della penitenza continuano ad essere avvolte da un velo. Nulla prova per esempio che si sia conosciuta, ai tempi degli apostoli, la confessione auricolare, analoga a quella che noi oggi conosciamo.

I più antichi documenti patristici sulla penitenza. - Solo verso la metà del I secolo si incomincia a far luce intorno al modo di amministrare la penitenza, ma questo fa sorgere nuove difficoltà. Il primo scritto cristiano che parla *ex professo* della penitenza, il *Pastore* di Erma, scritto allegorico, sembra invero presentarla come un caso eccezionale, una remissione, che non verrebbe accordata che una sola volta dopo il battesimo. In seguito, e per molti secoli, i Padri della Chiesa parlano di peccati irremissibili, e d'una penitenza, che, concessa una volta, non poteva essere reiterata: cose tutte che paiono allontanarsi assai dalla primitiva istituzione.

(1) Intorno alla evoluzione della disciplina penitenziale vedi ampio e aggiornato studio in Righetti, *Storia liturgica*, IV, p. 100-227.

Senza entrare qui nel campo del dogma e dell'apologetica, ci limiteremo a dire che, per molti secoli, la Chiesa si mostrò certamente severa, diciamo pure molto severa, nell'accordare il perdono ai peccatori, specie quando si trattava di certi peccati. Essa faceva conto che la lunga preparazione al battesimo avrebbe reso il cristiano inespugnabile nella sua fede e nei suoi costumi, e ci teneva a fargli intendere che non doveva contar facilmente sul perdono, qualora si fosse reso infedele alla dottrina di Cristo.

Per quanto è possibile tener dietro alle trasformazioni, ecco qui delineata la storia ed i riti principali della penitenza, quali si presentano nelle varie epoche.

Fin dai primi secoli (ma nel I e nel II i documenti sono molto rari) i cristiani hanno la convinzione che essi devono confessare i loro peccati ai pastori stabiliti da Dio, onde riceverne il perdono. Quegli che normalmente riceve queste confessioni è lo stesso che amministra il battesimo, la cresima, l'eucarestia; è il capo della comunità cristiana, il vescovo. Ma, come è avvenuto per gli altri sacramenti, il vescovo affida ben presto anche questo compito ai sacerdoti.

La penitenza pubblica. - La confessione consiste evidentemente nell'accusa delle colpe, di cui si è resi colpevoli. Trattasi d'una accusa pubblica? Generalmente, no. Ma può darsi il caso, che per umiliarsi di più, il colpevole voglia manifestare il suo peccato alla comunità intiera, od almeno all'essemblea composta dal vescovo e dai suoi sacerdoti. Accade inoltre, che, nei casi di colpe notorie e scandalose, sia il confessore ad esortare od anche obbligare il peccatore a dichiarare pubblicamente in che cosa egli abbia offeso Iddio.

Molto presto venne fatta come una classificazione dei peccati: non già precisamente quella che conosciamo noi oggi, fondata sulla rovina che essi operano nell'anima: peccati mortali e peccati veniali, ma a seconda della difficoltà d'ottenere il perdono: vi sono i peccati leggeri, che la preghiera e le buone opere bastano a cancellare; i peccati più gravi, segreti o pubblici, di cui occorre accusarsi innanzi al vescovo, e di cui egli concede il perdono dopo una penitenza appropriata; infine, i peccati molto gravi, detti a volte persino irremissibili, in questo senso, che il perdono ne è per così dire riservato a Dio. Questi ultimi sono tre: l'idolatria, l'omicidio, il peccato carnale. Chi ha avuto la sventura di commetterli non verrà subito perdonato, dopo essersene accusato davanti al vescovo; ma a volte quegli gli ingiungerà dapprima di accusarsene davanti a tutta la comunità. In seguito il peccatore dovrà sottomettersi agli esercizi assai duri ed umilianti della penitenza pubblica, che spesso si prolungava per anni interi. E solo alla fine di questo tempo di prova egli potrà esser riconciliato con la Chiesa e riprendere il suo posto nell'assemblea dei cristiani. Infine, se gli accade di ricadere in quella stessa colpa, la Chiesa gli ricuserà il suo perdono. Come il battesimo, la penitenza pubblica non si rinnova: *Sicut unum baptisma, ita una poenitentia* (S. Ambrogio). Perciò, più nessuna remissione durante la vita: tutt'al più, in punto di morte verrà accordato il perdono al peccatore.

Quest'istituzione della penitenza pubblica è la cosa più notevole nella evoluzione rituale del sacramento della penitenza dopo gli inizi; essa durò lunghi secoli, mettendo persino in ombra le altre modalità di remissione dei peccati nel tempo in cui quella fu in uso, e rischiando per questo di dar un'idea inesatta dello sviluppo integrale della disciplina penitenziale nella Chiesa.

Così per esempio, è certo che la Chiesa non negò mai ai successori degli apo-

stoli, vescovi o sacerdoti, i grandi poteri che il Cristo aveva ad essi affidati; e quand'essa limitò, nel caso di colpe molto gravi, l'indulgenza da accordare ai peccatori, lasciò tuttavia i suoi ministri giudici della penitenza da imporre, padroni di legare o di sciogliere; solamente si mostrò severa nel perdonare, quando si trovò in presenza di crimini o d'infedeltà umanamente imperdonabili. È pure certo poi, che nei primi secoli si usò pure la confessione privata, la quale non si concludeva con la penitenza pubblica seguita dalla riconciliazione solenne, ma soltanto con una assoluzione privata.

La confessione ed il segreto. - Il rito della penitenza pubblica, a volte persino accompagnata da una pubblica accusa, pone il problema del segreto confessionale nell'antichità. E' da credere che agli inizi non s'ammettesse a questo segreto il rigore che vi è attualmente legato. Il più antico decreto che si conosca in materia, è un canone d'un concilio armeno, del 527: esso colpisce d'anatéma il sacerdote che tradisce il segreto della confessione. Bisogna d'altra parte notare che l'obbligo della penitenza pubblica non portava punto con sè quello della confessione pubblica, essendo questa liberamente accettata dal penitente. Nel caso in cui si faceva solo la penitenza pubblica, senza pubblica confessione, nessuna colpa in particolare veniva rivelata. D'altra parte è da notare che la penitenza pubblica era fatta normalmente per redimere da colpe ugualmente pubbliche e notoriamente scandalose.

Incominciata con una confessione privata e segreta, la lunga penitenza pubblica era seguita da una nuova confessione, e terminava con una riconciliazione con la Chiesa, riconciliazione che si operava per mezzo della imposizione delle mani e d'una preghiera fatta dal vescovo sopra il penitente. D'ordinario aveva luogo in una delle tre messe del giovedì santo.

Durante i secoli, in cui la penitenza solenne fu praticata in tutta la Chiesa, numerosi particolari relativi all'amministrazione del sacramento subirono modifiche. Ne indicheremo le principali.

Il ministro della penitenza. - Nei primi tempi fu il vescovo a ricevere le confessioni dei peccatori tanto in Oriente che in Occidente, come pure a dare il perdono e a concedere la riconciliazione. Ma, come abbiamo detto, molto presto i vescovi dovettero farsi coadiuvare dai sacerdoti. Non solo, ma certi testi lasciano capire che anche i diaconi furono talvolta ammessi a coadiuvare in ciò i sacerdoti, come li aiutavano per distribuire l'eucarestia. Li aiutavano al punto di dare essi stessi l'assoluzione? Probabilmente, no. Il loro compito si limitava indubbiamente ad operare, in caso di necessità, la riconciliazione del peccatore con la Chiesa, al termine della penitenza pubblica; oggi noi diremmo: a pronunziare lo scioglimento della scomunica, non ad assolvere nel foro interno.

La disciplina penitenziale ebbe ancora altre vicende. Dalle origini della Chiesa, v'era, a fianco della gerarchia ufficiale, una categoria di persone dotate dei carismi dello Spirito Santo. Questi « spirituali » godevano d'un grande prestigio, e ad essi volentieri s'affidava la direzione delle coscienze. I Greci specialmente richiedevano che il confessore fosse innanzitutto un « padre spirituale ». Allorchè la vita monastica si fu largamente sviluppata in Oriente, i fedeli trovarono nei monaci sacerdoti i migliori padri spirituali, poichè la vita ascetica ch'essi conducevano attribuiva loro un grande prestigio, specie in paragone dei

sacerdoti secolari, sposati e spesso poco stimati. Frequentemente, pertanto, si presero i monaci per confessori, a preferenza degli altri sacerdoti. Ma le cose si spinsero assai più lontano. Si giunse persino al punto di credere che «il potere di rimettere i peccati costituisse più un carisma della santità che una prerogativa del sacerdozio». (Cfr. Gargoire, *L'Eglise byzantine de* 527 *à* 847, p. 348). E da allora non si esitò a confessarsi anche a monaci non sacerdoti. A volte, persino, ci si confessò a laici; poichè questi erano ammessi, in certe circostanze a battezzare od a portare l'eucarestia, non si aveva punto difficoltà a servirsi del loro ministero per la confessione, se non altro quando mancavano i sacerdoti. Nei monasteri femminili accadeva anche che la badessa ricevesse le accuse delle sue figlie ed accordasse ad esse il perdono. È San Tommaso, venendo ad esaminare il valore di questa confessione fatta ai diaconi, ai laici o alle donne, è d'avviso ch'essa è *quodam modo sacramentalis*, cioè, partecipa del valore del sacramento, senza tuttavia sostituirlo.

La Chiesa però con numerosi decreti conciliari, lottò contro gli abusi, che queste pratiche potevano introdurre, e non lasciò di correggere ciò che in esse deviava dall'istituzione fatta da Cristo.

La frequenza della confessione. - Nei primi secoli la confessione era molto più rara che non oggi. Come per la comunione, nessuna legge positiva intervenne, per molto tempo, a determinare gli obblighi del cristiano in merito.

In Oriente nel IV e V secolo, i fedeli si facevano un dovere di prepararsi alla Pasqua con la penitenza, e la confessione era loro particolarmente raccomandata, ma non imposta, almeno la confessione auricolare e privata fatta al sacerdote o al vescovo. I peccati molto gravi, come s'è visto, venivano rimessi con la penitenza pubblica. Quanto agli altri, i padri della Chiesa, per ottenerne il perdono, esortano a fare elemosina, a digiunare, ad accusarsi peccatori innanzi a Dio. Nessun'altra precisazione si può rilevare con certezza alla luce di documenti antichi.

È nei monasteri che dapprima si stabilì la pratica della confessione più frequente, nella considerazione che questa confessione avrebbe meritato, più di qualunque altra penitenza, il divin perdono. Questa considerazione e questa pratica si diffusero poi tra i fedeli, quando essi assunsero i monaci come padri spirituali e direttori delle loro anime.

Già verso il X secolo, la confessione era divenuta d'uso corrente. Ed ancora sotto l'influenza dei monaci confessori, quella che noi oggi chiamiamo la materia della confessione venne estesa a tutti i peccati, leggeri o gravi, forse riservando ancora alla penitenza pubblica, che a poco a poco andava cadendo in disuetudine, le colpe pubbliche.

Parallelamente s'opera lo sviluppo in Occidente. Verso l'anno 800, in Gallia s'era stabilita l'usanza di confessarsi un po' prima di Pasqua, per ricevere in quella festa l'eucarestia. Questo però è un *minimum*, e già si richiede dai fedeli di confessarsi e di comunicarsi anche a Natale e a Pentecoste.

La materia della penitenza. - Quanto alla materia della confessione, pare ch'essa si precisi più presto in Occidente che in Oriente. Sant'Agostino dice ch'essa si estende ad ogni infrazione grave alla legge divina; soltanto le colpe leggere, *levia, minuta peccata*, vengono cancellate per virtù della preghiera e

delle opere buone. È questa regola generale, formulata dal grande dottore che s'impone in tutta la Chiesa latina. Tuttavia allorchè i monaci, sia in Oriente che in Occidente, si trovano ad aver, per così dire, il monopolio delle confessioni, essi introducono poco alla volta l'usanza, già da essi praticata, di accusare anche i peccati veniali.

Ma davanti alle coscienze, come pure di fronte al ministro della penitenza chiamato a giudicarle, sorge la difficoltà di determinare quali siano le colpe gravi, quali le leggere. A cominciare dal v secolo, la letteratura patristica presenta delle classificazioni di peccati *capitalia* e peccati *minuta* (Cassiano, San Cesario di Arles, San Gregorio Magno). Tosto si formano delle raccolte, che si potrebbero dire « tecniche », ad uso dei confessori. Vengono denominate *penitenziali*. Contengono i canoni e le decisioni dei concili e dei pontefici su questioni di morale ed anche liste particolareggiate di peccati, con l'indicazione della penitenza da imporre per ognuno, a seconda della gravità. I penitenziali corrisponderebbero oggi sia ai nostri *Esami di coscienza*, sia ai nostri manuali di *Teologia morale*. Essi furono molto usati tanto in Oriente che in Occidente a partire dal vi o dal vii secolo. I più celebri furono quelli di Teodoro e del Venerabile Beda, ed anche il penitenziale romano. Ma questa catalogazione più che altro materiale dei peccati gravi o leggeri e questa tassazione formalistica della pena da applicarsi ad ogni colpa, contribuirà col tempo a far evolvere la penitenza verso la forma attuale.

Evoluzione della penitenza nel corso del medio evo. - La trasformazione si opererà nel xii e xiii secolo. Cause principali furono le seguenti.

La penitenza pubblica costituì sempre per i cristiani che vi si erano sottoposti, una durissima prova, e, più d'una volta, si era cercato di ridurne l'applicazione o la durata. Così s'era assolutamente smesso di imporla per le colpe segrete. Inoltre nella Chiesa primitiva si accordava una remissione di pene, un'indulgenza ai penitenti che recavano dei *libelli*, cioè raccomandazioni di martiri o di confessori della fede. Tuttavia, per più di dieci secoli, l'istituzione rimase in vigore. Ma invece della lunga umiliazione ch'essa comportava in origine, e che aveva scopo di produrre nell'anima la detestazione del peccato, si volgeva sempre più verso pene corporali, verso supplizî, che inasprivano il peccatore più che non lo correggessero. Oppure s'imponevano ammende pecuniarie, colle quali si poteva riscattare una parte della pena, cui si era stati condannati. Molto spesso, poi, s'accordava l'assoluzione privata prima che fosse eseguita la penitenza canonica, lasciando al peccatore la cura di compiere più tardi quella penitenza. Infine vennero le Crociate; esse furono per coloro che vi prendevano parte, la grande indulgenza, l'indulgenza plenaria: riscattavasi la penitenza canonica con la partecipazione alla crociata, sia con la partecipazione personale, sia contribuendo all'organizzazione della guerra santa.

Su questa via del riscatto della penitenza pubblica mediante un'opera buona, considerata come equivalente, non c'era motivo di doversi fermare. Dopo le Crociate vennero i pellegrinaggi e poi le elemosine e le preghiere; a tutte queste opere i vescovi attribuirono determinate indulgenze, di modo che una pena di tanti mesi o di tanti anni, assegnata per un certo peccato dai libri penitenziali, veniva a trovarsi scontata da una determinata opera di pietà; e l'assoluzione poteva venir concessa senza indugio.

Tale riscatto, che la Chiesa aveva perfettamente il diritto di concedere, dato che non abusava affatto del potere di legare o di sciogliere, anzi lo manifestava nelle sue conseguenze, tale riscatto ebbe evidentemente, come risultato, di modificare profondamente la disciplina rituale del sacramento della penitenza. Si giunse così, com'era naturale, alla pratica che noi tutti oggi conosciamo, e che da dopo il medio evo non subì più alcuna modifica di notevole importanza: confessione privata, comportante l'accusa fatta al sacerdote di tutti i peccati (accusa obbligatoria per tutti i peccati gravi, facoltativa per i peccati leggeri), quindi imposizione, da parte del confessore d'una penitenza soddisfattoria, la quale in certo modo dev'essere proporzionata alle colpe; infine assoluzione data (o rifiutata) dal sacerdote.

Quest'*assoluzione*, in cui s'esercita propriamente il potere sacerdotale di legare e di sciogliere, condensa nella sua formula attuale e l'assoluzione privata, che una volta pare fosse data prima del compimento della penitenza pubblica, e la riconciliazione con la Chiesa, che concludeva detta penitenza. Infatti il sacerdote prega Nostro Signore d'assolvere, e da parte del Maestro egli stesso assolve da ogni vincolo di scomunica e d'interdetto: in ciò consiste la riconciliazione. Poi dà l'assoluzione propriamente detta, cioè il perdono dei peccati. Dopo di che al peccatore perdonato non rimane altro da fare che compiere la penitenza.

§ 2. *La disciplina attuale.*

La disciplina dopo il secolo XIII. - Nel IV Concilio Lateranense (1215) la disciplina della Chiesa intorno alla penitenza fu fissata in modo definitivo: confessione almeno una volta l'anno, obbligatoria per ogni cristiano, che abbia raggiunta l'età della ragione; confessione precisa e circostanziata, che permetta al sacerdote di curare le malattie dell'anima, come il medico cura quelle del corpo; strettissimo obbligo imposto al confessore di conservare un assoluto segreto sui peccati che il penitente gli ha rivelati.

Nel corso dei secoli seguenti solo alcuni particolari sono stati precisati o modificati. Il Concilio Lateranense faceva obbligo al fedele di confessarsi «*proprio sacerdoti*», al proprio sacerdote. Che significa ciò? Significa che in principio solo i sacerdoti avevano il diritto di ascoltare le confessioni: il potere d'ordine era il primo requisito richiesto. Poi, venne richiesto anche il potere di giurisdizione, mancando il quale sarebbe stata nulla l'assoluzione da essi impartita. Su tale materia vennero poi date le necessarie precisazioni nei concilii di Firenze e di Trento. Così pure, il concilio di Costanza soppresse definitivamente l'abuso di confessarsi ad un laico in caso di necessità.

Altra nuova precisazione: per molto tempo la Chiesa non si era opposta a che in certi casi, d'altronde assai rari, la confessione fosse fatta a distanza, per iscritto, e che anche l'assoluzione fosse mandata ad un penitente assente. Al principio del secolo XII Papa Clemente VIII condannò questo sistema di confessione e d'assoluzione sacramentale.

La forma dell'assoluzione. - Più importanti furono le precisazioni apportate alla formula dell'assoluzione. Fino all'XI secolo, in Occidente, la sola formula in uso consisteva in una preghiera rivolta a Dio dal sacerdote, perchè il Signore onnipotente e misericordioso accordasse al penitente la remissione

delle colpe. Erano, con le varianti fatte secondo i tempi ed i luoghi, il *Misereatur* e l'*Indulgentiam* che seguono il *Confiteor*. Nel secolo XI e nel XII, alla formula deprecativa si viene ad aggiungere la formula indicativa: il sacerdote fa menzione del suo potere che viene da Dio e incomincia a dire al penitente: « Io ti assolvo ». Poco alla volta questa forma indicativa del giudizio prevale, tanto che il concilio di Firenze, e più espressamente il concilio di Trento, fanno consistere l'essenziale della formula sacramentale nelle parole: « Io ti assolvo dai tuoi peccati, ecc. »; le altre parti della formula completa di assoluzione, parti che continuano ad essere dette nella forma deprecativa, vengono dichiarate utili, e debbono essere normalmente pronunciate, ma non sono richieste per la validità del sacramento.

LA CONFESSIONE SOTTO L'ASPETTO PASTORALE

La pastorale moderna è orientata a scoprire ai fedeli la reale efficacia del sacramento della penitenza ed insiste sulla importanza della confessione frequente.

Circa il primo aspetto, citiamo una pagina del « Direttorio per la pastorale dei sacramenti » dell'episcopato francese:

« Perchè il sacramento della penitenza abbia tutta la sua efficacia bisogna che gli educatori e i confessori mettano bene in risalto i punti seguenti:

— è il sacramento della « penitenza » nel senso evangelico della parola, cioè il sacramento che esprime, consacra e perfeziona il nostro sforzo di conversione e di mortificazione;

— prepara a ricevere fruttuosamente l'eucarestia, sia purificando l'anima da tutti gli attacchi e le macchie che impediscono l'unione d'amore con Cristo, sia rimettendo il penitente nella comunione perfetta con la Chiesa, che è santa;

— la sua efficacia psicologica è in relazione con la virtù della speranza, per la quale appoggiandosi sui meriti di Cristo e della sua croce, noi abbiamo le certezza di rompere i legami dei nostri peccati e di avanzare nella carità » (1).

Quanto alla importanza della confessione frequente, ricaviamo dalla Enc. *Mystici Corporis* una citazione molto opportuna e attuale. Dice il Papa Pio XII: « da un certo falso quietismo proviene che alcuni asseriscano che non bisogna molto inculcare la frequente confessione dei peccati veniali, poiché meglio si adatta quella confessione generale che ogni giorno la Sposa di Cristo coi suoi figli a sè congiunti nel Signore fa per mezzo dei Sacerdoti sul punto di ascendere all'altare di Dio. È vero che in molte lodevoli maniere, come voi, o Venerabili Fratelli, ben conoscete, possono espiarsi questi peccati, ma per un più spedito progresso nel quotidiano cammino della virtù, raccomandiamo sommamente quel pio uso, introdotto dalla Chiesa per ispirazione dello Spirito Santo, della *confessione frequente*, con cui si aumenta la retta conoscenza di se stesso, cresce la cristiana umiltà, si sradica la perversità dei costumi, si resiste alla negligenza e torpore spirituale, si purifica la coscienza, si rinvigorisce la volontà, si procura la salutare direzione delle coscienze e si aumenta la grazia in forza dello stesso sacramento. Quelli dunque che fra il giovine clero attenuano o estinguono la stima della confessione frequente, sappiano che intraprendono cosa aliena dallo Spirito di Cristo e funestissimo al Corpo mistico del nostro Salvatore ».

(1) *Direttorio*, pag. 68.

CAPITOLO QUINTO. - L'ESTREMA UNZIONE

L'estrema unzione, complemento della penitenza. - Nella classificazione dei sette sacramenti fatta dalla Chiesa ed entrata nella comune catechesi, la estrema unzione prende posto dopo la penitenza, come la cresima dopo il battesimo. E ciò non a caso, poichè come la cresima fu sempre considerata quale complemento del battesimo, e ad esso fu per lungo tempo legata dal punto di vista rituale, così l'estrema unzione completa in qualche modo la penitenza.

I primi sacramenti, quelli che costituiscono l'iniziazione cristiana, sono infatti il battesimo, la cresima e l'eucarestia; gli ultimi, quelli che devono fortificare il cristiano all'avvicinarsi della morte, sono la penitenza, l'estrema unzione ed ancora l'eucarestia (come viatico). L'estrema unzione è chiamata dal catechismo sacramento dei vivi, cioè, dev'essere data a coloro che hanno la vita di grazia, mentre la penitenza, come il battesimo, è destinata a coloro che il peccato grave ha messo nello stato di morte spirituale.

Ragione del silenzio dei Padri più antichi. - Utili sono queste considerazioni per spiegare il silenzio dei primi secoli a riguardo di questo sacramento. Un silenzio analogo l'abbiamo già constatato a proposito del sacramento della cresima; battesimo e confermazione non erano molto distinti l'uno dall'altro dagli scrittori della Chiesa primitiva. Lo stesso è successo circa la penitenza e l'estrema unzione, benchè il loro rituale fosse assai diverso.

Altre ragioni di questo silenzio sono state portate: il fatto, per esempio, che l'estrema unzione non è di necessità, per la salvezza, e, di conseguenza, ha potuto essere omessa in diversi casi; il fatto che le circostanze, per esempio le persecuzioni, obbligarono spesso ad ometterla, o ne venne reso più raro l'uso per la difficoltà di riunire diversi sacerdoti, come pare lo richiedesse il rito nella sua interezza. Ma queste considerazioni riguardano più la teologia sacramentale che la liturgia. Esse però servono a giustificare il fatto che noi non potremo con altrettanta facilità seguire in modo particolareggiato l'evoluzione rituale di questo rito, a cominciare dagli inizi dell'èra cristiana, come abbiamo cercato di fare per gli altri sacramenti.

§ 1. *L'antica disciplina.*

Istituzione e rito primitivo. - Il vangelo di San Marco racconta che gli apostoli, inviati dal Salvatore in missione in Galilea, « ungevano d'olio molti malati e li guarivano » (Marc. 6, 13). Dato che in ciò essi agivano indubbiamente seguendo l'esempio o le istruzioni del Maestro, bisogna vedere dietro questo testo, se non l'istituzione, almeno l'annuncio dell'estrema unzione.

Ma il magistero ecclesiastico ha definito, che la promulgazione di questo sacramento è stata fatta dall'apostolo San Giacomo con queste parole: « Alcuno è malato fra di voi? Chiami i sacerdoti della Chiesa, e questi preghino su di lui, ungendolo d'olio nel nome del Signore; e la preghiera della fede salverà il malato, e il Signore lo conforterà, e s'egli ha commesso peccati gli saranno perdonati » (Giac. 5, 14 e segg.).

Queste parole di San Giacomo non forniscono che i lineamenti del rito primitivo. Si tratta di una unzione da farsi sopra di un malato, il quale è colpito molto gravemente, sì da non essere in condizione d'andare lui stesso a trovare i sacerdoti in chiesa. L'unzione dev'essere fatta nel nome del Signore ed essere accompagnata dalla preghiera. Quanto all'effetto di questa unzione, esso è duplice: sollievo del corpo, remissione dei peccati. Ma molti punti rimangono imprecisati, e, in particolare, non è indicata alcuna formula di preghiera. Il rituale dell'estrema unzione verrà fissato nel corso dei secoli seguenti, e più lentamente che per gli altri sacramenti.

Lo stesso nome rimarrà per molto tempo indeterminato. Nella Chiesa latina si è, un tempo, chiamato questo sacramento l'olio di benedizione, *oleum benedictionis*, o l'olio santo, *oleum sanctum*, o il sacramento della sacra unzione *sacramentum sacrae unctionis*, e solo nel VII secolo esso verrà denominato estrema od ultima unzione. La Chiesa greca lo ha pure chiamato *l'olio santo* od anche *l'olio con la preghiera.*

La sensibilità moderna ripropone il termine antico di *olio santo* oppure *olio degli infermi*, come più adatto a definirne la fisionomia sacramentale e come meno ostico alla psicologia di certi ammalati e di certi ambienti familiari.

Testimonianze e pratica dei primi secoli. - In Oriente e nelle regioni meridionali l'olio era molto usato per guarire le ferite o certe malattie. I cristiani dei primi secoli non si distinguevano punto su ciò, e, come i loro contemporanei, anch'essi usavano l'olio come rimedio delle malattie del corpo. Per attirare la benedizione divina sui loro ammalati, essi si servivano preferibilmente dell'olio delle lampade, appese davanti alle immagini sacre, o sulle tombe dei martiri. Inoltre i vescovi invitavano i fedeli ad ungere se stessi e i loro vicini con l'olio ch'essi benedicevano a tale scopo; e, come testimonia il venerabile Beda, questa usanza era ancora in vigore nell'VIII secolo. Da ciò deriva che, nella letteratura ecclesiastica dei primi secoli, torna difficile distinguere le allusioni all'uso sacramentale o non sacramentale dell'olio.

Fino al V secolo non si trovano più di tre o quattro testi relativamente chiari che riguardano l'unzione degli ammalati. L'uno è ricavato dai così detti *Canoni di Sant'Ippolito* (anteriori al IV secolo): esso dice che il capo dei sacerdoti, cioè il vescovo, si reca accompagnato dal diacono a visitare i malati, e che « questi sono sollevati dal loro male, quando il vescovo prega su di loro ». Un altro testo si trova nell'*Eucologio* del vescovo Serapione di Thmuis (IV secolo), una specie di manuale di preghiere ed anche di rituale liturgico: si tratta di una « preghiera sull'olio degli infermi »; chi benedice quest'olio domanda a Dio che esso guarisca contemporaneamente il corpo e l'anima dell'infermo. Origene e San Giovanni Crisostomo sottolineano, con molta chiarezza, il valore propiziatorio dell'unzione. Tuttavia nelle loro parole non troviamo ancora alcun dato di rilievo sulla questione del rito stesso.

All'inizio del V secolo, Papa Innocenzo I, consultato dal vescovo Decenzio sulle condizioni richieste per dare l'unzione agli infermi, risponde con precisione. È in realtà il primo documento esplicito in materia. Vi si dice dapprima che spetta al vescovo benedire l'olio che servirà all'unzione. Poi sono indicati coloro che hanno diritto a quest'unzione: gli infermi, eccezion fatta per i peccatori sottoposti a penitenza, ed ai quali sono rifiutati anche gli altri sacra-

menti. È nominato il ministro dell'estrema unzione: il sacerdote, che supplisce il vescovo, il quale non può avere il tempo di visitare tutti gli ammalati.

Dal v all'VIII secolo, i documenti sono più numerosi e più precisi, e s'incomincia a scoprire l'antica liturgia dell'unzione degli infermi. L'antica liturgia mozarabica dà i particolari del rito. Il sacerdote, giungendo presso l'ammalato, traccia un segno di croce sul capo con l'olio benedetto, dicendo: « Nel nome del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo, che regna nei secoli. Amen ». È questa la più antica *forma* sacramentale che noi possediamo. Seguono quindi tre antifone che accennano alla guarigione dei corpi e delle anime, e si riferiscono ai poteri concessi a tale scopo ai discepoli del Signore. Il rito si conclude con una lunga e bella orazione sullo stesso tema ed una benedizione finale.

Pratica dei secoli seguenti. - A partire dall'VIII secolo, le testimonianze si moltiplicano e permettono di cogliere sia l'antichità del sacro rito della unzione degli infermi, rito che viene presentato non già come una pratica inventata di recente, ma come collegantesi ad una usanza antica ed apostolica, sia anche le divergenze dei rituali in uso nelle differenti parti del mondo cristiano.

Per l'estrema unzione come per gli altri sacramenti, la diversa pratica rituale è soprattutto notevole tra l'Oriente e l'Occidente. In Oriente si prese più alla lettera il testo di San Giacomo: *voca presbiteros*, e si stabilì che, salvo il caso di necessità, il sacramento venga amministrato da sette sacerdoti, numero evidentemente suggerito da ragioni mistiche. In Occidente la pluralità dei ministri è similmente richiesta qua e là, ma più spesso si ammette che un solo sacerdote faccia l'unzione o le unzioni.

Quali unzioni? Anche qui si registrano notevoli divergenze. Non è più soltanto la fronte, ma tutti gli organi dei sensi, naso, bocca, occhi, orecchie. In certe regioni si fa un'ampia unzione in forma di croce, andando dalla testa ai piedi, quindi dalla mano destra alla sinistra passando sul petto; altrove si evita di ungere la palma delle mani, quando si tratta di sacerdoti che hanno già ricevuta sulle mani l'unzione sacerdotale. In breve, il numero delle unzioni varia da una sola fino a dodici o quindici, od anche venti.

Altre divergenze riguardano la materia. In Occidente l'olio dev'essere benedetto dal vescovo. L'Oriente ammette che anche il sacerdote lo possa benedire.

Altra diversità ancora, e questa molto più notevole, sta nella forma. Alcune formule sono puramente indicative: « Io ti ungo con l'olio santo, nel nome del Padre ecc. ». Altre, puramente deprecative: « Nel nome del Pàdre, ecc. quest'unzione ti santifichi e ti guarisca l'anima ed il corpo ». Infine, — ed è il caso più frequente, — altre sono miste, insieme indicative e deprecative: « Io ti ungo nel nome del Padre ecc., affinchè la preghiera della fede ti salvi, il Signore ti guarisca e ti siano rimessi i peccati ».

I documenti liturgici ci fanno sapere inoltre che in certi luoghi le unzioni venivano ripetute per sette giorni consecutivi. Ci dicono pure che l'estrema unzione era preceduta dalla confessione. Quanto alla comunione, d'ordinario non veniva data prima dell'unzione, ma piuttosto molto dopo.

Infine, va rilevato un punto comune tra questi antichi rituali, ed è che la cerimonia era assai lunga, comprendente oltre alle unzioni accompagnate da formule e preghiere appropriate, recita di salmi, litanie, orazioni, antifone.

Un rituale orleanese. - Ecco, a titolo d'esempio, il rito, quale ci è descritto dal vescovo d'Orléans Teodulfo, circa l'anno 800. Esso segna un momento importante nello sviluppo liturgico dell'estrema unzione, e più innanzi si vedrà quale traccia esso abbia lasciato nell'attuale rito.

Se lo stato del malato lo permette, lo si porta in chiesa rivestito di vesti candide e lo si posa sopra un cilicio. Quindi si avvicinano a lui tre sacerdoti con la croce e dicono: *Pax huic domui etc.* Poi si compie l'aspersione, accompagnata dall'antifona *Asperges me, Domine.* Orazione, quindi imposizione delle ceneri sulla testa e sul petto dell'infermo. Recita dei sette salmi penitenziali, e delle litanie. Dopo di che il sacerdote compie con l'olio santo dodici unzioni sul malato (tra queste unzioni figurano evidentemente quelle sugli organi dei sensi: occhi, narici, orecchie, mani, piedi). Poi il malato deve recitare il *Pater* e il simbolo, e dire addio al mondo. Allora il sacerdote gli dà il bacio di pace e la comunione, e termina con il *Benedicamus Domino.* Durante i sette giorni seguenti il sacerdote visita il malato e recita su di lui delle preghiere.

Un rituale siffatto ci fa supporre che in quegli antichi tempi gli ammalati che ricevevano l'estrema unzione fossero ancora relativamente in forze, poichè spesso era possibile portarli in chiesa. La considerevole lunghezza della cerimonia, specie in Oriente, confermò quest'asserzione. Se in seguito si stabilì l'usanza di ritardare notevolmente l'amministrazione di questo sacramento, cosa che la Chiesa non ha mai approvato, le ragioni furono soprattutto le seguenti: S'era da molto tempo introdotta tra i fedeli l'idea che, una volta ricevuto il sacramento, fossero proibite le relazioni coniugali, non si potesse più mangiar carne, ed altre cose del genere. La simonia del clero aveva fatto il resto. Essendo questo sacramento, come pare, uno dei più gravosi da amministrare, i sacerdoti esigevano una remunerazione tale, che molta gente, specie i poveri, ne rimandavano il ricevimento il più tardi possibile.

Fissazione del rito. - A partire dal XII secolo, nel periodo della scolastica, col fiorire della teologia sacramentale vennero precisate numerose questioni rituali. Si determina che la materia del sacramento dev'essere l'olio d'oliva, benedetto dal vescovo; che fra le numerose unzioni tanto variabili da regione a regione, si debbano ritenere essenziali soltanto quelle che vengono fatte sopra i cinque sensi; che la formula del sacramento deve presentarsi come una preghiera, *oratio fidei*, dice San Giacomo, ma tuttavia non sono da condannare le diverse usanze di altre chiese; che il ministro è il sacerdote, e lui solo, ad esclusione di qualunque laico; che infine il soggetto è qualsiasi persona gravemente inferma.

Su quest'ultimo punto vi furono e vi saranno ancora, nel XIV e XV secolo, molte incertezze. Per molto tempo, sotto il pretesto che l'estrema unzione non è fatta per coloro che sono senza peccati, la si rifiutò non solo ai bambini, ma anche a quelli che avevano condotto una vita santa. Quanto all'età richiesta per riceverla, per molto tempo la si ritardò sino ai 18 anni, e nel XV secolo non si sarebbe data prima dei 14 anni. Così pure lo stesso San Tommaso, con i grandi maestri della Scolastica, formula la regola, diventata poi norma comune, della non reiterazione dell'estrema unzione nel corso della stessa malattia.

Finalmente, nel concilio di Firenze e in quello di Trento la disciplina attuale

venne definitivamente stabilita. Basterà descriverla, seguendo il rituale e si vedrà in essa il risultato delle usanze antiche.

§ 2. *Il rito attuale.*

Il rito normale. - Quando vien compiuto in tutta la sua solennità, il rito dell'estrema unzione ha inizio, come un tempo, con una vera processione. Il sacerdote (solo uno è richiesto nella Chiesa latina), preceduto da un chierico recante la croce, e da molti altri, se possibile, si reca con l'ampolla dell'olio santo a casa dell'infermo, ed entrando dice, come già si faceva dodici secoli fa, *Pax huic domui*. Porge la croce a baciare al malato e lo asperge d'acqua benedetta, e insieme a lui asperge tutti gli assistenti, dicendo come un tempo: *Asperges me*, etc. A questo punto ha luogo, se è il caso, la confessione dell'infermo.

Quindi il sacerdote gli rivolge una breve istruzione. Seguono diverse orazioni e poi il *Confiteor*, il *Misereatur*, l'*Indulgentiam*. Quindi si recitano i salmi penitenziali e le litanie dei Santi, tutte cose che hanno la loro origine negli antichi rituali. Ancora una preghiera del sacerdote, poi le unzioni propriamente dette, agli occhi, alle orecchie, alle narici, alle labbra, alle mani (con una rubrica, che risale pure molto lontano, secondo cui per i sacerdoti l'unzione dev'essere fatta esternamente non sulle palme delle mani), infine, (se ciò conviene) ai piedi. Il rito termina con il *Pater*, qualche versetto, tre orazioni, di cui la prima ricorda in tutta la sua estensione il testo fondamentale dell'apostolo San Giacomo; tutte poi supplicano con insistenza Iddio di accordare all'ammalato la santità del corpo e dell'anima.

Ad ognuna delle unzioni il sacerdote pronuncia la formula sacramentale, che varia a seconda dei diversi sensi: « Per questa santa unzione e per la sua dolcissima misericordia il Signore ti perdoni quanto hai fatto di male con la vista (l'udito, ecc.) Amen ».

Il rito abbreviato. - Nella maggior parte dei casi, nell'usanza di oggi, questo rito è molto semplificato; i salmi penitenziali e le litanie non vengono quasi mai recitati. E' previsto ed ammesso dalla Chiesa che, se la morte è imminente, tutto si ridurrà ad un'unzione in fronte, con una formula più generale di quella indicata sopra. Ma per cogliere la continuità che esiste tra il rito attuale ed i riti antichi, occorre evidentemente esaminare la cerimonia nel suo completo svolgimento.

I SACRAMENTI DEGLI INFERMI NELLA PASTORALE MODERNA

Va innanzi tutto sottolineato il posto che l'estrema unzione ha negli ultimi sacramenti. Il rituale la colloca dopo la penitenza ed il viatico, considerandola come il sacramento ultimo, prima del grande viaggio.

Ma la storia, che abbiamo sopra riassunto, lascia aperta la questione, che oggi vien molto dibattuta tra gli studiosi di liturgia, i quali vorrebbero ridonare all'unzione degli infermi tutto il suo valore di sacramento destinato a riconfortare gli ammalati durante la loro malattia, togliendo quel suo carattere di « morte imminente », che costituisce un serio motivo di ripulsione in certi ambienti.

Anche il nome con cui abitualmente viene denominato questo sacramento — estrema unzione — si vorrebbe cambiare, riprendendo una delle antiche denominazioni — olio santo, sacramento degli infermi — più espressivi e meno atti ad incutere timore.

Nell'attuale prassi, in uso da secoli nella Chiesa latina, l'Estrema Unzione ha preso il posto del Viatico. Il sacramento degli infermi — come ci ha insegnato la storia e come risulta tuttora evidente dalle preghiere e dalle formule contenute nel nostro Rituale — ha sempre di mira l'ammalato per aiutarlo a sopportare la malattia e a riavere la guarigione; mentre invece il *Viatico* è il sacramento che Cristo ha dato alla sua Chiesa per accompagnare il cristiano nell'ultimo viaggio verso l'eternità.

Questi studiosi proporrebbero quindi di sostituire l'attuale ordine dei sacramenti per gli infermi, fissato dal Rituale così: penitenza - viatico - estrema unzione, con quest'altro ordine più logico e più conforme alla antica tradizione: *penitenza - estrema unzione*, che a maggior ragione dovrebbe perdere questo nome per assumere quello di *olio santo*, e infine *viatico*.

(Studi al riguardo su *Maison Dieu* n. 15, pag. 117 e segg. - *Questions lit. et Parois*, 1955, pag. 231 e segg.).

Ottime direttive pastorali si potranno trovare nel citato Direttorio dell'Episcopato francese, dal quale citiamo qualche pensiero:

« L'amministrazione del sacramento dei malati sarà resa tanto più facile e fruttuosa quanto più i pastori praticheranno la visita dei malati. Anche ricordando che l'Estrema unzione non può essere amministrata che a malati in grave pericolo, si correggerà il pregiudizio corrente che fa del sacramento dei malati il sacramento degli agonizzanti. Le parole di speranza e le promesse di guarigione che accompagnano l'amministrazione della Santa unzione sono troppo spesso in contraddizione collo stato disperato dei malati. Non bisognerà tuttavia rifiutare l'Estrema unzione ad un agonizzante che ha atteso l'ultimo momento per domandarla o per accettarla...

Ai cristiani in pericolo di morte la Chiesa riserba il S. Viatico e agli agonizzanti la raccomandazione dell'anima. Il Viatico non è un lusso: il sacerdote ha l'obbligo grave di procurarlo ad ogni morente, dato che i « fedeli sono tenuti per legge a riceverlo.

Inoltre si deve ricordare che il sacramento dei malati è normalmente un sacramento *dei vivi*, cioè riservato ai fedeli in stato di grazia. Deve essere normalmente amministrato dopo il sacramento della Penitenza, del quale è, al dire di S. Tommaso, un perfezionamento, e quindi a fedeli ancora dotati di conoscenza.

Non bisogna poi dimenticare che l'Estrema Unzione cancella anche i peccati mortali. A questo proposito essa può divenire necessaria alla salute di necessità di mezzo, anche se direttamente non lo è...

Quanto più lo sforzo educativo dei pastori deve mirare a riformare una mentalità spesso erronea e persino superstiziosa nei riguardi di questo sacramento, mostrare come si deve santificare lo stato di malato con una vita e in una comunità veramente cristiana, altrettanto di fronte ai casi concreti il pastore deve mostrarsi indulgente per accordarlo, sotto condizione, quando è necessario » (1).

(1) *Direttorio*, pag. 73-74.

CAPITOLO SESTO. - L'ORDINE

I sacramenti destinati al bene della società. - Nella serie dei sette sacramenti, i due ultimi, cioè l'ordine ed il matrimonio, formano come una categoria a parte. I primi cinque hanno per effetto d'arrecare all'uomo, considerato come *individuo*, delle grazie di santificazione, grazie evidentemente assai differenti, a seconda che si tratti dell'uno o dell'altro sacramento. L'ordine e il matrimonio s'indirizzano invece all'uomo in quanto parte dell'umana *società*: essi sono stati istituiti per santificare le due principali funzioni che l'uomo può esser chiamato ad esercitare: la funzione di ministro della religione di Cristo (sacramento dell'ordine), funzione di propagatore della specie umana (sacramento del matrimonio). Però essi differiscono grandemente l'uno dall'altro per questo, che la propagazione della specie umana può aver luogo senza il sacramento, essendo questo solo destinato a rendere santo un contratto, che, senza di esso, sarebbe puramente naturale, mentre invece l'ordine è necessario, onde procurare alla Chiesa dei ministri capaci d'offrire il sacrificio dell'altare, di rimettere i peccati e di trasmettere ad altri i poteri che essi hanno ricevuto.

Ponendoci sempre dal punto di vista liturgico, diremo ciò che fu l'ordine nella sua istituzione ed all'inizio dell'èra cristiana. Poi, invece di seguire attraverso le età i riti delle diverse ordinazioni, il che creerebbe una certa confusione, esporremo subito gli attuali riti, indicando l'antichità di ciascuno di essi. Il rituale del sacramento dell'Ordine è effettivamente uno di quelli che hanno di più conservato le impronte del passato.

§ 1. *Istituzione e riti primitivi.*

L'epoca apostolica. - Gesù Cristo, quando disse ai suoi apostoli, nell'ultima Cena: « Fate questo in memoria di me », e quando diede loro la missione di insegnare, di battezzare, di rimettere i peccati, ha conferito ad essi la pienezza del sacerdozio, e nello stesso tempo ha inteso che questo sacerdozio per loro mezzo si perpetuasse nella Chiesa. Fin dai primi tempi, gli apostoli ebbero cura di conformarsi alla volontà del Maestro. Essi scelsero Mattia per sostituire Giuda, il traditore, nel Collegio apostolico. Poi elessero dei collaboratori nella loro missione, e li consacrarono con l'imposizione delle mani congiunta alla preghiera. Gli Atti degli Apostoli e le epistole di San Paolo testimoniano che a mezzo di questo duplice rito venivano conferiti, al tempo degli apostoli, i divini poteri (Atti. IV, 6: ordinazione dei sette primi diaconi; Atti. XIII, 3: ordinazione di Paolo e di Barnaba; 1 Tim. IV, 14: ordinazione di Timoteo).

Da ciò deriva che i Greci chiamano questo sacramento *Keirotonía*, cioè imposizione delle mani, mentre i Latini si servono del termine *Ordine*, il quale indica lo stato o la dignità delle persone più che la consacrazione con la quale sono posti in questo stato.

L'ordine e gli ordini. - La Chiesa primitiva non conobbe che tre ordini propriamente detti, cioè tre categorie di ministri, i quali hanno ottenuto speciali poteri, a mezzo di riti sacri, che illustreremo in seguito: episcopato, presbiterato, diaconato. In questo primo periodo si usa ancora considerare insieme

l'episcopato e il presbiterato, i quali hanno in comune il sacerdozio. Il concilio di Benevento, sotto Papa Urbano II (1091), dichiarava esplicitamente: « Per ordini sacri noi intendiamo il diaconato ed il sacerdozio. Essi effettivamente sono i soli, che i documenti attribuiscono alla Chiesa primitiva, i soli di cui ci parli l'Apostolo ».

Ma il servizio della Chiesa comprendeva un gran numero di funzioni, che il diacono da solo non poteva disimpegnare: il servizio materiale dell'altare, gli esorcismi, la lettura dei libri santi, la custodia ed il buon ordine della chiesa, ecc. Venne quindi sdoppiato il diaconato, creando a poco a poco, a seconda dei bisogni e dell'importanza di ciascuna chiesa, gli uffici di suddiacono, accolito, esorcista, lettore, ostiario, cantore, e di custode delle reliquie dei martiri, ecc... e di parecchi di essi si fecero altrettanti ordini diversi, chiamati ordini minori. L'Occidente conobbe tutti questi ordini fin dall'inizio del III secolo.

La Chiesa latina ha conservato complessivamente sette ordini; essi sono, a cominciare dal basso: l'ostiario, il lettore, l'esorcista, l'accolito (da *akólutos*, colui che segue, che accompagna), poi il suddiaconato, diaconato, presbiterato. La Chiesa greca non ne ha ammessi che cinque (od anche quattro, se si riunisce insieme in un solo ordine l'episcopato e il sacerdozio): l'ordine del lettorato, suddiaconato, diaconato e presbiterato. Essa considera il suddiaconato come un ordine minore, mentre la Chiesa latina, come diremo in seguito, lo pone tra gli ordini maggiori.

§ 2. *I riti attuali dell'Ordine.*

La tonsura. - Non solo la tonsura non è un sacramento, ma non è neppure un ordine, e di conseguenza non sarebbe il caso di parlarne qui. Tuttavia si collega all'ordine, perchè ne è come l'introduzione. Il rito « *de clerico faciendo* », cioè il conferimento della tonsura, figura nel Pontificale dei vescovi; ma essa, come pure gli ordini minori, può essere data da un cardinale anche non sacerdote, o da un abate di monastero, anche senza il carattere episcopale.

Questo rito comporta due parti nettamente distinte: prima, l'imposizione della tonsura, poi quella dell'abito ecclesiastico, ossia della cotta. Dopo una preghiera, in cui il vescovo implora una grazia dallo Spirito Santo per coloro che stanno per dare l'addio al mondo, si canta il salmo XV, e durante questo tempo il vescovo taglia ad ognuno dei giovani cinque ciocche di capelli, una sul davanti della testa, una dietro, poi una da un lato e una dall'altro, e quindi una in mezzo, disegnando in tal modo una croce; e quasi a indicare il senso di questo gesto, egli dice, e fa ripetere dal tonsurato, che il Signore sarà la sua eredità, il Signore, cui questo rito lo consacra.

In seguito, cantato il salmo 22, e impartita una benedizione, il vescovo veste il tonsurato della cotta, dicendogli che egli deve rivestire l'uomo nuovo nella giustizia e nella vera santità. Segue ancora un'orazione, e, per finire, una ammonizione, con cui il vescovo dichiara che ormai questi giovani appartengono al foro della Chiesa e godranno quindi dei privilegi dei chierici, e li esorta a non rendersi indegni della loro vocazione.

Quest'ammonizione precisa il senso e la portata della tonsura: coloro che fino ad oggi erano semplici *laici*, sono ora diventati *chierici*.

Storia della tonsura. - La tonsura nella Chiesa è un'istituzione molto antica. Nella Chiesa primitiva, nulla distingueva i chierici dai laici, nel modo d'acconciarsi o di vestirsi, e ciò durò per molti secoli; le persecuzioni consigliavano d'altronde questa prudenza. Tuttavia i primi cristiani, pastori e fedeli, portavano di preferenza i capelli molto corti, senza curarli come facevano i pagani.

Alquanto più tardi, quando si sviluppò la vita monastica, i monaci, per attirarsi il disprezzo del mondo, si rasavano la testa, oppure, si lasciavano crescere una lunga capigliatura ed una barba incolta. Verso gli inizi del VI secolo, i ministri della Chiesa incominciarono a tagliarsi i capelli a corona; vi sono molte chiare testimonianze di quest'epoca. Il IV concilio di Toledo (633) ne fece un obbligo a tutto il clero.

La tonsura era allora di dimensioni notevoli: la potremmo accostare a quella che ancor oggi portano i monaci. La si volle interpretare in modi diversi: come simbolo della corona di spine del Salvatore, come la corona d'oro, che cingeva la testa dei re, o come la tiara, che portavano i sacerdoti dell'antica legge.

In altri tempi la tonsura si dava insieme agli ordini minori, per lo meno a coloro che avevano l'età adatta per ricevere questi ultimi. Ora, accadeva spesso ed anche nei secoli più recenti, che certi genitori offrivano al servizio della Chiesa i loro figliuoli in età ancora tenera; a questi davasi la tonsura. La Chiesa li raccoglieva in scuole di giovani chierici, ed in seguito molti diventavano sacerdoti.

Nel medioevo e nei secoli seguenti si infiltra l'abuso di farsi tonsurare unicamente per godere dei privilegi del clero, cioè per essere esente da imposte ed essere sottoposti solo ai tribunali ecclesiastici.

Gli ordini minori. - I teologi non sono d'accordo sulla questione se gli ordini minori siano o no un sacramento. Molti sono d'avviso che essi formino un sacramento, almeno se si prendono nel loro insieme, cioè tutti e quattro uniti. D'altronde bisogna notare che attualmente è permesso darne, se il vescovo lo giudica conveniente, diversi nello stesso giorno (ma non tutti e quattro assieme, a norma del diritto canonico, come non è permesso darne uno o due altri nel giorno in cui viene amministrata la tonsura o il suddiaconato); invece nei primi tempi della Chiesa, quando costituivano degli uffici determinati e non dei semplici scalini verso il sacerdozio, non vi era alcuna ragione d'agire in tal modo.

Le ordinazioni agli ordini minori possono essere fatte fuori della messa, ma devono aver luogo di domenica, o in un giorno di festa di rito doppio, e soltanto al mattino. Quando si fanno durante la messa, e specialmente al sabato delle Quattro Tempora, giorno normale delle ordinazioni, allora vengono intercalate dopo le diverse lezioni, fatte in quel giorno nella parte didattica della messa.

Esse si svolgono secondo un rito molto semplice, con uno schema uniforme. L'arcidiacono chiama l'uno dopo l'altro coloro che debbono essere ordinati, e il vescovo spiega loro quali sono i doveri connessi all'ordine che stanno per ricevere; consegna poi gli oggetti o gli strumenti di cui dovranno far uso: per l'ostiario, la chiave della chiesa; per il lettore, il libro delle lezioni; per l'esorcista, il libro degli esorcismi (oggi generalmente sostituito dal messale); per l'accolito, il candeliere con i ceri e le ampolline ch'egli dovrà presentare all'al-

tare; quindi il vescovo benedice gli ordinati ed implora su di essi le grazie divine affinchè si dedichino degnamente al loro ministero.

Note storiche sugli ordini minori. - Tra gli ordini minori, il più antico pare sia quello del lettore. Questi aveva, nella celebrazione dell'ufficio, una mansione analoga a quella del suddiacono, e nella Chiesa d'Oriente è il solo dei nostri ordini minori, che si sia conservato.

Il rito dell'ordinazione usato nella Chiesa latina, e che noi abbiamo sopra descritto, è molto antico. Già lo si trova chiaramente delineato nel secolo v, od anche nel IV, e molte formule, che accompagnano la presentazione degli strumenti, erano già fin d'allora usate testualmente. Questa consegna degli strumenti è stata sempre, in Occidente, l'elemento principale del rito. Pare che questo rito, come si trova nel nostro Pontificale, non sia d'origine romana, ma gallicana. I più antichi rituali romani non lo conoscono, mentre lo si trova nei documenti provenienti dalla provincia ecclesiastica d'Arles, ove pare fosse tradizionalmente usato; il che lo fa risalire forse al III secolo od anche oltre.

Il rituale del conferimento del lettorato offre una particolarità assai curiosa. A coloro che stanno per essere ordinati lettori, e ad essi soli, il vescovo dice, incominciando la sua ammonizione: *Electi, filii carissimi, ut sitis lectores*, etc. Questa formula, avvicinata ad altre più antiche, indurrebbe a credere che il lettore venisse *eletto* dalla comunità cristiana, e che, compito del vescovo fosse quello di investirlo ufficialmente di tale carica.

Il suddiaconato. - Nella Chiesa d'Oriente, il suddiaconato si considera tuttora come un ordine minore. Per molto tempo fu così per tutta la Chiesa, ed è solo dopo la fine del XII secolo, che la Chiesa latina lo classifica tra gli ordini maggiori.

Per esso, come per gli ordini minori, i teologi esitano a decidere se sia o no un sacramento, dato che non comporta, come il diaconato ed il presbiterato, l'imposizione delle mani, atto che essi ritengono essenziale per costituire il sacramento dell'Ordine.

Inoltre, come per gli altri ordini minori, l'ordinazione dei suddiaconi era, un tempo, una cerimonia privata, che si poteva fare in una messa qualsiasi e comportava solo la consegna degli strumenti propri di quest'ordine, cioè del calice vuoto e della patena. Oggi invece, come è prescritto per il diaconato e per il presbiterato, lo si deve fare il sabato delle Quattro Tempora, o il sabato prima della domenica di Passione, o il sabato Santo. Questa regola, almeno per quel che riguarda il diaconato ed il presbiterato, pare molto antica, e risalirebbe sino a Papa Gelasio (fine del v secolo). Solo che in quel tempo l'ordinazione si faceva durante l'ufficio della vigilia, cioè alla sera del sabato, ed è per una anticipazione, analoga a quella che si fece per l'ufficio e per la messa del sabato santo nella sua vecchia struttura, che le ordinazioni vennero trasportate al sabato mattina.

Quanto al luogo in cui devono essere celebrate, la cosa non è più indifferente, come per gli ordini minori: dev'essere in chiesa, od anche nella cattedrale, perchè la cerimonia deve avere un carattere di pubblicità, dato che il popolo deve, per così dire, testimoniare in favore degli ordinandi, come diremo più oltre.

Il rito dell'ordinazione. - L'arcidiacono chiama gli ordinandi, e per ognuno indica il titolo per il quale sarà ordinato. Questo punto è di interesse storico. Nei primi secoli non si ordinava un chierico che per il servizio di una determinata chiesa, e questa si incaricava di provvedere al suo mantenimento materiale. Più tardi le cose cambiarono: le chiese si moltiplicarono, si fondarono delle prebende e dei benefici, costituiti per la sussistenza del clero; così pure fu ammesso che un chierico potesse vivere col proprio patrimonio; mentre per i religiosi, l'ordine cui apparteneva, se ne prendeva l'incarico. Poichè la legge ecclesiastica obbligava i vescovi a mantenere i sacerdoti e i diaconi, che essi avessero ordinato senza un titolo sufficiente a dar loro da vivere, si stabilì la usanza di indicare questo titolo di ordinazione, nel momento in cui si dava ad un chierico il primo ordine maggiore, cioè il diaconato; e verso il XIII secolo, pare, fin dall'ordinazione al suddiaconato si pretese questo titolo.

Fatto l'appello, il vescovo avverte gli ordinandi che, liberi fino a quel momento, prenderanno ora una decisione irrevocabile, quella di abbandonare la loro indipendenza per consacrarsi al servizio della Chiesa, ed obbligarsi a conservare il celibato. Allora egli li invita, se accettano questi nuovi obblighi, a fare un passo avanti. Quest'ammonizione, e il gesto che la segue, non risalgono oltre il tempo in cui il suddiaconato divenne un ordine maggiore ed un impedimento dirimente del matrimonio, cioè verso la fine del XII secolo. Questo momento del rito viene omesso nell'ordinazione dei religiosi professi, avendo questi già dato l'addio al mondo, con i loro voti.

Quindi gli ordinandi si prostrano a terra, e vengono cantate le litanie dei Santi. Il rito è antichissimo, ma un tempo esso era ritardato sino al momento dell'ordinazione al diaconato.

Terminati questi preparativi, il vescovo procede all'ordinazione propriamente detta, ed ogni cosa si fa all'incirca come per gli ordini minori. Dopo una lunga ammonizione sui doveri e sugli uffici propri del suddiacono, il vescovo presenta e fa toccare ad ognuno degli ordinandi il calice e la patena vuoti; l'arcidiacono porge loro a toccare le ampolline piene d'acqua e di vino. Un po' dopo, ancora, il vescovo impone sul capo di ognuno l'amitto, e porge il manipolo sul braccio sinistro, quindi la tunicella e poi consegna il libro delle epistole, poichè sarà compito del suddiacono leggere o cantare l'epistola durante la santa messa. La consegna di questi diversi oggetti viene accompagnata da formule appropriate e da benedizioni.

Così si compie l'ordinazione dei suddiaconi. La messa prosegue, e quando il vescovo arriva all'epistola, uno dei neo-ordinati, mettendo subito in pratica il suo ufficio, legge col vescovo l'epistola ad alta voce.

Il diaconato. La consultazione dei fedeli. - Subito dopo l'epistola, la messa è di nuovo interrotta, e il vescovo procede all'ordinazione dei diaconi. Un tempo, nella Chiesa latina come nella Chiesa greca, l'ordinazione dei chierici inferiori, compresovi il suddiaconato, si faceva fuori del presbitero. Solo gli ordini maggiori, a cominciare dal diaconato, si davano nel recinto dell'altare.

Il rito dell'ordinazione al diaconato, come pure quello al presbiterato, si apre in un modo completamente diverso dagli altri. Quando gli ordinandi sono riuniti in ginocchio intorno al vescovo, e l'arcidiacono lo invita a conferire ad essi l'ufficio del diaconato o del sacerdozio, *onus diaconi, onus presbyteri*, il Ponte-

fice interroga: « Ne sono degni? ». Soltanto dopo avere avuto risposta positiva, egli procederà all'ordinazione. Il vescovo incomincia avvertendo il popolo che ha scelto quei chierici per farne dei diaconi, ed, avendo cura di non dare questo onore a uomini, la cui condotta non lo meritasse, invita gli assistenti a dire in tutta franchezza ciò che, a loro conoscenza, potrebbe essere un ostacolo a quella elevazione. Già, nei primi secoli della Chiesa, il popolo era chiamato a testimoniare in favore di coloro, cui i vescovi volevano affidare il ministero delle anime.

L'ordinazione dei diaconi. - Il vescovo, ottenuto questo nuovo assenso, rivolge agli ordinandi un'ammonizione molto particolareggiata intorno agli incarichi che riceveranno e agli obblighi che si assumeranno. A questo punto vengono cantate le litanie dei Santi, se ciò non è stato già fatto in precedenza. Subito dopo hanno luogo due benedizioni date dal vescovo agli ordinandi e una lunga preghiera cantata in modo di prefazio, in cui si implorano su di loro le grazie divine. A questo punto ha luogo il rito, che si considera come essenziale all'ordinazione: il Pontefice stende la mano destra sopra ciascheduno dicendo: « Ricevi lo Spirito Santo, ecc. »; poi, tenendo sempre la mano alzata, prosegue il canto del prefazio interrotto, e invoca lo Spirito Santo di scendere su di essi, per farvi brillare le virtù, di cui avranno bisogno nel loro ministero.

Secondo la Costituzione Apostolica *Sacramentum ordinis* di Pio XII, 13 novembre 1947 (A.A.S. XL, n. 1, pag. 6-7), le parole essenziali della *forma* sono da ritenersi le seguenti: « *Emitte in eum, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exequendi septiformis gratiae tuae munere roboretur* » (O Signore, ti preghiamo di spandere su di lui lo Spirito Santo, che lo fortifichi, con i suoi sette doni, nella fedeltà al tuo ministero). Quanto alla *materia*, dice: « *In Ordinatione Diaconati materia est Episcopi manus impositio quae in ritus istius Ordinationis una occurrit* ». La materia è l'unica imposizione delle mani fatta dal vescovo.

Questi riti, come tutti quelli delle ordinazioni, risalgono a remota antichità. Pare tuttavia che l'imposizione delle mani, con la formula « Ricevi lo Spirito Santo, ecc. », la quale interrompe in due parti il canto del solenne prefazio, non risalga che al secolo XII. Essa vi sarebbe stata inserita, perchè alcuni teologi sostenevano che l'imposizione delle mani doveva accompagnarsi con una formula imperativa, e non solo con una invocazione allo Spirito Santo, come quella contenuta nel prefazio.

Dopo il compimento di questo rito non rimane più da fare altro che porgere le vesti e gli strumenti proprii dell'ordine. Nel caso del diaconato, si tratta della stola e della dalmatica, poi del libro dei Vangeli. Due orazioni terminano la cerimonia. Tutta questa parte conclusiva del rito è stata evidentemente ricalcata sullo schema usato per l'amministrazione degli ordini minori. Il rito primitivo comportava, secondo la pratica apostolica, l'imposizione delle mani con preghiera e benedizione. Quanto alla presentazione della stola e della dalmatica, non se ne scorge traccia nei rituali anteriori all'VIII secolo, e la consegna dell'evangeliario indubbiamente non è anteriore all'XI secolo. Nei primi secoli, l'incarico di leggere il Vangelo toccava al lettore. In seguito, furono indifferentemente il suddiacono, il diacono ed il sacerdote che se ne incaricarono, senza che questa lettura fosse propriamente riservata al diacono.

Il presbiterato. L'imposizione delle mani. - L'ordinazione dei sacerdoti incomincia, esattamente come quella dei diaconi, con una specie d'esame e di consultazione popolare riguardante la idoneità, o meno, degli ordinandi a compiere il ministero che stanno per ricevere. Nei primi secoli della Chiesa, il popolo cristiano prendeva più viva parte alla vita della Chiesa ed era sempre consultato nella scelta dei vescovi, dei sacerdoti e dei diaconi. Ne è rimasta questa piccola traccia nelle nostre attuali ordinazioni.

Dopo una meravigliosa ammonizione sui doveri del sacerdote e dopo il canto delle litanie, ha inizio il rito proprio dell'ordinazione, e quest'inizio presenta molte somiglianze con quello seguito per l'ordinazione del diacono. Come prima cosa ha luogo il rito essenziale: l'imposizione delle mani. Questa volta non è più soltanto la mano destra, ma tutte e due le mani, che il vescovo protende sul capo di ciascheduno, e, per il momento, senza pronunciare alcuna formula. Tutti i sacerdoti presenti lo imitano: protendono anch'essi le loro mani. Con ciò noi risaliamo al rito primitivo, a quell'*impositio manuum presbyterii* di cui San Paolo parlava a Timoteo (I Tim. 4, 14), e che ci viene testimoniata da documenti risalenti al v secolo nella maniera identica a quella seguita nell'attuale ordinazione. Tale imposizione delle mani però si differenzia, come abbiamo detto, da quella usata per l'ordinazione del diacono. Dopo che il vescovo, e con lui i sacerdoti hanno proteso le loro mani, tutti, vescovo e sacerdoti presenti le tengono distese sugli ordinandi, mentre il vescovo pontificante implora su di essi i « doni celesti ». Dopo di che prega Iddio di far discendere su di loro la benedizione dello Spirito Santo e canta, come nell'ordinazione dei diaconi, un lungo prefazio, in cui nuovamente domanda che lo Spirito Santo discenda sui novelli sacerdoti. E' questa la parte ritenuta essenziale, la più importante e indispensabile del rito dell'ordinazione.

La Costituzione Apostolica « *Sacramentum ordinis* », già citata, precisa il rito essenziale dell'ordinazione al presbiterato nel modo seguente: « In Ordinatione Presbyterali *materia* est Episcopi prima manuum impositio quae silentio fit, non autem eiusdem impositionis per manus dexterae extensionem continuatio, nec ultima cui coniunguntur verba: « Accipe Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata etc. *Forma* autem constat verbis « Praefationis » quorum haec sunt essentialia ideoque ad valorem requisita: « *Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hunc famulum tuum Presbyterii dignitatem; innova in visceribus eius spiritum sanctitatis, ut acceptum a Te, Deus, secundum meriti munus obtineat censuramque morum exemplo suae conversationis insinuet* ». Da queste parole si deduce che la materia del presbiterato è l'imposizione fatta dal vescovo in silenzio, prima di recitare le preghiere preparatorie al Prefazio. E la *forma* sono le parole: « Dona ti preghiamo, Padre onnipotente, a questi tuoi servi la dignità sacerdotale: rinnova in essi lo spirito di santità, perchè possano ricevere da te, o Dio, la grazia necessaria al loro stato, e con l'esempio della propria vita operino una riforma dei costumi ».

Per ciò che riguarda la consegna degli strumenti, la stessa Costituzione Apostolica « per togliere ogni controversia e per chiudere la via ad ogni ansietà di coscienza » stabilisce con tutta la forza dell'apostolica autorità che « *instrumentorum traditionem saltem in posterum non esse necessariam ad Sacrorum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus Ordinem validitatem* ». Con questo però non si viene a dire che si possa trascurare o tralasciare i riti stabiliti dal

Pontificale Romano nell'amministrazione di quest'ordine. Anzi la Costituzione dice al riguardo: « *Iubemus ut omnia data praescripta ipsius Pontificalis romani sancte serventur et perficientur* ».

I riti complementari. - Segue la consegna e l'imposizione dei paramenti sacerdotali: la stola incrociata sul petto e la pianeta; quindi l'unzione delle mani con l'olio dei catecumeni durante la quale si canta il *Veni Creator*. Questo rito dell'unzione, che non esiste nella Chiesa greca, è invece di antica tradizione in Occidente, ma non fu ovunque accolto contemporaneamente. Nella Gallia lo si trova già nel VI secolo, mentre Roma non lo ammette prima del X secolo.

Dopo di che, non rimane che da compiere il rito della consegna degli oggetti: anche questo è un rito sconosciuto alla Chiesa greca, e che non risale, nella Chiesa latina, molto prima del X secolo. Il vescovo fa poi toccare a ciascun ordinando il calice contenente il vino e l'acqua, con la patena recante l'ostia, e conferisce espressamente il potere di celebrare il santo sacrificio, potere che evidentemente era già incluso nel rito essenziale della imposizione delle mani.

Fatto ciò, la messa continua, e i novelli sacerdoti leggono tutti le preghiere insieme al vescovo, concelebrando così con lui. Ricevono la comunione dalle sue mani, ma per sottolineare la concelebrazione, non si recita per essi il *Confiteor*; e per ricordare in qualche modo la comunione sotto le due specie, si presenta ad essi (come anche agli altri ordinati) un calice, dal quale bevono un po' di vino non consacrato. La concelebrazione è, nella Chiesa d'Oriente, cosa abituale, con una tradizione molto antica. Si potrebbe credere che la Chiesa latina abbia conservato questo rito antico nel giorno dell'ordinazione sacerdotale. Invece è più esatto dire che essa è, in questo, ritornata all'antico; infatti solo da pochi secoli questo rito si trova prescritto nei libri pontificali.

La fine della messa comporta ancora alcuni riti complementari dell'ordinazione. I novelli sacerdoti recitano il *Credo*, ed il vescovo, imponendo nuovamente le mani ad ognuno, conferisce loro il potere di rimettere i peccati. Questa seconda imposizione delle mani, con la formula che l'accompagna, è un rito ancor più recente della consegna degli oggetti e non risale oltre il secolo XIII.

Alcune ammonizioni e benedizioni pongono termine a questo bellissimo rito, di cui certe parti almeno ci riportano alle prime epoche del cristianesimo. Vogliamo ancora far notare la promessa d'obbedienza che il novello sacerdote fa al proprio vescovo, ponendo le sue mani giunte fra le sue: è in questo modo che un tempo il vassallo prometteva fedeltà al suo sovrano. Il vescovo in ringraziamento di questa promessa bacia il neo eletto, rivolgendogli l'augurio cristiano: « La pace del Signore sia sempre con te ».

L'episcopato. L'elezione e l'esame del nuovo vescovo. - Il rito, che conferisce la pienezza del sacerdozio ai vescovi, appartiene alla categoria delle sacre ordinazioni, ma l'uso, conforme d'altronde alla terminologia del pontificale, lo definisce *consacrazione*.

Il costume primitivo, di cui abbiamo parlato a proposito dei suddiaconi, di non ordinare che per il servizio o col titolo d'una determinata chiesa, s'è conservato solamente per l'episcopato; il vescovo è sempre nominato per un seggio divenuto vacante.

Nei primi secoli la nomina del Vescovo veniva fatta in gran parte mediante

elezione. Erano contemporaneamente il popolo, il clero della diocesi ed anche i vescovi delle diocesi vicine, che sceglievano tra il clero un soggetto degno d'esser posto a capo d'una chiesa.

Una volta che questa elezione era fatta regolarmente, canonicamente, i vescovi della provincia ecclesiastica si riunivano sotto la presidenza del metropolita per esaminare il candidato, ed erano essi che decidevano della sua promozione. Il rito attuale della consacrazione dei vescovi lo ricorda chiaramente. Esso inizia con una solenne professione di attaccamento alla Chiesa e d'obbedienza al Papa, fatta dall'eletto. Segue poi un esame particolareggiato, che il vescovo consacrante e i due vescovi assistenti gli presentano sui più importanti punti della dottrina e della morale cattolica: occorre assicurarsi che egli vi si atterrà con piena fedeltà.

La consacrazione episcopale. - Abbiamo parlato di un vescovo consacrante e di due vescovi assistenti. Ancora oggi la disciplina ecclesiastica esige questo. D'altronde era già così fin dai primi secoli: la consacrazione veniva fatta regolarmente dal metropolita, assistito da almeno due suoi suffraganei, i quali rappresentavano tutti i vescovi della provincia.

Quanto al giorno in cui si compiva questa consacrazione, fino al secolo x, era prescritto che si dovesse fare di domenica; dopo d'allora sono stati considerati giorni adatti anche le feste degli Apostoli.

Dopo l'esame, di cui si è detto, si passa alla consacrazione propriamente detta. Prima, come per le altre ordinazioni, si cantano le litanie dei Santi, quindi viene compiuto il rito essenziale: l'imposizione delle mani. A questo punto sono i tre vescovi che successivamente impongono le mani all'eletto, dicendo: « Ricevi lo Spirito Santo », ed il vescovo consacrante prosegue con una preghiera ed un lungo prefazio, che sarà tosto interrotto dalla unzione; rito analogo a quello dell'ordinazione sacerdotale e risalente, come quello, ai tempi stessi degli apostoli.

Anche per l'Ordinazione dei vescovi, la Costituzione Apostolica « *Sacramentum Ordinis* » precisa quale sia da ritenersi la materia e la forma essenziale di queste funzioni sacramentali. In essa è detto: « In Ordinatione seu Consecratione Episcopali *materia* est manuum impositio quae ab Episcopo consecratore fit. *Forma* autem constat verbis " Praefationis ", quorum haec sunt essentialia ideoque ad valorem requisita: " *Comple in Sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum coelestis unguenti rore sanctifica* " ».

Al rito della imposizione delle mani se ne aggiunge un altro, che ha luogo contemporaneamente; esso risale almeno al IV secolo per l'Oriente e per l'Occidente alquanto più tardi: viene aperto il libro dei vangeli e viene posato dal vescovo consacrante sul capo e sul collo dell'eletto, poi tenuto lungamente in questa posizione dai vescovi assistenti.

Il resto del rito si svolge suppergiù come per l'ordinazione sacerdotale. Durante il canto del *Veni Creator*, il vescovo consacrante compie l'unzione del nuovo vescovo: in questo caso l'unzione si fa con il sacro crisma, prima sul capo, e poi sulle mani, il tutto intercalato da preghiere. Gli Orientali non hanno mai praticato queste unzioni, e ciò prova che esse non sono molto antiche.

Segue poi la consegna delle insegne episcopali: pastorale, anello, il vangelo. Fino a questo momento il libro dei vangeli era rimasto aperto sul capo del vescovo novello; il consacrante ora lo prende e glielo consegna chiuso, racco-

mandandogli d'annunziarlo al popolo. Questa consegna delle insegne episcopali è molto antica: essa risale, per il pastorale e l'anello, al IX secolo circa, e per il vangelo al secolo XIII o XIV.

Per questa messa, come per quella dell'ordinazione sacerdotale, vi è la concelebrazione del nuovo vescovo insieme con il vescovo consacrante: ambedue bevono allo stesso calice il prezioso sangue.

Infine, il prelato consacrante mette la mitra e i guanti al nuovo vescovo; questi dà la sua prima benedizione pontificale e percorre la chiesa benedicendo mentre si canta il *Te Deum*. Il vescovo, appena consacrato, ringrazia il consacrante con l'augurio liturgico di lunga vita: *Ad multos annos*.

L'ASPETTO PASTORALE DELL'ORDINE

Innanzitutto va messo in evidenza il carattere comunitario di questo sacramento. Dice al riguardo il Direttorio dell'Episcopato francese: « Per la sua stessa natura, il sacramento dell'Ordine è direttamente ordinato alla Chiesa ed è il sacramento della comunità cristiana.

Inoltre oggi parecchi documenti pontifici esortano vivamente il clero a prendere sempre più coscienza della « grazia sacerdotale » ricevuta mediante l'imposizione delle mani. La *Mediator Dei* dice infatti: « L'Ordine non dà soltanto una grazia particolare propria a questo stato e a questa funzione ma anche un " carattere " indelebile che configura i ministri sacri a Gesù Cristo Sacerdote ».

Anche i fedeli vanno educati a comprendere il sacerdozio e a collaborarvi. « I sacerdoti devono risvegliare nei loro fedeli con la loro vita e con le loro parole una vera comprensione del Sacerdozio. Devono inculcare non solamente la docilità a Cristo Sacerdote rappresentato dai suoi ministri, ma anche le loro responsabilità nei riguardi dei sacerdoti: dovere di pregare e di sacrificarsi per essi giacchè la santità del sacerdote è un bene della Chiesa; dovere di aiutarli materialmente e di collaborare attivamente al loro apostolato » (pag. 75).

E qui si chiude tutto l'immenso campo di lavoro affidato alla collaborazione dei laici, nelle varie forme di Azione Cattolica, che ebbe in questi ultimi tempi un così vasto sviluppo e portò tanti frutti benefici nella Chiesa. Va pure notato qui, sia pure di passaggio, che non è possibile una formazione integrale di questi apostoli laici a « sentire con la Chiesa », senza una profonda educazione liturgica. L'Azione cattolica italiana, come pure quella degli altri paesi, ha ben compreso questa necessità e ha fatto sempre della pietà liturgica una base solida per la formazione di tutti i suoi iscritti.

La pastorale moderna poi inculca con sempre maggior forza l'unione del clero al proprio vescovo. « Tutti i sacerdoti di una diocesi, essendo collaboratori del vescovo, devono, per rispondere a una esigenza profonda del loro sacerdozio, restare filialmente uniti nella loro attività apostolica come in tutta la loro vita sacerdotale.

Membri della famiglia diocesana, i sacerdoti, uniti al vescovo, loro capo e Padre, devono comprendere i legami di comunità che li uniscono tra di loro. È desiderabile che tendano sempre più a mettere in comune nei loro incontri fraterni la loro vita spirituale, intellettuale e apostolica. Con l'unità della quale essi daranno così l'esempio, e trascineranno i fedeli nell'unità dell'amore » (*idem*. pag. 76-77).

CAPITOLO SETTIMO. - IL MATRIMONIO

Aspetto caratteristico del sacramento del matrimonio. - Considerato dal punto di vista teologico, il sacramento del matrimonio è assai diverso dagli altri sei, e si potrebbe dire unico nel suo genere. Gli altri devono essere amministrati dal vescovo o dal sacerdote; inoltre suppongono la presenza simultanea di due elementi sensibili e spesso materiali, cui fu dato il nome di materia e forma: abluzione con l'acqua, od unzione con olio, o imposizione delle mani, e formula destinata a determinare il significato spirituale di questi gesti. Nel matrimonio nulla di simile. Il ministro del sacramento non è il sacerdote, ma bensì i contraenti stessi, i quali con la loro donazione ed accettazione reciproca si conferiscono il sacramento, mentre il sacerdote constata soltanto con la sua presenza, che però è richiesta tassativamente, questa mutua donazione e la benedice.

La materia e la forma altro non sono che questa stessa donazione vicendevole, espressa con alcune parole, non importa quali, od anche semplicemente con un cenno inequivocabile.

Anche dal punto di vista liturgico e rituale, il matrimonio si colloca in un posto a parte, e non c'è da far meraviglia dopo quanto abbiamo fin qui detto. Negli altri sacramenti, il rito era come il protocollo che la Chiesa imponeva al suo ministro nell'applicazione della materia e della forma sacramentale. Qui, non facendo il sacerdote che da testimone, in nome della Chiesa, al contratto che gli sposi si scambiano tra loro, non potrà più esservi questione, almeno come principio, intorno ai riti richiesti; se esiste il contratto fatto in presenza del sacerdote, c'è tutto l'essenziale richiesto e v'è quindi il sacramento.

Tuttavia la Chiesa, nel corso dei secoli, ha creato un rito per il sacramento del matrimonio, un insieme, cioè, di cerimonie, di preghiere e di benedizioni che l'accompagnano, e intende che questo rito sia fedelmente osservato. Ma, cosa curiosa e del resto logica, come Gesù Cristo, istituendo il matrimonio non ha fatto che prendere un contratto naturale, per elevarlo alla dignità di sacramento, così anche la Chiesa ha scelto un certo numero di riti profani in uso nei matrimoni, per farne dei riti sacri; e se ha finito col fissare un rituale un po' rigido di questo sacramento, come ha fatto per gli altri, non è che dopo aver tenuto conto di una infinità di usi popolari e di tradizioni locali, che essa desiderava conservare. L'uniformità da realizzare l'ha obbligata a sfrondare e a togliere qua e là delle pratiche ammesse ed amate dal popolo; ma ciò ch'è stato conservato è come il fiore delle antiche tradizioni.

Qui non tratteremo le questioni che interessano la teologia, il diritto canonico e la morale: così, per esempio, non diremo nulla degli impedimenti al matrimonio. Parleremo solo della liturgia di questo sacramento e della storia che lo riguarda, per dimostrare che le attuali cerimonie in uso hanno le loro radici in un passato degno del miglior rispetto.

Il matrimonio cristiano nei primi secoli. - Già nell'antichità pagana, ed ancor più nell'ambiente giudaico, il matrimonio era un cerimonia, che veniva accompagnata da riti religiosi. Era quindi naturale che ai primi cristiani stesse a cuore di associare la religione a questo importante atto della loro vita. Fin

dalle origini della Chiesa, pare che i fedeli avessero abitudine d'informare il vescovo del matrimonio, che stavano per contrarre, e gli chiedessero la sua approvazione. Dato che in quel tempo la Chiesa non aveva ancor codificato una lista d'impedimenti, che rendessero nullo o illecito il matrimonio, non occorreva pubblicare, come facciamo noi attualmente con il bando, i matrimoni da contrarsi, per permettere che venissero scoperti gli eventuali ostacoli. Perciò, dal momento che il vescovo aveva dato la sua approvazione, si poteva disporre per il matrimonio.

E intanto i due futuri sposi potevano impegnarsi con una vicendevole promessa: in ciò consisteva il fidanzamento. Questa promessa, molto anticamente andava unita al dono, fatto dal fidanzato alla fidanzata, d'un anello molto modesto e senza ornamento, il cui simbolismo era evidente. Trattavasi infatti del vero anello nuziale, tanto che questo antico rito è ai giorni nostri inserito nella cerimonia stessa del matrimonio, là dove lo sposo mette l'anello al dito della sua sposa. Ne riparleremo più innanzi. Infine, nei primi secoli, il matrimonio cristiano comportava la benedizione del sacerdote e una messa appositamente composta allo scopo. Papa San Nicolò I (IX secolo) in una risposta ai Bulgari, ha descritto con alcuni particolari i riti allora in uso, e che per lo più si ritrovano sia pure con lievi modifiche nei nostri riti attuali.

A seconda che sono amministrati dal sacerdote o dal vescovo, i sacramenti hanno i loro riti riportati nel rituale o nel pontificale. Il matrimonio, anche da questo punto di vista, si trova in condizioni speciali. Alcuni dei suoi riti si trovano descritti nel rituale: il mutuo consenso, espresso davanti al parroco o ad un suo delegato, ossia ciò che costituisce la parte essenziale del sacramento. Il resto si trova nel messale: cioè la messa «*pro sponsis*», con le preghiere e le cerimonie della benedizione nuziale. Esporremo successivamente queste due parti del rito.

§ 1. *Riti precedenti la messa.*

Un tempo, cioè fino al XV o XVI secolo, in molte diocesi, questi riti si svolgevano alla porta della chiesa, e gli sposi non entravano che per la messa in cui veniva data loro la benedizione. Attualmente tutto si compie nell'interno della chiesa.

Due riti oggi precedono la messa, e devono essere compiuti o presieduti dal sacerdote, il quale normalmente è il parroco della parrocchia cui appartiene la sposa, cioè la manifestazione del consenso e la benedizione dell'anello.

La manifestazione del consenso. - In molte chiese la cerimonia incomincia con la recita del *Veni Creator* e con un'ammonizione fatta dal parroco ai giovani sposi sui doveri del matrimonio. Tutto ciò veramente non è indicato nel rituale, ma fa parte di quelle «encomiabili usanze», che il concilio di Trento ha prescritto di conservare nei luoghi ove fossero in vigore.

Quindi il parroco, in cotta e stola bianca, interroga prima il giovane e poi la giovane sulla loro volontà di contrarre matrimonio. Avendo l'uno l'altro manifestato il loro consenso, il sacerdote congiunge le loro destre e dice, tracciando su di essi un segno di croce: «Io vi unisco in matrimonio nel nome del Padre e del Figliuolo, ecc.». Poi li asperge con l'acqua benedetta. Cerimonia semplicissima, in cui consiste tutta l'essenza del matrimonio cristiano, mentre il resto non è che un complemento.

Il rituale prescrive che, oltre al sacerdote, questa cerimonia si compia pure alla presenza di almeno due testimoni. Intento della Chiesa fu sempre che il matrimonio fosse celebrato pubblicamente, e dopo il Concilio di Trento essa ha richiesto la presenza di testimoni come prova di questa pubblicità.

Variabilità delle formule. - Il mutuo consenso è l'elemento costitutivo del matrimonio. La Chiesa esige che sia espresso con chiarezza. Ma se la Chiesa prescrive una formula d'interrogazione molto chiara, alla quale l'uomo e la donna non hanno che da rispondere « Sì », essa ammette di buon grado altre formule (« *aequipollentibus signis* » dice la rubrica del rituale romano).

Del resto, la formula del moderno rituale non ha che alcuni secoli di esistenza, e nei rituali o sacramentarî antichi se ne riscontrano altre assai diverse, ma fondamentalmente equivalenti. A volte non si procedeva sotto la forma di domanda e risposta, od almeno non solamente sotto questa; pur tuttavia i due coniugi esprimevano in termini espliciti la loro mutua donazione ed accettazione. Il sacerdote li invitava, uno dopo l'altro a dire con lui: « Io N. prendo N. come sposa (o sposo) e le (o gli) prometto che conserverò con lei (o con lui) fedeltà, ecc. » La Chiesa non è mai stata, su questo punto, schiava delle formule, e dove chiede un semplice « sì », s'accontenta anche di un cenno, purchè sia l'espressione chiara d'un assenso libero e inequivocabile. Il rituale non esige che un consenso manifestato da un segno sensibile.

La formula pronunciata dal sacerdote: *Ego coniungo vos*, ecc., mentre i coniugi si danno la mano destra, come pure l'aspersione, non costituisce che un rito secondario, la cui assenza nulla toglierebbe alla validità del matrimonio.

Il « *Coniungo vos...* », « Io vi unisco, ecc. », che già si riscontra nel secolo IV nella Chiesa di Rouen, ebbe già a far credere che il sacerdote fosse il ministro del sacramento. Ma questo è un errore. Detta formula è mancante in molti sacramentari antichi; in alcuni è sostituita da una formula deprecativa: « Il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe vi unisca, ecc. ».

Il nuovo Rituale approvato dalla S.C. dei Riti per le diocesi della Germania (21 marzo 1900) usa appunto la formula deprecativa: « Vi benedica il Signore con la parola della sua bocca, ed unisca i vostri cuori con l'infrangibile vincolo di puro amore ».

Quanto alla congiunzione delle destre, non è che l'espressione naturale del consenso appena espresso. Non l'inventò la Chiesa, come non inventò il modo di esprimere il consenso, ma essa la adottò conservandole il suo valore originario: una conseguenza dell'unione delle volontà e non già il rito essenziale. Tale congiunzione delle destre fu d'altronde praticata quasi ovunque, magari con qualche variante. Per esempio, in certi luoghi, era lo stesso sacerdote che prendeva le mani degli sposi per unirle, ed a volte vi aggiungeva la sua; a volte ancora, i due sposi davano il loro consenso, proprio dopo aver siffattamente congiunte le mani.

La benedizione dell'anello. - Dopo lo scambio dei consensi, il sacerdote benedice l'anello, che subito dopo lo sposo infila all'anulare sinistro della sposa. In pratica si benedice contemporaneamente anche l'anello destinato allo sposo, che egli stesso si infila al dito.

La cerimonia, oggi d'una grande semplicità, ha degli addentellati con il più remoto passato, ed i riti antichi sono stati alleggeriti in modo considerevole.

Già abbiamo detto che quest'anello, oggi distinto dall'anello che spesso vien dato nel giorno del fidanzamento, una volta era l'unico anello del matrimonio.

Non si saprebbe precisare come quest'anello, destinato in un primo tempo a servire da pegno per un matrimonio futuro, sia diventato l'attestazione del matrimonio presente. Esiste un documento isolato del secolo IX comprobante l'esistenza di un anello propriamente matrimoniale. Parrebbe che in seguito l'usanza dell'anello matrimoniale si sia stabilita e sia divenuta un rito d'obbligo, mentre viceversa l'anello del fidanzamento diventò facoltativo.

Spesso nel passato, questa benedizione dell'anello precedeva lo scambio dei consensi, invece di seguirlo, come al presente. Sovente ancora essa era accompagnata dalla benedizione della moneta, o delle monete matrimoniali, cioè di monete d'argento, che lo sposo consegnava in questa circostanza. Ciò costituiva il simbolo o l'espressione del dono che lo sposo faceva dei suoi beni alla sposa, o della dote che egli le costituiva. Infilandole l'anello al dito e ponendole in mano quell'argento, lo sposo diceva alla sua sposa, secondo quanto è riportato da un messale di Rouen del secolo XIV: « *N., de cest anel te espouse, et de cest argent te doue* », « N., con questo anello io ti sposo, e con questo denaro io ti faccio la dote ».

A seconda dei tempi e delle regioni, la benedizione e l'imposizione dell'anello davano luogo a riti che variavano nei particolari: differenza nella formula usata per benedire, diversità nel modo di consegnare l'anello alla sposa. In alcuni posti era il sacerdote che lo porgeva direttamente alla sposa, e non lo sposo; altrove lo si metteva prima a diverse dita, prima di infilarlo nell'anulare, e s'accompagnavano questi gesti minuziosi con una formula appropriata. Il rito in ogni caso presentava una notevole solennità.

Oggi tutto è semplice: lo sposo, senza pronunciare parola, infila l'anello nuziale al dito della sposa, mentre il sacerdote traccia su di essi il segno di croce. Si è però conservata tuttora l'usanza per cui quest'anello, come già nella più remota antichità, deve essere un semplice cerchio, anche se non più di ferro, ma d'oro o d'argento, senza alcun ornamento di pietre preziose.

Terminati tutti questi riti, il sacerdote, secondo il nostro rituale, recita alcuni versetti seguiti da un'orazione, e così ha termine la prima parte della cerimonia

In Italia per effetto della legge concordataria tra lo Stato e la Santa Sede, il sacerdote deve anche leggere agli sposi alcuni articoli del Codice Civile Italiano, dove si tratta dei doveri reciproci d'assistenza tra i due coniugi.

§ 2. *Riti della Messa nuziale.*

La messa « pro sponso et sponsa ». - Un tempo, come già abbiamo detto, lo scambio dei consensi e l'imposizione dell'anello benedetto avevano luogo alla porta della chiesa. In seguito, gli sposi con il loro corteo entravano ed assistevano alla messa, durante la quale si dava loro la benedizione nuziale a meno che non si rimandasse ad altro giorno questo complemento della cerimonia. Oggi gli sposi sono già entrati in chiesa, presso l'entrata del presbitero, durante la prima parte che abbiamo descritta. E quivi rimangono durante la messa. In alcuni luoghi gli sposi sono ammessi in presbitero. La messa nel messale romano si trova tra le messe votive ed è intitolata *Missa pro sponso et sponsa.* Essa comprende, oltre alle parti abituali (introito, colletta, epistola, graduale, vangelo, offertorio, secreta, communio e postcommunio), che sono tutte intonate alla circostanza, due

altre orazioni, le quali interrompono il santo sacrificio dopo il *Pater*, e costituiscono propriamente la benedizione nuziale, ed una terza preghiera augurale, che viene detta dal celebrante immediatamente prima dell'ultimo vangelo. Gli sposi non hanno l'obbligo di assistere alla messa e alla benedizione nuziale, che fa corpo con essa, perchè non è essenziale al sacramento. Ma la Chiesa esorta vivamente gli sposi a parteciparvi. La benedizione degli sposi è un complemento del sacramento per la grazia del tutto speciale che vi è annessa. Per questo la Chiesa desidera che i suoi figli non ne siano privati, e fa un dovere ai Pastori di invitare i fedeli a riceverla, anche quando fossero da molto tempo sposati e non l'avessero ancora ricevuta (can. 1101). Essa viene data agli sposi una volta sola nella vita; si omette quindi in seconde nozze, a meno che la sposa, pur essendo già vedova, non l'avesse ricevuta in prime nozze.

La messa del matrimonio nel passato. - Come si faceva al riguardo in passato? Quando i fedeli chiedevano ai vescovi di benedire la loro unione, questa benedizione aveva luogo durante la messa? Non si sa con sicurezza. Non si trattava certo di una messa speciale, come quella che noi conosciamo; è però probabile che i primi cristiani, desiderando contrarre matrimonio, si presentassero ai vescovi nell'ora in cui la comunità si trovava riunita per il sacrificio eucaristico, e che, prendendo parte in modo speciale all'oblazione, essi in presenza del clero e dell'assemblea facessero benedire la loro unione. Certi antichi testi autorizzano questa ricostruzione della pratica primitiva. In seguito ci si incamminò, a poco a poco, verso una messa propria. Il Sacramentario Leoniano, il quale pare risalga al IV secolo, contiene, sotto il titolo di *velatio nuptialis*, le tre orazioni della nostra messa per lo sposalizio ed anche quasi testualmente, le due orazioni per la benedizione nuziale. L'introito, il graduale, l'offertorio e l'« *antiphona ad communionem* », si riscontrano, con delle leggere varianti nel Sacramentario Gregoriano, il quale si può far risalire all'VIII secolo, e vi sono riuniti sotto il titolo: *Ad sponsam benedicendam*. Quanto alle letture dell'epistola e del vangelo, esse non si fissarono altrettanto presto, e i documenti non concordano sui passi dell'Antico e del Nuovo Testamento, che un tempo venivano letti durante la messa degli sposi.

Pare del resto accertato che spesso questa messa non fosse che una messa votiva, e in particolare la messa della SS. Trinità particolarmente usata per rendimento di grazie; vi furono aggiunte le tre orazioni proprie della messa per gli sposi, come pure le due orazioni per la benedizione nuziale, all'incirca come si usa fare oggi, quando una festa impedisce di dire la messa *pro sponso et sponsa*.

I riti della messa per lo sposalizio. - 1) *Fino al « Sanctus »*. Senza entrare nei particolari puramente rubricali, ci basti notare, che fino al *Sanctus*, la messa nuziale non recava, nè reca attualmente, alcuna particolarità. In certe diocesi s'è conservata l'usanza dell'offerta al momento dell'offertorio: gli sposi offrono al sacerdote un cero. E' una traccia ben conservata di quell'oblazione che un tempo si faceva a quel punto della messa, e di cui abbiamo parlato trattando della eucarestia. Gli sposi avevano tanto maggior ragione di partecipare in particolar modo a questa oblazione, in quanto d'ordinario essi si comunicavano a questa messa come ancora oggi fa notare la rubrica.

2) *Il rito del velo e la benedizione nuziale.* Al *Sanctus*, in numerose diocesi aveva luogo un rito che il messale più non menziona, e che è stato abbandonato quasi ovunque. Si stendeva al di sopra degli sposi un ampio velo, ordinariamente

bianco, che in Francia (ove l'usanza resistè più a lungo) era chiamato anche *poêle* (da *pallium*, mantello). Questo velo era sostenuto ai quattro angoli da persone apposite e rimaneva così dispiegato sino al momento della comunione. La tradizione di questo velo risale oltre l'era cristiana; infatti la si trovava già in uso negli sposalizi della Roma pagana, e da quella *obnubilatio capitis* sarebbero derivate le parole *nubere, nuptiae*. Evidentemente l'uso s'era conservato nei primi secoli del cristianesimo, poichè la cerimonia nuziale si chiamava per l'appunto *velatio nuptialis*. Rimase, con qualche variante, nel corso del medioevo e nei secoli seguenti. Esso era strettamente riservato al caso di prime nozze e vietato nello sposalizio delle vedove. Portava con sè un importante effetto giuridico: serviva a legittimare i figli nati prima del matrimonio; a questo scopo bastava metterli sotto il velo fra il padre e la madre. Questo così curioso ed antico rito non fu abbandonato in Francia che nello scorso secolo, quando vennero unificati i riti secondo l'uso romano. Possiamo forse scorgere un'ultima traccia nel velo bianco, di cui le giovani spose si coprono ancora il capo?

Come prescrive la rubrica del messale, subito dopo il *Pater noster*, e prima del *Libera nos*, il sacerdote deve voltarsi verso gli sposi inginocchiati e recitare le due orazioni di benedizione della sposa. Abbiamo già accennato all'antichità di queste orazioni. Quanto al posto ch'esse occupano nella liturgia della messa, pare che il posto primitivo fosse prima della fine del Canone, cioè prima delle parole: *Per quem haec omnia*. Qui le troviamo nel messale della Curia (sec. XII). Il Gelasiano le inseriva invece prima del *Pax Domini*. Più tardi la benedizione della sposa venne collocata al posto in cui la troviamo ora, cioè dopo il *Pater* e prima del suo embolismo *Libera nos*.

In alcuni rari documenti antichi si trova pure un rito, posto subito dopo la benedizione nuziale, detto *jugalis*. Consisteva nell'unire con un cordone bianco e rosso, i due sposi. Dopo la lezione di sottomissione data alla sposa dal velo, aveva ora luogo la lezione della fedeltà. Compiuti questi riti toglievasi il velo e la messa continuava.

3) *Il bacio di pace e la comunione*. Usanza scomparsa, anche questa, alla messa degli sposi: lo sposo riceveva, sia per l'intermediarietà del diacono, sia direttamente recandosi all'altare, il bacio di pace del celebrante, e lo passava alla sposa. Quindi tutti e due, unendosi intimamente al santo sacrificio ricevevano la comunione. Le circostanze, in cui si celebrano gli odierni matrimoni in taluni posti, fanno sì che questa comunione venga anticipata alcuni giorni prima. La Chiesa però, rifiutandosi di sottoscrivere l'abolizione di questo rito, ha conservato la rubrica, secondo cui «il sacerdote, dopo aver fatto la comunione, la dà agli sposi».

4) *L'orazione finale e i riti complementari*. La messa prosegue secondo il solito rito, ma prima di dare la benedizione finale, il sacerdote si rivolge ancora una volta verso gli sposi, e fa loro un augurio: che il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe sia con loro, ed essi vedano i figli dei loro figli sino alla quarta generazione. Anche questo rito è fra i più antichi, risalendo al VII o all'VIII secolo, e non meno antico è lo stesso testo della preghiera. In certe regioni esso si compiva in questo modo. Il sacerdote, mentre benediceva gli sposi, univa di nuovo le loro mani e diceva ad essi: Andate in pace, *Ambulate in pace*. Così terminava la messa, che in quel tempo non comportava il Vangelo di San Giovanni, *In principio... etc.* E gli sposi uscivano di chiesa tenendosi per mano.

Il messale romano prescrive ancora che, dopo l'ultima orazione, il sacerdote rivolga alcune parole agli sposi esortandoli all'osservanza dei loro doveri. Subito dopo, dice ancora il messale, il sacerdote asperge per un'ultima volta gli sposi con l'acqua benedetta.

Altrove si aggiungevano altre cerimonie.

In certi paesi, il sacerdote benediceva una grande ostia, e dopo di averla divisa in due, ne dava una parte a ciascun sposo. Altrove veniva benedetto del pane e del vino, che poi si distribuiva agli sposi.

Ogni cosa, infine, terminava con la benedizione del letto coniugale. La sera delle nozze, il sacerdote si recava alla casa del marito e, in cotta e stola, benediceva, con riti comprendenti aspersione e incensazione, la camera e il letto nuziale. Ancor oggi fra le benedizioni, il rituale reca la *benedictio thalami*, che è un sicuro residuo di quell'antica cerimonia. Non sappiamo quando un rito di questo genere sia stato introdotto nella pratica religiosa della vita familiare. Troviamo il primo accenno di quest'usanza nel Messale di Bobbio (VII-VIII sec.), dove si legge una *Benedictio thalami super nubentes*.

Come si può constatare, gli antichi riti, che circondavano il matrimonio erano molto espressivi e popolari. La Chiesa non ha mai voluto che scomparissero, anzi ha auspicato che venissero conservati nella misura, con cui s'accordavano con la santità del sacramento. Sta però il fatto, che in seguito a circostanze diverse, ed in particolare all'unificazione liturgica, la quale ebbe come effetto la soppressione delle liturgie locali, molti antichi riti o caddero in disuso o non lasciarono più che scarse tracce. La stessa evoluzione s'è indubbiamente prodotta in tutti i riti sacramentali, ma più che altrove essa è visibile nei riti del matrimonio.

IL MATRIMONIO SOTTO L'ASPETTO PASTORALE

Tutto l'insegnamento di Pio XII intorno alla famiglia è orientato a mettere in evidenza la spiritualità, che scaturisce appunto dalla grazia del sacramento del matrimonio. Leggiamo infatti nel discorso ai Parroci e ai Quaresimalisti di Roma dell'anno 1945: « Nelle nozze cristiane la virtù del sacramento è congiunta col mutuo consenso degli sposi; *il loro « sì » diviene una sorgente di grazia*; e così il vincolo coniugale è insignito di quella dignità soprannaturale, che ne fa il simbolo dell'unione di Cristo e della Chiesa, mentre con la santificazione stessa del matrimonio ridondano anche sulla famiglia, e, mediante la famiglia, su tutta la vita sociale, i benefici effetti del mondo superiore della grazia ».

Già la « *Casti connubii* » esortava a vivere il Matrimonio « la cui efficace virtù, sebbene non imprima il carattere, *è tuttavia permanente* ». E a questo riguardo la stessa Enciclica riporta e commenta un testo di S. Roberto Bellarmino: « Il sacramento del matrimonio è simile all'Eucarestia, la quale è sacramento non solo mentre si fa, ma anche mentre perdura: perchè, fin quando vivono i coniugi, la loro unione è sempre il sacramento di Cristo e della Chiesa ».

E *il Direttorio dell'Episcopato francese* così riassume la dottrina della Chiesa, intorno al Matrimonio: « La celebrazione del Matrimonio non è una benedizione che la Chiesa sovrappone a un contratto civile per solennizzarlo. Il Matrimonio è un sacramento che unisce indissolubilmente due battezzati in un dono mutuo e santificante a immagine della unione di Cristo e della Chiesa, per

l'accrescimento del popolo di Dio. La grazia di questo sacramento che dura quanto la vita dei due sposi, li aiuta ad usare sanamente del diritto mutuo che hanno sui loro corpi, ad allevare cristianamente i loro figli, a crescere essi stessi nella virtù, a espandere la loro bontà nella comunità coniugale; ad aiutarsi scambievolmente a sopportare le difficoltà quotidiane ».

« È un mistero di unione e di fecondità nella carità, — continua lo stesso documento, — è quindi strettamente legato al mistero Eucaristico. Non si insisterà mai troppo per favorire la celebrazione della Messa in occasione della celebrazione del Matrimonio » (pag. 77).

E questa è una delle direttive pastorali più importanti date dalla Chiesa in questo settore. Pio XII ha dettato un discorso agli sposi commentando i testi della Messa nuziale (5 luglio 1939).

Il movimento liturgico cerca di mettere in mano agli sposi il testo delle preghiere e delle letture che la Chiesa offre alla loro attenzione nel giorno delle loro nozze. C'è solo da augurarsi che le funzioni nuziali cessino di essere, come purtroppo si nota in troppe occasioni, una « parata di vanità, con musiche e canti più da teatro che da chiesa », ma diventino sempre più « azioni liturgiche », in cui gli sposi e con essi tutta la comunità si raccolgono attorno all'altare per pregare il Signore a benedire e a fecondare la nuova famiglia.

VERSO UNA NUOVA IMPOSTAZIONE DEL RITUALE ROMANO

In questo nostro tempo di revisione e di riforme liturgiche si fa sentire sempre più urgente la necessità di una riforma generale del Rituale sacramentale. Sintomi di tale riconosciuta necessità sono le approvazioni date in questi ultimi anni dalla S. Sede a Rituali con formule in lingua volgare ed anche con riti totalmente riveduti e quasi rifatti con uno scopo evidentemente più pratico e pastorale. Si veda per es. il rito del matrimonio nel nuovo Rituale per le diocesi della Germania (*Collectio Rituum ad instar Appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae Diocesibus*, approvato dalla S. Congregazione dei Riti il 21 marzo 1950). Un rituale bilingue è stato pure concesso alle diocesi della Francia (1947), poi alle diocesi del Belgio e della Svizzera. Nel 1950 venne pure approvato un Rituale in lingua indiana e nel 1954 una « *Collectio Rituum* » per i fedeli di lingua inglese. In Italia è stato approvato un rituale per il battesimo con alcune parti in italiano (1953).

Ma non è solo la questione della lingua che può costituire un ostacolo alla comprensione dei riti sacramentali. E' tutto l'insieme dell'apparato cerimoniale che, come abbiamo visto, porta l'impronta di molti secoli; è quel complesso di riti che sono andati accumulandosi o vennero riassunti o appena accennati nell'attuale nostro rituale: è tutto questo che va riveduto e reso più accessibile al popolo.

Dall'autorevole Rivista « *Ephemerides lithurgicae* » (1954 pagg. 157-158) riportiamo una pagina del P. G. Low, C. SS. R.: « Il rito del Battesimo, della Cresima, dell'Ordine, per limitarci a questi tre sacramenti, è diventato, per l'uomo moderno, una specie di sacro enigma, che richiede una catechesi e istruzioni lunghe e intricate, senza poi produrre quell'effetto, diciamo, sentimentale e psicologico che sarebbe stato desiderabile. Sappiamo bene che l'effetto « sacramentale » in sè è garantito se il sacramento è ricevuto in stato di grazia; ma la

grazia sacramentale sarebbe molto più operante ed efficace se anche il rito esterno dei sacramenti fosse rimodernato ed adeguato alla *forma mentis* dell'uomo moderno. Che cosa potrebbe essere la Cresima per la gioventù cristiana, se il suo rito fosse di immediata percezione? Dovrebbe essere consacrazione del cristiano, giunto all'età adulta, come combattente per il regno di Cristo. La Cresima nell'attuale prassi generale della Chiesa latina, ha questo scopo; ma quanto è difficile per i giovani di afferrare vivamente questa grandiosa idea; per cui la Cresima, purtroppo, oggi è diventata, nella maggioranza dei casi, una cerimonia esterna, senza effetto pratico nella vita vissuta. Le defezioni dei cristiani lo dimostrano alla evidenza.

Che impressione fa agli astanti il rito del Battesimo, con le lunghe ed intricate cerimonie, di cui si compone? Quanto deve studiare l'ordinando per rendersi conto (ed è un intellettuale, un teologo!) del contenuto delle cerimonie dell'Ordinazione (Ordini minori e maggiori!). A parte il fatto che gli ordini minori e anche, in parte il suddiaconato e il diaconato, sono diventati stazioni di passaggio obbligatorio, senza o quasi portare all'ordinato una realtà concreta nell'esercizio dell'ordine ricevuto. Perciò resta sempre difficile far *vivere* veramente la grazia particolare di questi Ordini; essi sono diventati, in un certo senso, quasi morti o infruttuosi. D'altra parte, specialmente quanto agli Ordini minori, al suddiaconato e al diaconato, incominciano a levarsi da più parti e con insistenza, voci che domandano ansiosamente che la Chiesa riveda la loro posizione e il loro rito, perchè rivivano come realtà concrete, cioè come esercizio reale ed effettivo, non solo da parte di chierici, ma anche di laici, o meglio di uomini che non intendono obbligarsi al celibato e di ascendere al sacerdozio, ma che vogliono servire la Chiesa, come « Azione Cattolica » *scelta*, come avanguardia ben preparata, anche sacramentalmente consacrata e confermata, quindi con una certa autorità e con il conforto della grazia sacramentale particolare. Si pensa, in questo campo di idee, anche ai sacrestani e organisti, a questa categoria di impiegati ecclesiastici che oggi purtroppo spesso sono abbandonati a se stessi e che potrebbero essere preziosi collaboratori del clero nel moltiplice lavoro pastorale e liturgico della vita moderna ».

BIBLIOGRAFIA. — D. CHARDON, *Histoire des secrements,* Paris, 1745. - P. ALFONSO, *I riti della Chiesa,* Roma, vol. 3, 1945-48. - F. GHIR, *Les sacrements de l'Eglise catholique,* Paris, 1938. - L. MOLIEN, *Liturgie des sacrements,* Paris, 1948. - M. PHILIPPON, *I sacramenti nella vita cristiana,* Brescia, 1948. - A. WILLIEN, *Les Sacrements, Histoire et liturgie,* Paris, 1931. - E. BATTISTI, *Il sacramentario dei fedeli,* Torino, 1930. - M. RIGHETTI, *Storia liturgica,* IV, *I sacramenti,* Milano, 1953. - J. PASCHER, *L'évolution des rites sacramentales,* Paris, 1952. *Direttorio dell'Episcopato francese per la pastorale dei sacramenti,* (trad. D. Barra), Padova, 1953. Intorno al battesimo vedi i nn. 6 e 32 di *La Maison-Dieu.* - S. SPALLA, *La rigenerazione nell'acqua e nello Spirito Santo,* Colle D. Bosco, 1950. - J. DANIELOU, *Le symbolisme des rites baptismaux* in *Dieu Vivant,* n. I, 1945, pp. 17-46. - P. PARIS, *L'initiation chrétienne,* Paris, 1944. Intorno alla Cresima: FR. CUTTAZ, *Notre Pentecôte,* Paris, 1935. Intorno ai sacramenti degli ammalati vedi n. 15 *La Maison-Dieu* e *Le mystère de la mort et sa célébration,* Paris, 1954. *Catechismo cattolico delle diocesi tedesche,* Friburgo, Herder, 1955.

ROUET DE JOURNEL - D. MARIO MIGNONE

Mentre l'opera va in stampa, esce il Motu proprio di S. S. Pio XII « *Sacram communionem* » del 19-3-1957, con le nuove norme sul digiuno eucaristico. Il lettore lo troverà allegato ai documenti pontifici nella parte V.

XXI
I SACRAMENTALI

INTRODUZIONE

Gli effetti del peccato e l'influenza del demonio. - Il Signore, creando il mondo, aveva formato tutti gli esseri in modo che essi potessero perfettamente raggiungere il duplice scopo della loro esistenza: la gloria del loro Creatore ed il bene dell'uomo. Ma questa opera così bella del sommo Artefice fu guastata dal peccato, che diffuse ovunque, nel mondo, il disordine.

Il demonio, con la sua vittoria del paradiso terrestre, acquistò ampio potere su tutta la terra. La Scrittura lo chiama « il Principe di questo mondo ». Egli da allora esercita il suo malvagio influsso su tutta la natura. Quando Adamo per il suo peccato fu maledetto da Dio, tutta la creazione venne coinvolta nel castigo del suo re, e fu soggetta alla stessa maledizione: « Maledetto è il terreno per cagion tua, — disse Iddio ad Adamo — con travaglio ne trarrai il vitto in tutti i giorni della tua vita. Triboli e spine ti produrrà » (Gen. III, 17). In forza della sentenza pronunciata da Dio, scrive San Paolo, tutte le creature sono sottoposte, nonostante la loro intima ripugnanza, alla corruzione, alla sofferenza, alla morte. Ma l'uomo fu rigenerato da Cristo. « Gli stessi esseri creati, aggiunge l'Apostolo, saranno liberati dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloria dei figli di Dio » (Rom. 8, 21).

Dopo che il Figlio dell'uomo è venuto e ci ha riconciliati col padre, Satana ha perso i suoi diritti su di noi, e la potenza sua sul mondo è assai diminuita. Tuttavia, i Padri della Chiesa sono unanimi nel dire che egli può ancora in molti modi nuocere agli uomini, e che le altre creature non sono del tutto esenti dalla sua tirannia. Il regno di Satana, annientato come principio, dura ancora, perchè regna ognora nel mondo il peccato.

« San Michele arcangelo, difendici nella lotta, — dicono quotidianamente nella messa circa quattrocentomila sacerdoti. — Vieni in nostro soccorso contro le insidie del diavolo. Per mezzo di te, eserciti Iddio il suo impero, e tu che sei il principe della milizia celeste, forte della forza divina, ricaccia nell'inferno Satana e gli altri spiriti maligni che corrono per il mondo a perdizione delle anime ».

I sacramenti e i riti dati al cristiano per la sua salvezza. - Tracce della ira divina, meritata per il peccato, rimangono sulla terra, e Dio le fa sentire con

la morte, le infermità, le guerre, le tempeste e le calamità d'ogni sorta. Per scongiurare l'influenza nefasta del demonio, e per placare la giustizia di Dio, Gesù ha dato alla sua Chiesa il santo sacrificio della messa ed i sacramenti, senza dei quali Essa non potrebbe soddisfare la giustizia divina, nè togliere le anime al demonio per restituirle a Dio (1).

A questi riti che sono d'istituzione divina, la Chiesa ne ha aggiunti altri, che hanno con quelli una certa analogia ed un qualche rapporto.

Essendo l'uomo composto di anima e di corpo, Iddio si è incarnato per operare in modo visibile la salvezza e la santificazione. L'umanità del Salvatore fu, in tutti i suoi misteri, una specie di sacramento, cioè di segno sensibile, che esprimeva in modo tangibile gli effetti soprannaturali prodotti su coloro che erano disposti ad accoglierli. Egli accompagnava i suoi miracoli con gesti e con riti esteriori, che ne manifestavano l'efficacia.

La Chiesa, costituita in qualche modo ad immagine del Verbo Incarnato, sotto la forma di una gerarchia visibile, agisce in egual maniera, offrendo il santo sacrificio ed amministrando i sacramenti, i quali sono dei riti che esprimono esteriormente gli effetti prodotti in modo visibile. Pochissimi sono questi riti, di cui Gesù Cristo ha stabilito la costituzione essenziale, cioè la materia e la forma (2). Ora la Chiesa, ispirandosi a quel che fece il divin Maestro, accompagna questi diversi atti con gesti e con parole, che esprimono, più eloquentemente ancora, ai sensi, ciò che essi operano nelle anime.

Importanza dei riti con cui la Chiesa circonda i sacramenti. - Infatti conveniva farne risaltare l'importanza a mezzo d'una certa qual solennità; conveniva disporre così i cristiani a riceverne efficacemente i frutti benefici.

« Siccome la natura umana non può senza aiuti esterni, elevarsi facilmente alla meditazione delle cose divine, la Chiesa si è servita di determinati riti, per porre in risalto la grandezza del santo sacrificio e per eccitare i fedeli a mezzo di questi segni visibili di religione e di pietà, alla contemplazione dei misteri profondi, che vi sono nascosti » (Catechismo del Concilio di Trento).

« La santità e l'eccellenza dei nostri sacramenti, — scrive Gihr, — richiedono che la Chiesa dia ad essi un ornamento, una certa esteriorità liturgica. Le cerimonie, così piene d'alto significato, attestano la divinità e la dignità del sacramento: lo difendono e lo proteggono e destano nell'anima dei fedeli dei sentimenti di stima, di pietà e di rispetto per questi meravigliosi misteri. Per ricordare ai fedeli l'eccellenza dei sacramenti, è tanto più necessario rivestirli di riti solenni, quanto più l'atto essenziale, istituito da Gesù Cristo, è di per se stesso semplice » (I sacramenti, t. I, § 39).

Questi riti o cerimonie non sono indispensabili dal punto di vista della essenza o della validità del sacrificio o dei sacramenti; tuttavia sono in qualche modo necessari, sia per il rispetto dovuto alla loro dignità, sia per assicurare ad essi tutta la loro efficacia. Orbene, la Chiesa ordina espressamente che ci si conformi con esattezza a ciò che prescrivono il Messale, il Pontificale ed il Rituale. Se, per esempio, si è stati costretti a far ricorso alla semplice abluzione d'acqua per battezzare un bimbo in pericolo di morte, essa vuole che in

(1) *In usu sacramentorum,* dice San Tommaso, *duo possunt considerari, cultus divinus et sanctificatio hominis.* IIª, IIªe, q. LXXXI, a. 2.

(2) I teologi discutono ancora in tutta libertà per sapere fino a qual punto preciso Gesù Cristo abbia determinato la materia e la forma dei sacramenti.

seguito (cioè, passato il pericolo) si supplisca senza ritardo alle cerimonie omesse. La ragione è, che questi riti hanno una virtù, di cui i suoi figli non devono essere privati, poichè gli esorcismi, che si trovano nelle cerimonie del battesimo, indeboliscono le forze di Satana e lo allontanano ancora, anche se è già stato scacciato dalle anime per mezzo dell'acqua battesimale. « Quest'implacabile nemico, — dice Tertulliano, — non dà mai tregua alla sua malizia, e non è mai tanto furioso, quanto allora che ci vede liberati dalla sua tirannia ».

Rapporto tra sacramentali e sacramenti. - San Tommaso chiama questi riti, o cerimonie, *sacramentalia quaedam*. Sono i *sacramentali*; ma non già nel senso che tutte le cerimonie siano dei sacramentali, ma nel senso che, frà le cerimonie, di cui si fa uso per celebrare il santo sacrificio e per amministrare i sacramenti, ve ne sono, e in gran numero, che son nello stesso tempo dei sacramentali. Qui non si tratta quindi dei riti puramente cerimoniali, i quali agiscono solo *ex opere operantis*, ispirandoci rispetto per l'eucarestia e per gli altri sacramenti, manifestandoci ciò che essi operano nelle anime, e disponendoci a riceverli con la devozione necessaria. I sacramentali operano tutto questo, ma essi si distinguono dalle semplici cerimonie, perchè producono qualcosa di più, cioè producono, in una maniera tutta propria, un effetto speciale. Da essi Iddio riceve una gloria maggiore e le anime nostre un maggior profitto. Ma la Chiesa non si ferma qui. Per estendere sempre più il regno di Dio e per aiutare le anime ad attingere più ampiamente dalla grazia meritata sul Calvario, essa ha, in qualche modo, allargato il campo d'azione del santo sacrificio e dei sacramenti, necessariamente ristretto a luoghi determinati e a determinati momenti, ed ha istituito dei sacramentali, i quali raggiungono l'uomo in tutte le azioni della sua vita quotidiana.

L'impiego, per questi sacramentali, d'elementi analoghi a quelli che servono per la messa ed i sacramenti (acqua, olio, pane, vino, ecc...) le permette di liberare un più gran numero di creature dal giogo di Satana, per consacrarle al culto divino. Ed è in questo modo che la Sposa di Cristo continua la missione del suo Sposo, ampliandola. Essa la allarga talmente, che non vi sono più categorie d'esseri animati o inanimati, su cui la Chiesa non eserciti il suo benefico influsso.

Un esempio di sacramentale. - Basterà un esempio; osserviamo il rito per la consacrazione d'una chiesa. Il vescovo incomincia questa imponente cerimonia aspergendo all'esterno i muri dell'edificio e tracciandovi dei segni di croce, che sono il terrore dei demoni. Con il pastorale, simbolo della sua giurisdizione, egli batte alla porta, per chiedere che si apra nel nome del Signore al Re della gloria.

Quindi, dopo aver mescolato del sale, dell'acqua, delle ceneri e del vino, precedentemente da lui esorcizzati e benedetti, per sette volte asperge e l'altare e il suolo della chiesa, partendo dall'altare sino alla porta e dall'uno all'altro muro laterale. Dopo questa specie di *battesimo*, unge col sacro crisma il tempio. Fa una prima unzione sulla porta, poi, circondando l'altare con una nube d'incenso, lo unge con l'olio dei catecumeni e con il sacro crisma. Segna quindi con dodici croci, sempre con l'olio santo, i muri della chiesa. Dopo queste unzioni, che sono come una specie di *cresima*, egli benedice, santifica e consacra le tovaglie, i vasi, i reliquiari, la croce, i candelieri, i ceri, i sacri lini e i paramenti,

perchè siano atti al culto divino ed ai sacri misteri, e perchè servano mediante l'opera di degni ministri alla consacrazione del corpo e del sangue di Gesù Cristo. Egli celebra allora la messa su quell'altare e in quella chiesa, resa degna del Dio tre volte santo, che viene a prenderne possesso nel sacramento della eucarestia. In un certo senso è questa una *prima comunione*, poichè per la prima volta il tempio accoglie tra le sue mura il Signore.

Quante cose si trovano in una chiesa così consacrata! L'uomo vi ha accumulato, si può dire, tutte le cose create. I tre ordini: minerale, vegetale ed animale, vi sono rappresentati, per la glorificazione della SS. Trinità. Vi si scorge, nell'armoniosa sintesi della natura intiera, la pietra e il marmo, il ferro, l'incenso, i fiori, la cera, la seta e molti altri elementi, che inneggiano al loro Creatore, mentre nel santuario la sacra gerarchia procede alle cerimonie sante, cui prende parte, nella navata, la moltitudine dei battezzati. È così che la Chiesa restituisce a Dio ciò che il peccato di Adamo gli aveva tolto.

Scopo delle benedizioni di oggetti materiali. - La Chiesa, Sposa di Cristo, preserva i suoi figli dall'influenza nefasta del demonio, benedicendo gli oggetti, che essi prendono in uso. In tal modo essi possono vivere in modo permanente, e quasi tangibile, sotto la sua dipendenza materna e soprannaturale. Per mezzo dei sacramentali, i quali hanno tutti relazione con la virtù di religione, essa stabilisce un contatto intimo tra la vita ordinaria e la sua vita liturgica, di cui i sacramenti ed il santo sacrificio, e quindi il Calvario, sono il centro.

L'*acqua benedetta* per esempio, che conserviamo nelle nostre case e con cui facciamo il segno di croce, è un sacramentale che ci assicura la divina protezione, grazie alle preghiere che la Chiesa fa quando benedice ed esorcizza quest'elemento. Questa benedizione ha luogo in forma solenne nella grande veglia del Sabato santo, ed anche alla domenica prima della messa solenne. In tal modo noi viviamo per tutta la settimana sotto la benefica influenza della liturgia domenicale e della liturgia pasquale, che sono il cuore del culto cristiano.

Il *ramoscello benedetto*, che attacchiamo al crocefisso della nostra casa, è anch'esso un sacramentale, che ci riporta con il pensiero alla domenica delle Palme, in cui la Chiesa ci fa acclamare con le palme in mano, a Cristo Re. Vedendo questo ramoscello presso l'immagine del Salvatore in croce, ci deve essere caro il proclamare dal profondo del cuore la sovranità di Gesù sopra di noi e su tutti coloro che abitano nella nostra casa. Con questo ramoscello benedetto noi ci mettiamo sotto la protezione della Sposa di Cristo, la quale benedicendolo, ha chiesto al Signore che « dovunque saranno portati questi rami, là discenda la grazia della divina benedizione, e dissipata così ogni ostilità o illusione diabolica, il Signore protegga quelle anime, che Cristo ha redento ».

Piano del nostro studio sui sacramentali. - Lo studio dei sacramentali è dunque cosa importante. Lo divideremo in due parti. Nella prima vedremo in che cosa consistono e quali ne sono gli effetti. Sarà un'esposizione dogmatica e storica. Nella seconda vedremo come la Chiesa li mette praticamente in opera nell'ambito del culto liturgico e fuori di esso. Questa sarà la parte liturgica e rubricale.

Questo capitolo servirà da complemento agli studi già presentati sulla *Messa*

romana (XVII) e sui *Sacramenti* (XX), poichè l'organismo *sacramentale*, istituito dalla Chiesa, rende più completo l'organismo *sacramentario* e *sacrificale* istituito da Gesù Cristo. D'altra parte questa trattazione ha, per così dire, come complemento l'altro nostro studio sull'*Anno liturgico* (XIX), poichè il ciclo dei tempi e delle feste, con le preghiere che la Chiesa assegna ad essi conforme al loro spirito, costituisce un grande sacramentale. Si vede, da ciò quanto interesse dobbiamo dare a questo argomento, spesso troppo trascurato.

PARTE PRIMA - ESPOSIZIONE DOGMATICA E STORICA

CAPITOLO PRIMO. - DEFINIZIONE DEI SACRAMENTALI

Si dànno molte definizioni dei sacramentali. Noi ci atterremo a quella che ne dà il Codice di diritto canonico (canone 1144), dividendola in tre parti: « 1° I sacramentali sono cose od azioni che hanno una certa somiglianza con i sacramenti; 2° e che la Chiesa è solita adoperare, 3° per ottenere, in virtù delle sue preghiere, degli effetti soprattutto spirituali » (1).

Questa definizione ci offre il piano della nostra trattazione e mette in evidenza, secondo l'ordine che abbiamo sottolineato coi numeri, la natura dei sacramentali, la loro istituzione ecclesiastica, i loro effetti e la loro efficacia.

CAPITOLO SECONDO. - NATURA E SCOPO DEI SACRAMENTALI

Per il loro nome generico, i sacramentali indicano contemporaneamente la loro somiglianza e la loro differenza in rapporto ai sacramenti.

I sacramentali trattati come sacramenti. - La loro analogia con i sacramenti è tale che nel medioevo venivano chiamati « piccoli sacramenti » o « sacramenti minori ». Certi Padri hanno persino dato ad essi il nome di sacramenti. Così San Bernardo, parlando del battesimo, dell'eucarestia e della lavanda dei piedi, li definisce tre sacramenti (*Sermo in Coena Domini*, 1). San Pier Damiani cita, insieme con il battesimo e l'eucarestia, la dedicazione d'una chiesa, l'unzione dei re, la vestizione monacale, l'installazione dei canonici. Il

(1) *Sacramentalia sunt res vel actiones quibus Ecclesia, in aliquam sacramentorum imitationem, uti solet ad obtinendos ex sua impetratione effectus praesertim spirituales.* Il *Righetti* ritiene come la miglior definizione dei sacramentali quella proposta dal Franz nella sua grande opera sulle benedizioni (A. Franz, *Die Kirclichen Benediktionem im Mittelalter*, Friburgo, 1909): « I sacramentali sono segni visibili religiosi, istituiti dalla Chiesa a scopo di culto, a tutela contro gli influssi del demonio, e a incremento del bene spirituale e materiale dei fedeli » (*Storia Liturgica*, vol. IV, pag. 352).

In questa definizione sono messi in evidenza due aspetti:

1°) l'aspetto *apotropaico* dei sacramentali, poichè in quasi tutti si nota la premura della Chiesa di eliminare dagli elementi della natura ogni influsso del demonio.

2°) l'aspetto *antropocentrico*, cioè il desiderio del popolo cristiano, assecondato e guidato dalla Chiesa, di far servire per quanto è possibile tutti gli elementi a bene dell'uomo.

canonista Rufino di Bologna († 1190 circa) dice che, « come quattro erano le colonne dell'arca dell'alleanza, così quattro sono le specie dei sacramenti. I sacramenti *salutaria*, come il battesimo, l'eucarestia e la confermazione, per i quali si acquista la salvezza; *ministratoria*, come i canti della messa e gli altri uffici diurni e notturni del clero, con cui ci si dedica al servizio del culto divino; *veneratoria*, come la liturgia domenicale, che rievoca in certe epoche dell'anno, il ricordo d'un pio avvenimento, come per esempio: il concepimento del Salvatore (l'Annunciazione), la sua natività, le manifestazioni della sua divinità, la passione, la risurrezione, l'ascensione, la pentecoste, la celebrazione degli anniversari dei santi; *praeparatoria*, come la consacrazione dei chierici, delle chiese, e dei vasi sacri, che costituiscono l'indispensabile apparato per la celebrazione dei sacramenti citati sopra » (*Summa Decretorum*, 1157-1159). Nello stesso modo parlano Stefano di Tournai, Sicardo di Cremona ed altri ancora.

Ma tutti questi scrittori non applicano nello stesso modo la parola *sacramento*, distinguendo gli uni dagli altri. Così Ruffino esclude dai sacramenti propriamente detti tanto la seconda che la terza categoria, dichiarando che questi sono piuttosto dei *sacramentali*, i quali s'aggiungono ai sacramenti e ne dipendono: « *Significantius dicuntur sacramentalia, sacramentis subadjuncta et de eis pendentia* ». Sicardo di Cremona pone una distinzione tra i principali sacramenti e gli altri. Pietro Lombardo († 1164) fa entrare nella terminologia della Scolastica il termine *sacramentalia*. Ma con questa parola egli indica soltanto il « catechismo e l'esorcismo dei neofiti ». Il merito di aver trovato il termine tecnico « *sacramentale* » per designare certe particolari azioni o cose liturgiche, spetta, come pare, a Guglielmo d'Avergne († 1249), professore all'Università di Parigi e poi Arcivescovo, il quale ne diede pure la prima nozione abbastanza esatta (*De Sacramentis*, cap. 1 - Righetti - Op. cit. pag. 352). Egli designa con questo nome particolarmente cinque riti: le cerimonie del battesimo, la tonsura, la consacrazione del vescovo, la benedizione degli abati e delle badesse, la consacrazione dei re; e vede in essi come un completamento della grazia del battesimo (1).

Al tempo di San Bernardo, la nozione esatta di *sacramento* non era ancora stata determinata, sicchè questo termine era usato indistintamente per significare i sacramenti ed i sacramentali. Il che non vuole dire che questo dottore quando enumera la lavanda dei piedi insieme con il battesimo e con l'eucarestia, consideri quel rito, — tuttora in uso al giovedì santo — come un vero e proprio sacramento, poichè egli ne parla in modo ben diverso dagli altri due sacramenti: per lui la lavanda dei piedi è d'una efficacia, che non supera quella dei sacramentali; quindi non importa che egli la chiami col nome di sacramento. Per S. Tommaso i sacramentali hanno solo un rapporto mediato con la salvezza; non operano la grazia, ma vi dispongono indirettamente. Leggiamo infatti nella *Somma*: « L'acqua benedetta e le altre cose consacrate non si chiamano sacramenti, perchè il loro uso non produce l'effetto proprio dei sacramenti, cioè il conferimento della grazia. Queste realtà dispongono a ricevere i sacramenti, sia allontanandone gli ostacoli, come l'acqua benedetta, che è usata contro gli assalti del demonio e i peccati veniali, sia facilitandone il compimento e l'amministrazione, come l'altare e i vasi sacri, che sono consacrati per il rispetto dovuto all'Eucarestia » (*S. Th.* III, 65, 1° ad 6).

(1) Cfr. Bartmann, *Manuale di Teologia dogm.*, III, 1957, p. 59. Ed. Paoline.

In che cosa i sacramentali rassomigliano ai sacramenti. - I sacramentali sono simili ai sacramenti, essendo, come questi, essenzialmente dei riti sensibili, che significano ciò che operano. Certi sacramentali hanno persino una « materia » simile a quella dei sacramenti, come l'acqua, il pane, l'olio...

Come per i sacramenti, questi elementi designano, mediante le loro qualità caratteristiche gli effetti di cui sono strumenti. L'acqua benedetta, per esempio, nel rito dell'*Asperges*, produce una purificazione, come l'acqua battesimale designa che l'anima viene lavata dai suoi peccati. Il pane benedetto è il simbolo della carità, che unisce tutti coloro che lo mangiano, come il pane eucaristico indica che coloro che lo ricevono sono uniti in Gesù.

Da ciò scaturisce quanto siano utili i sacramentali alla Chiesa, per l'insegnamento delle verità soprannaturali, poichè, come i sacramenti, essi raggiungono le anime per la via dei sensi. Siamo di fronte ad un metodo intuitivo, quello che noi usiamo nella vita d'ogni giorno, metodo di cui Nostro Signore fece continuamente uso per rivelarci le invisibili realtà e per farcene capire l'efficacia.

« I sacramentali, scrive P. Sertillanges, sono degli atti esterni di religione od oggetti consacrati dalla religione allo scopo di avvicinarci a Dio mediante il Redentore. Gesti minuscoli e familiari, cose da nulla: un'aspersione, una croce tracciata sulla fronte o sul petto, una formula; queste piccole cose, entrate nella grande corrente religiosa, diventano efficaci. E lo diventano a motivo della nostra costituzione psicologica nella quale il sensibile ha tanta parte. Lo diventano anche a cagione dell'istituzione della Chiesa che ha il potere di captare forze superiori: forza di associazione che è creatrice riguardo all'individuo; forza del Redentore, nel quale la società cristiana trova il suo centro, forza di Dio che è congiunto al Redentore e che, per mezzo di lui e della Chiesa, è congiunto con noi.

È una tendenza naturale quella di cercare i simboli nella natura, di parlare e di agire per metafora; di dare alle cose, in uso nella vita materiale, un senso relativo alla vita morale. Tutte le letterature lo mostrano e la costituzione intima delle lingue lo prova, poichè il simbolismo ne è il fondo. Una preghiera *ardente* non è forse un'allusione all'ardore del fuoco? Un *diluvio* di calamità non è una metafora tolta dall'acqua? Parlare con *unzione*, porre sulle ferite un *balsamo*, ecc., ecc. non è tutta una serie di parole simboliche? E se faccio un gesto di negazione, non ho l'aria di cancellare alla lavagna ciò che mi è stato detto o di allontanarlo come un ostacolo al mio spirito, come si allontana dal proprio cammino un sasso o un ramo secco?

Tutti i nostri gesti protocollari, tutti i nostri saluti, i biglietti da visita scambiati, i mazzi di fiori inviati in occasione di feste o di fidanzamento, gli usi funerari, tutto nella vita sociale è pieno di simbolismo e tende ad avvicinare la materia allo spirito per *esprimere* lo spirito e cosí svilupparlo.

Mettete simboli di questo genere al servizio dell'idea religiosa; fatelo con sentimenti che rispondono all'azione; fatelo a nome d'una tradizione comune tra i cristiani; sotto la protezione dell'autorità o in base ad istituzione formale dell'autorità che esprime e regge la comunità: ed ecco i sacramentali.

Tutta la poesia della natura potrà essere incorporata, come lo si potrebbe vedere considerando le mirabili liturgie antiche. E con la poesia della natura, alla quale attingono allo stesso scopo i nostri autori, si trovano nei sacramentali

tutte le perle che i culti pagani, sbocciati dai popoli più artisti dell'universo, hanno nei secoli accumulato senza poterli infilare in un dogma corretto o in una morale pura.

Per arrivare al cuore dell'uomo, la cui porta è aperta a tutte le influenze naturali, questi segni pure così naturali, così vicini alla vita quotidiana, così espressivi nei riguardi del senso universale, saranno molto efficaci, a condizione però che essi serbino il loro intrinseco valore.

Questo è dato dal senso cristiano, che vi si unisce, dal loro significato superiore, dalla dottrina che li riempie e dal genere dei sentimenti che essi sono destinati a promuovere. Senza di che essi non sono che cadaveri e si sarebbe tentati di dire a chi se ne serve senza comprenderli, senza pensare ad essi, senza volere il loro effetto morale e vede, a lato, un sorriso incredulo: è vero! L'incredulo ha ragione. Lasciate che si faccia beffa di ciò che voi stessi rendete puerile; lasciate che consideri senza valore ciò che voi avete ucciso. *Lasciate che i morti seppelliscano i morti.* Ma non si giudica una cosa in base a coloro che ne abusano, nè una lingua in base agli stranieri che la deformano (1).

Il valore catechistico dei sacramentali. - Se è una legge della nostra attività intellettuale di essere condizionata dai dati sensibili, si comprende qual meraviglioso catechismo in opera e in immagini costituisca l'insieme dei sacramentali, che ci spiegano nel corso dell'anno, in modo vivo e figurato, tutti i grandi misteri della religione, e ci dicono ciò che il santo sacrificio, i sacramenti e la grazia divina producono invisibilmente nelle nostre anime.

I riti della messa, da soli, ci insegnano tutto ciò che vi è d'essenziale nel dogma cattolico. I riti del battesimo affermano chiaramente l'esistenza del demonio, il nostro stato di peccatore a causa del peccato originale, la nostra lotta contro Satana, la nostra vittoria in Gesù, che ha guarito il cieco nato ed il sordo muto, ci ha lavati nel suo sangue, ci ha rischiarati col suo *Credo*, e ci ha dato il suo Spirito; affermano ancora la nostra partecipazione al sacerdozio regale di Cristo mediante l'unzione del sacro crisma, e la nostra incorporazione con la Chiesa per l'imposizione della stola sul capo del battezzato.

La lezione dei ceri. - Chi non conosce il simbolismo dei ceri? La cera, per il chiarore puro e vivo che diffonde, rappresenta il Cristo, la purezza per essenza e la luce vera che illumina tutti gli uomini. Essa lo rappresenta soprattutto nella sua gloria. Nel *Praeconium paschale*, il diacono, cantando le lodi del cero pasquale che raffigura Gesù risuscitato, esclama: « Giubili anche la terra abbagliata da tanto fulgore e illuminata dallo splendore dell'eterno Re, capisca che il mondo intiero è liberato dalle tenebre. Si allieti pure la Madre Chiesa ornata dal trionfo di tanta luce... È questa la notte in cui lo splendore della colonna di fuoco ha cacciato le tenebre del peccato (*allusione all'uscita dall'Egitto*). Questa è la notte che, dopo aver per tutto il mondo sottratto dai vizi del secolo e dalle tenebre del peccato quelli che credono in Cristo, oggi li restituisce alla grazia... Questa è la notte, in cui, spezzate le catene della morte, Cristo esce vittorioso dalla regione dei morti... ».

Anticamente i catecumeni venivano battezzati durante la notte, che precedeva la Pasqua. Il lungo corteo dei neofiti si recava, in seguito, dal battistero alla

(1) Sertillanges, *La Chiesa*, II, 1949, p. 7-10. Ed. Paoline.

basilica del Laterano, guidato dal chiarore del cero pasquale acceso col fuoco novello: « *Lumen Christi* ». Durante tutta la nostra vita di battezzati, Gesù Cristo, in cui crediamo, ci illumina. Egli ci rischiara con la sua dottrina. Il cero pasquale viene posto presso l'ambone, su cui il diacono canta il vangelo. Nel giorno dell'Ascensione, dopo il vangelo che ci dice come Gesù salì al cielo e scomparve agli occhi degli Apostoli, la Chiesa spegne il cero, la cui fiamma figurava la sua presenza fra noi.

Durante l'ordinazione degli accoliti — rito che è solo un sacramentale, — il vescovo porge a toccare un candeliere e un cero, dicendo loro che sono incaricati « di accendere le candele della chiesa nel nome del Signore ». E gli accoliti accendono sull'altare almeno due ceri vicino al Crocefisso, e nella messa solenne fanno scorta al libro dei vangeli, reggendo due ceri accesi. Ad essi il vescovo ha detto: « Studiatevi di compiere degnamente la vostra funzione d'accendere le candele. Voi infatti non potrete piacere a Dio se, mentre vi presentate a Lui col cero acceso, siete voi stessi schiavi delle opere delle tenebre... Invece, come dice la Verità: « La vostra luce risplenda innanzi agli uomini in modo tale che, vedendo le vostre opere buone, diano gloria a Dio Padre vostro, che è nei cieli », e come scrisse l'Apostolo: « In mezzo ad una nazione depravata e perversa, brillate come astri nel firmamento, conservando in voi la parola della vita. Tenete fra le mani le lampade ardenti. Un tempo eravate tenebre, siate ora la luce nel Signore. Comportatevi come figli della luce. E il frutto della luce sta nella pratica di ogni bontà, giustizia e verità ». Porgendo all'adulto od al padrino di un bambino battezzato un cero acceso, il sacerdote dice, dopo il battesimo: « Ricevi questa fiaccola ardente e conserva inviolabile la grazia del tuo battesimo; osserva i comandamenti di Dio, affinchè quando verrà il Signore per le eterne nozze tu possa andargli incontro (allusione alle vergini sapienti, che avevano la loro lampada accesa), con tutti i santi della corte celeste, e possa vivere la eterna vita ».

Il medesimo simbolismo si nota alla Candelora (festa della Purificazione di Maria SS. del 2 febbraio), in cui la Chiesa ci fa portare in processione i ceri accesi, in ricordo di Colui che Simeone portò fra le sue braccia, proclamandolo « luce che estenderà la rivelazione ai pagani e gloria di Israele suo popolo ».

Quali sublimi lezioni ci dà il cero! Esso, come sacramentale, è un segno sensibile, stabilito dalla Chiesa, per insegnarci le verità invisibili, e per mostrarci visibilmente ciò che Gesù opera nel segreto dei nostri cuori!

Il simbolismo dell'olio. - L'olio santo, scelto da Cristo per certi sacramenti, e dalla Chiesa per le consacrazioni liturgiche, contiene insegnamenti non meno efficaci. Le formule con cui esso viene benedetto al giovedì santo, ci dicono tutto ciò che questa preziosa sostanza opera nel battesimo, nella cresima, nella consacrazione degli altari e dei calici, e nella benedizione delle campane.

L'ulivo, sempre verde, designa la fecondità; dopo il diluvio, in cui la colomba ritornò all'arca recando un ramoscello d'ulivo, divenne simbolo di pace e di speranza; l'olio estratto dai suoi frutti rende agili le membra degli atleti, è un rimedio che lenisce; la sua unzione è dolce e penetrante. L'olio profumato è un aroma, dal quale ci si astiene nei giorni di lutto e di cui si fa uso nei giorni di festa e di gioia, *oleum gaudii*. L'olio preserva dalla corruzione, nutre, rischiara.

CAPITOLO TERZO. - L'ISTITUZIONE ECCLESIASTICA DEI SACRAMENTALI

I sacramentali, « cose ed azioni che la Chiesa suole usare » (canone 1144), in questo, soprattutto, si differenziano dai sacramenti: cioè essi sono di istituzione ecclesiastica. E' dalla Chiesa, e non da Gesù Cristo, che sono stati istituiti; ed è la Chiesa che se ne serve o che ne raccomanda l'uso ai suoi fedeli. Tale potere le deriva da Gesù Cristo, il quale l'ha incaricata di porre in opera il suo sacerdozio, per applicare alle anime i meriti della sua redenzione. E ciò può essere compiuto soltanto da coloro che la Chiesa designa per questo ministero.

I sacramentali riservati al vescovo. - I vescovi, avendo la pienezza del sacerdozio, possono benedire e consacrare tutto ciò che è sotto la loro giurisdizione. Vi sono anzi certi sacramentali che essi soltanto hanno il diritto di compiere, e che sono ad essi riservati in esclusiva, a motivo del loro carattere eminente.

Al Papa sono riservate alcune benedizioni, come quelle degli *Agnus Dei*, dei pallii, ecc.

La benedizione del sacro crisma, dell'olio degli infermi e dei catecumeni è esclusivamente di diritto vescovile. Solo al vescovo, assistito da dodici sacerdoti, da sette diaconi e da sette suddiaconi spetta di consacrarli, e, per farlo, deve seguire il rito approvato dalla Chiesa. Spettano anche al vescovo le benedizioni accompagnate da sacre unzioni, come, per esempio, la consacrazione d'una chiesa, d'un altare, d'un calice, o la benedizione di una campana. Gli abati mitrati possono consacrare un altare, e un calice per la propria chiesa. Un semplice sacerdote potrebbe anche consacrare un calice per delegazione speciale del Papa.

Soltanto il vescovo può presiedere la cerimonia della benedizione d'un abate e della consacrazione d'una vergine. Sta a lui benedire i paramenti liturgici: vesti sacerdotali, tovaglie e lini da altare, teche, cibori, croci e immagini, la cui benedizione sia pubblica e solenne. Tuttavia, in virtù di un indulto apostolico, il vescovo può delegare un semplice sacerdote per la benedizione di questi oggetti di culto.

I sacramentali, di cui è ministro il sacerdote. - Il Pontificale e, in tre occasioni diverse, il Rituale (nelle cerimonie per la posa d'una prima pietra, per la benedizione o consacrazione e per la riconciliazione d'una chiesa) ricordano che « Dio ha concesso ai suoi sacerdoti, a preferenza degli altri, che tutto quanto benedicono sia veramente benedetto da Lui ». In virtù infatti dell'Ordine che essi hanno ricevuto, i sacerdoti hanno la facoltà di benedire le persone e le cose, ma non se ne possono servire che col permesso del vescovo. Questo potere una volta era conferito agli esorcisti.

I sacerdoti hanno il diritto di procedere alle benedizioni più usuali, come quelle dell'acqua, del sale, dei ceri, delle case, delle navi, dei raccolti, ecc... Per queste benedizioni essi devono seguire il rito e le formule stabilite dai libri liturgici: orazioni, esorcismi, parole, segni di croce, acqua benedetta, ecc..., altrimenti non si tratterebbe di sacramentali o di atti della Chiesa.

Tra le benedizioni sacerdotali, ve ne sono alcune riservate ai parroci: gli altri sacerdoti non le possono compiere che con il loro permesso o con quello del vescovo. Tali sono la benedizione delle nozze, quella del fonte battesimale al sabato santo e dell'acqua battesimale, ecc...

Possono i laici benedire? - « Ogni benedizione, dice Catalani, non può esser pronunciata lecitamente e validamente che da colui che vi è designato dalla Chiesa; questa, come ha il diritto d'istituire le benedizioni, può anche stabilire il ministro » (In *Rituale rom.* II, C. VIII, tit. I, 31). I laici possono benedire, ma non a nome della Chiesa. Sovente i genitori benedicono i loro figliuoli, tracciando in fronte il segno di croce; c'è pure l'usanza di fare il segno di croce sul pane prima dei pasti. Hanno sì il loro valore queste benedizioni, ma semplicemente a titolo di preghiera e di atti privati. Non sono atti della Chiesa.

I sacramentali e la gerarchia ecclesiastica. - Chi non ammirerà questa istituzione dei sacramentali? Grazie a questi riti, si può seguire, per così dire, con gli occhi, l'azione di Dio e della sacra gerarchia nelle anime.

Un sacerdote sta dando l'estrema unzione ad un infermo. L'olio ch'egli adopera è stato benedetto nella cattedrale il giovedì santo, nel corso della messa celebrata dal vescovo. È dunque la virtù della Vittima del Calvario che, per mezzo della Chiesa, rappresentata dal Vescovo e dal suo sostituto, il parroco, emana in qualche modo visibilmente dall'olio degli infermi. Così il sacramento degli infermi si riallaccia al santo sacrificio, che è stato celebrato, quando si commemorava, durante i giorni santi, l'opera della redenzione. La gerarchia sacra compie visibilmente la sua missione di mediatrice tra Dio e il cristiano, il quale pone tutta la sua fiducia in Gesù e nella sua santa Sposa. Anche solo da questo punto di vista appare quanto sia preziosa l'istituzione dei sacramentali. Ma è soprattutto preziosa, perchè, oltre all'insegnamento dogmatico intuitivo, questi riti o segni sensibili hanno una efficacia d'ordine morale, che nasce dal fatto di essere atti compiuti da un ministro della Chiesa ed in suo nome.

CAPITOLO QUARTO. - EFFICACIA DEI SACRAMENTALI

Altro punto di somiglianza dei sacramentali con i sacramenti sta in questo che anch'essi producono, per se stessi, determinati effetti: sono stati istituiti dalla Chiesa, dice il canone 1144, per « ottenere in virtù della sua preghiera, effetti soprattutto spirituali ».

Come agiscono i sacramentali. - In virtù della loro istituzione divina, i *sacramenti* conferiscono la grazia santificante per se stessi, dal momento che sono posti in opera. Essi operano, — come dicono i teologi, — *ex opere operato* (cioè per propria e intima efficacia) o, se si vuole, *ex opere operantis Christi*, (cioè per la potenza di Cristo) indipendentemente dalle disposizioni del ministro, e, per quanto riguarda la validità, indipendentemente anche dalle disposizioni del soggetto. E' noto che, oltre la grazia, tre sacramenti conferiscono il carattere.

I *sacramentali* invece, in virtù della loro istituzione da parte della Chiesa producono delle grazie attuali *ex opere operantis Ecclesiae*, indipendentemente dalle disposizioni del ministro, e, in certi casi, indipendentemente dalle disposizioni del soggetto; ma essi non operano direttamente e per se stessi la grazia santificante. Effettivamente la Chiesa poteva dare ad essi soltanto quella virtù che essa possiede. Essendo la sua potenza necessariamente più limitata di quella di Cristo, non può estendersi che su ciò, che il suo divin Fondatore le ha concesso di fare, e nel modo che Egli ha voluto. Da quanto sopra esposto, si può dire che i sacramentali differiscono dai sacramenti per due aspetti essenziali:

1) per la loro *istituzione*: i sacramentali sono stati istituiti dalla Chiesa, mentre invece i sacramenti vennero istituiti da Cristo;

2) per la loro *efficacia*: i sacramentali producono il loro effetto in virtù della preghiera della Chiesa e dell'uso religioso che se ne fa (*ex opere operantis*): mentre invece i sacramenti agiscono in virtù di una disposizione divina (*ex opere operato*).

A seconda dei loro effetti i sacramentali si possono classificare in quattro categorie distinte:

a) gli esorcismi;
b) le benedizioni consacratorie;
c) le benedizioni invocatorie;
d) gli oggetti benedetti.

§ 1. *Gli esorcismi.*

La Sacra Scrittura ci dice che Gesù spesso cacciò i demoni e diede agli Apostoli la potestà di fare altrettanto (Matt. 11, 8; Marc. 16, 17; Luc. 9, 1). La tradizione ci informa che fin dai primi secoli la Chiesa usò gli *esorcismi* a tale scopo.

Già dal II secolo uno speciale ordine della gerarchia, quello dell'esorcistato, ebbe l'incarico di questo ministero. *Exorcistam oportet abjicere daemones* dice il vescovo, quando ordina gli esorcisti. Con questo ordine minore i chierici ricevevano il potere di compiere i solenni esorcismi e liberare i posseduti dal demonio. È in virtù di questo potere che i sacerdoti possono neutralizzare le malvagie influenze diaboliche, cacciando i demoni con efficaci scongiuri (*exorkìzein*). « Per mezzo degli esorcismi, insegna S. Roberto Bellarmino, vengono cacciati i demoni ».

Le formule e i riti d'esorcismo si trovano nel *Messale* (benedizione dell'acqua, del sale, preghiera contro *Satanam aliosque spiritus malignos* alla fine della messa, ecc...); nel *Pontificale* (dedicazione delle chiese, benedizione degli olii santi, benedizione delle campane, ecc...); nel *Rituale* (cerimonie del battesimo, benedizione del vino, dell'olio, dell'oro, incenso e mirra, delle medaglie di San Benedetto e soprattutto « *De exorcizandis obsessis a daemonio* »).

Alcuni esempi di esorcismi. - « Dice il benedettino don Coelho: Volete sapere il motivo per cui s'usa l'olio degli infermi nella benedizione delle campane? La conoscenza della natura dell'olio e l'uso che se ne fa correntemente nella vita, già ci insinuano il suo significato liturgico: malleabilità e vigore. Ma non basta. Si mediti la formula della benedizione dell'olio degli infermi al giovedì santo, e quella che accompagna l'unzione delle campane: l'olio è una « me-

dicina celeste », che preserva i fedeli dai pericoli, dalle tempeste e dalle insidie dei nemici. Si osservi il rito della benedizione delle campane: è chiamato dal popolo *battesimo*. Ed infatti, qui, come nel battesimo, vi sono due unzioni: l'una fatta con l'olio, l'altra con il sacro crisma. Si confronti questi due riti con quelli della consacrazione degli altari, delle statue e con la benedizione del fonte battesimale. In tutti questi casi si usa l'olio e il crisma. Il crisma per santificare, confermare, consacrare. E l'olio? per esorcizzare. Si deve quindi concludere che l'unzione della parte esterna delle campane è un esorcismo.

Ma per quale motivo si impiega per l'esorcismo delle campane l'olio degli infermi, mentre in tutti gli altri casi si usa l'olio dei catecumenti? Si confrontino l'unzione delle campane e l'unzione degli infermi, che sono gli unici due casi in cui si usa quest'olio. In entrambi si attribuisce all'olio degli infermi il potere spirituale non solo di esorcizzare, ma anche di fortificare: qui nell'ultimo combattimento dell'agonia contro il demonio, là nella lotta « contro le tempeste e contro gli spiriti infernali, che vagano per il mondo ». In ambi i casi l'olio è una *medicina*, che dà salute al corpo e salubrità all'aria, « *Ventorum flabra fiant salubriter ac moderate suspensa* » (Pontificale Romano-Benedizione delle campane) (1).

Parlando delle cerimonie che precedono il battesimo, San Tommaso dice: « Il diavolo ha un certo potere sull'uomo ch'è sottoposto al peccato originale ed anche all'attuale. È opportuno, dunque, che prima del battesimo i demoni siano cacciati con gli esorcismi, perchè non siano d'ostacolo alla salvezza dell'uomo » (S. T. III a, q. 71, art. 2).

« Il sale benedetto che si dà al bimbo prima del battesimo, — dice Gihr, — possiede effetti spirituali, i quali *figurano* e *preparano* l'efficacia e la pienezza delle grazie che il sacramento conferisce. È un elemento consacrato con una solenne formula d'esorcismo e di benedizione, accompagnata da nove segni di croce: in virtù dell'esorcismo esso diventa un mezzo per mettere in fuga il demonio e con la benedizione, un rimedio destinato ad assicurare la salute spirituale di chi lo riceve ».

Gli esorcismi fatti da un ministro della Chiesa e in nome di questa, producono il loro effetto, cioè l'espulsione del demonio, indipendentemente dalle disposizioni del ministro o del soggetto. Essi lo producono, non già come una causa impetrativa, che ottiene da Dio il prodursi di quell'effetto, ma *direttamente*, in virtù del potere che Gesù ha dato alla sua Chiesa, contro gli spiriti del male. Ma, non essendo questo potere assoluto e perfetto, l'efficacia dell'esorcismo non è infallibile.

§ 2. *Riti consecratori e benedizioni costitutive.*

Gesù istituì certi sacramenti per consacrare persone e cose al culto divino. La Chiesa lo imita quando compie riti consecratorî e benedizioni costitutive. Tali riti o benedizioni sono sacramentali che operano, come gli esorcismi, *ex opere operantis Ecclesiae*. La loro causalità è strumentale; essa deriva dall'agente principale, che è la Chiesa, indipendentemente dalle disposizioni del ministro e del soggetto, il che non si può dire per i riti puramente cerimoniali.

(1) *Corso di Liturgia romana*, vol. I, pag. 124. Marietti, Torino.

Così la tonsura, gli ordini minori ed anche il suddiaconato, la benedizione delle campane, ecc..., costituiscono queste persone e questi oggetti in uno stato nuovo, separandoli dalle cose profane. La loro consacrazione non ammette reiterazione, e il profanarle comporta certe volte una particolare malizia, che è quella del sacrilegio.

Questa deputazione a cose sante, essendo solo effetto di riti puramente ecclesiastici, non basta ad esigere da Dio per se stessa la grazia santificante come quella che promana dai sacramenti. Tuttavia, questi sacramentali ci ottengono la grazia *ex opere operantis*, cioè disponendoci ad esercitare numerosi atti di virtù, i quali, uniti alle preghiere, dette dal Vescovo a nome della Chiesa, ci ottengono le grazie divine.

§ 3. *Orazioni e benedizioni invocative.*

I riti, di cui abbiamo finora parlato, sono composti di numerose preghiere, con cui la Chiesa domanda a Dio che ci conceda i suoi favori: questi sacramentali sono chiamati « invocativi ». Anch'essi hanno un effetto loro proprio: « *Oratio vel benedictio, nomine Ecclesiae peracta, positivum ac causalem effectum exercet* », dice il canonico de Smet (*De Sacramentis in genere*, p. 158). Queste orazioni e benedizioni producono i loro effetti, indipendentemente dalle disposizioni soggettive della persona che prega o che benedice, dalla persona per cui si prega o che viene benedetta. E' la Chiesa che prega, rivolgendosi a Colui, ch'è la causa d'ogni bene, ed è la Chiesa che ottiene per noi i divini favori mediante la sua impetrazione.

Dio ascolta volentieri le suppliche della sua Sposa e vede con occhio benevolo i riti ch'Essa compie facendo ricorso all'Onnipotenza divina, onde renderli efficaci. Se il soggetto non vi pone ostacolo e se il bene richiesto non è contrario alla salvezza, gli sarà concesso.

« In rapporto alla Chiesa, dice ancora il canonico de Smet, quest'efficacia è *ex opere operantis*, ma in rapporto a noi, essa è *ex opere operato*. E non si obietti che queste preghiere e queste benedizioni non hanno efficacia che in quanto esprimono una supplica della Chiesa, poichè gli stessi sacramenti non producono la grazia che in quanto sono azioni del Cristo, e rappresentano un suo ordine » (Ibid, pag. 159, nota 1).

§ 4. *Gli oggetti benedetti.*

La loro utilità. - I ceri benedetti, le ceneri, i ramoscelli (d'ulivo, di palma, di mirto, ecc.) gli *Agnus Dei,* le medaglie ed altri oggetti, che hanno ricevuto una benedizione ufficiale, posseggono un'efficacia oggettiva, perchè su di essi sono stati tracciati dei segni di croce, sono stati aspersi con l'acqua benedetta e agli occhi di Dio sono segni permanenti delle preghiere fatte su di essi dalla Chiesa, allorchè li benedisse. Ovunque sono posti, essi producono pertanto i loro effetti. Ed è così che si può constatare per esempio, l'effetto di una medaglia di San Benedetto su colui che la porta anche senza che egli ne abbia coscienza: essa infatti allontana il demonio, protegge contro i morsi delle serpi, fa evitare i pericoli e le disgrazie. Con ciò si capisce perchè il Rituale dedica delle pagine intere alla benedizione di tutte le cose comuni, come case, animali, campi, alimenti, macchine, veicoli, aeroplani, ecc...

Si potrebbero citare senza fine gli effetti meravigliosi dei sacramentali. I Santi vi facevano spesso ricorso.

« Scacciavo il demonio con il segno di croce ed egli fuggiva immediatamente, dice Santa Teresa. Ma poco dopo, così mi pare, egli ritornava; mentre, quando al segno di croce, aggiungevo l'acqua benedetta, non osava più comparire ».

Un giorno si condusse a San Biagio, vescovo di Sebaste, un bimbo soffocato da una spina di pesce, che gli si era conficcata nella gola. Il Santo prese i due ceri accesi, che la madre del bimbo aveva offerto alla Chiesa, e, disponendoli in forma di croce di Sant'Andrea, toccò con essi la gola del piccolo infermo, il quale fu subito guarito. Ogni anno, la Chiesa dà una benedizione simile, in occasione della festa di questo Santo Vescovo, il 3 febbraio.

In che modo essi esercitano la loro efficacia. - « La virtù dei sacramentali, dice Gihr, deriva principalmente dalla santità della Chiesa e dalle sue preghiere, le quali sono sommamente efficaci ».

Indubbiamente, sarà bene ripeterlo, essi non producono direttamente la grazia santificante, come fanno i sacramenti, ma ci ottengono numerosi benefici d'ordine temporale e molte grazie attuali, con le quali noi possiamo compiere degli atti di attrizione o di contrizione; sono questi atti, suscitati dai sacramentali, che ci ottengono da Dio il perdono dei peccati e ci dispongono a ricevere un aumento di grazia santificante.

Ed è appunto per questo che la Chiesa moltiplica i sacramentali, quando celebra il santo sacrificio, o quando amministra i sacramenti, perchè essi dispongono l'anima a ricevere la grazia di cui i riti istituiti da Gesù Cristo sono il canale, grazie sacramentali, che si riversano con tanta maggiore abbondanza, quanto più l'anima nostra è preparata a riceverle.

« I sacramentali, — aggiunge Gihr — agiscono come dei *sacramenta minora*; essi spingono ad ottenere e a conservare la grazia sacramentale; anzi, sotto diversi aspetti, essi completano, sia pure in modo subordinato, l'efficacia dei sacramenti propriamente detti ». Per esempio, dopo aver conferito il battesimo, la Chiesa unge il battezzato con il sacro crisma, onde aiutarlo con questo rito e con le relative preghiere, a conservare, come dice San Tommaso, la grazia sacramentale, « *operatur conservationem gratiae baptismalis* » (III, q. LXXI, a. 3, ad 4).

Non si insiste mai abbastanza perchè i fedeli comprendano il significato profondo e l'efficacia di tutti questi riti, i quali sono, dopo la messa ed i sacramenti, gli strumenti più validi per la nostra santificazione.

Abbiamo, adunque, una fiducia grande nell'efficacia dei sacramentali, ma guardiamoci dall'attribuir loro una virtù superiore a quella che vi riconosce la Chiesa, e dal credere in modo superstizioso che saremo infallibilmente protetti dai pericoli della folgore, se accendiamo in casa un cero della Candelora durante il temporale, ovvero di poter sfidare impunemente tutti i pericoli, perchè l'automobile, che noi lanciamo a tutta velocità, reca una medaglia benedetta di San Cristoforo. Con piena fiducia in Dio, senza tentarlo, dobbiamo servirci con fede di tutti i mezzi, che la nostra santa Madre Chiesa ha messo a nostra disposizione, per ottenere i benefici spirituali ed anche temporali, necessari od utili per la salvezza della nostra anima.

PARTE SECONDA - ESPOSIZIONE LITURGICA E RUBRICALE

La Chiesa amministra i sacramentali, i quali tutti si riferiscono alla virtù della religione, e con essi compie degli atti che riguardano sia il culto ufficiale, sia la nostra vita quotidiana. Perciò passeremo in rassegna i sacramentali, raggruppandoli attorno al santo sacrificio ed ai singoli sacramenti, ed infine trattando dei sacramentali che si riferiscono alle più svariate necessità dei cristiani nelle loro quotidiane occupazioni.

CAPITOLO I
I SACRAMENTI CHE HANNO RAPPORTI COL BATTESIMO

§ 1. *L'acqua benedetta.*

Nostro Signore ha innalzato l'acqua alla dignità di *Sacramento*, facendone la materia del battesimo; la Chiesa a sua volta fa di questo elemento un *sacramentale*.

Poichè lo Spirito Santo si posò sulle acque nei « giorni della creazione del mondo » (Gen. I, 1), e poichè spesso nelle Sacre Scritture lo Spirito viene simboleggiato con l'acqua, soprattutto con l'acqua limpida e pura, secondo quanto è scritto nel profeta Ezechiele: « Verserò su di voi acqua pura, e sarete purificati da tutte le vostre brutture..., ed io vi darò un cuor nuovo » (36, 25-26), l'acqua benedetta ci rappresenta principalmente lo Spirito Santo e la santità che viene comunicata mediante la sua opera alle creature. Così santificate dall'acqua e dallo Spirito Santo, esse divengono un mezzo di santificazione per coloro che se ne servono con religiosa pietà. Ed è ancora questa la ragione per cui la Chiesa, in quasi tutte le funzioni liturgiche e nelle sue benedizioni, fa uso dell'acqua benedetta, per dimostrare che non vi può essere nulla di santo se non procede dall'azione dello Spirito Santo, sorgente d'ogni santità. Alla luce di questa idea possiamo affermare, che, fra tutte le benedizioni in uso nella Chiesa, quella dell'acqua occupa un posto preminente. L'usanza di benedire l'acqua è molto antica e risale ai primi secoli.

La consacrazione del fonte battesimale. - Gesù scelse l'acqua come materia di un sacramento e la Chiesa ha voluto che fosse resa degna di compiere questo ufficio, facendola oggetto di una speciale benedizione. « L'acqua del battesimo solenne, dice il Rituale, dev'essere benedetta ogni anno alla vigilia di Pasqua e di Pentecoste ». Con questa benedizione, che è un sacramentale, l'acqua viene sottratta alle cattive influenze, cui essa era sottoposta come tutte le creature dopo la caduta dell'uomo. Dopo la benedizione, essa può diventare lo strumento della nostra santificazione. San Cipriano scrive: « Bisogna che l'acqua venga purificata e santificata dal sacerdote, prima di lavare i peccati col battesimo » (Epist. LXX). Secondo le *Costituzioni Apostoliche*, questa cerimonia dapprima non consisteva che in un segno di croce ed in una breve preghiera (1).

(1) Lib. VIII, XLIII (*Monumenta Ecclesiae liturgica* I, n. 2587); VIII, XXIX (ibid. I, p. CXIV).

Dal secolo VII, questa solenne *Benedictio fontis*, si trova con l'essenziale dei suoi riti già fissata nel Sacramentario Gelasiano. Ha luogo ancora alla vigilia delle due grandi feste di Pasqua e di Pentecoste, che la tradizione cristiana riservava all'amministrazione del sacramento del battesimo. È in quest'occasione che il parroco, in ogni parrocchia, benedice l'acqua, tracciando su di essa tre segni di croce, soffiando tre volte su di essa in forma di croce, immergendovi tre volte, sempre più profondamente, il cero pasquale, e versandovi l'olio dei catecumeni e il sacro crisma in forma di croce. Egli compie questi riti recitando preghiere e cantando un solenne prefazio.

Benedizione dell'acqua alla domenica. - Essendo la domenica la rinnovazione settimanale della Pasqua, la Chiesa benedice l'acqua prima della messa solenne, per ricordare ai fedeli che sono stati purificati dal battesimo, col quale sono diventati partecipi della risurrezione di Gesù, e per renderli più puri, onde assistere degnamente al santo sacrificio, che è la celebrazione del mistero pasquale.

Il sacerdote alla domenica procede alla benedizione dell'acqua, prima esorcizzando e benedicendo il sale: « Lo spirito immondo con la sua malizia e le sue illusioni s'allontani dai luoghi in cui verrai sparso, e quanto avrai toccato sia preservato da ogni impurità ». Quindi esorcizza l'acqua e la benedice: « Ti esorcizzo, perchè tu diventi un'acqua pura e santa, atta a distruggere la potenza del demonio. Riceva quest'acqua l'effetto della grazia divina per preservare da ogni sozzura ed allontanare le insidie occulte del nemico ». Poi mescola l'acqua e il sale, ed esprime così gli effetti dell'acqua benedetta, che purifica le anime e le preserva dalla corruzione spirituale, ottenendo per esse la grazia e allontanando il demonio.

Prima d'iniziare la messa solenne, il celebrante fa l'aspersione con l'acqua benedetta. Asperge l'altare, per cacciarne lontano gli spiriti maligni, onde impedire ad essi di disturbare con le loro tentazioni i ministri che vi prestano servizio. Poi asperge il clero ed il popolo, perchè lo Spirito Santo conceda la purezza e la grazia, che sono necessarie per prendere parte ai santi misteri. « Mi aspergerai, Signore, ed io diverrò più candido della neve » (Sal. 50, 9). Nel tempo pasquale l'antifona *Vidi aquam* richiama ancora più esplicitamente il ricordo del battesimo: « Ho visto l'acqua uscire dal lato destro del tempio, e tutti quelli cui giunse quest'acqua furono salvi » (Ezech. XLVII, 1, 9). Questo sacro tempio, aperto dal fianco destro, è il Cuore di Gesù trafitto e aperto dalla lancia del soldato, cuore da cui sgorgò sangue ed acqua, simboli del sacramento del battesimo.

Le acquasantiere. - L'acqua benedetta è messa presso la porta delle chiese entro le acquasantiere, che a volte sono antichi fonti battesimali. I cristiani prendono di quest'acqua e la conservano nelle piccole acquasantiere delle loro case.

« I parroci, dice Monsignor Joly de Choin, istruiranno i loro fedeli intorno alla virtù di quest'acqua, virtù fondata sulle preghiere della Chiesa. Li esorteranno a fare in modo di averne sempre nelle loro abitazioni, per prenderne quando si alzano e quando vanno a letto, prima di incominciare le orazioni, quando sono tentati e quando scoppia il temporale; con essa aspergono gli

infermi, soprattutto quando sono prossimi alla morte, e ne gettano nei luoghi in cui si può temere la malignità dei demoni. Insegneranno pure lo spirito con cui bisogna usarne, unendo, cioè, la loro intenzione a quella della Chiesa, servendosene con fede e compunzione; con fede, perchè quest'acqua non opera che in dipendenza della fede di colui che ne fa uso, unitamente alle preghiere della Chiesa; con compunzione, perchè non si ottiene certo il perdono dei peccati, senza il dolore, che quest'acqua suscita in noi ottenendoci la grazia per mezzo delle preghiere della Chiesa. Si aspergono d'acqua anche i corpi dei morti e le tombe dei cimiteri, onde ottenere da Dio, che ascoltando le preghiere fatte dalla Chiesa nel benedirle, voglia purificare quanto prima le anime dei fedeli che sono morti nella sua grazia, e concedere ad esse il sollievo dalle pene che soffrono in purgatorio.

« Si avrà cura che ci sia sempre acqua benedetta nelle acquasantiere, perchè i fedeli possano attingervi, entrando in chiesa e portarne nelle loro case » (*Instructions sur le Rituel*, 1828).

Quante volte, nelle case dei cristiani, o non ci sono acquasantiere, o sono asciutte e piene di polvere!

§ 2. *Le cerimonie del battesimo.*

La Chiesa ha inquadrato l'abluzione battesimale entro cerimonie, di cui la maggior parte sono dei sacramentali. Grazie ad esse, il battesimo si amministra con maggior pietà e con maggior frutto. Infatti, ispirandoci un grande rispetto, queste cerimonie mettono in luce gli infiniti benefici che Dio conferisce con questo sacramento e i gravi impegni che a noi derivano. Questi riti, che molti cristiani ignorano, sono riassunti nei seguenti versi d'un antico poeta medioevale:

Sal, oleum, chrisma, cereus, chrismale, saliva
Flatus, virtutem baptismatis ista figurant;
Haec cum patrinis non mutant esse, sed ornant.

Il sacerdote incomincia con una serie d'esorcismi, più volte ripetuti, perchè al tempo del catecumenato si facevano a più riprese durante il periodo quaresimale.

L'insufflazione. - Il sacerdote soffia dapprima per tre volte sul bambino: « Esci da questo figliuolo, o immondo spirito, e cedi il posto allo Spirito Santo ». Sant'Agostino vede in questo soffio una prova che l'anima nasce macchiata dal peccato originale: « Quale risposta potrebbero dare, — egli dice parlando dei pelagiani, — se noi obiettassimo ad essi che i nostri figli vengono esorcizzati nel battesimo e che si soffia su di loro? Come, dunque, regna sulla loro anima il principe del peccato, se non col peccato originale? » (Ep. CXCIV, *Ad Sixtum*). Gennadio di Marsiglia, vissuto nella seconda metà del v secolo, dice: « Non li si fa entrare nella fontana di vita, senza aver cacciato da essi lo spirito immondo mediante gli esorcismi ed il soffio dei sacerdoti » (*Liber Eccles. dogmatum*, CXXXXI).

« Il sacerdote, insegna il Catechismo del Concilio di Trento, soffia tre volte in faccia a colui che dev'essere iniziato, perchè egli possa respingere la potenza del vecchio serpente e riprendere la respirazione della vita che ha perduto (*Pars II*, c. II, 65).

I segni di croce. - Sant'Agostino fa anche menzione del segno di croce e dell'imposizione delle mani, di cui ci si serviva per raccogliere qualcuno nella schiera dei catecumeni (*Liber de peccatorum merit.* c. 24). Con questa croce si separava il catecumeno dalla società dei pagani, e si metteva in fuga il diavolo. « Ancora non siete rigenerati dal sacramento, ma già siete concepiti nel seno della Chiesa a mezzo del segno di croce » (*De symbolo ad catech.* II, 1). « Portiamo sulla nostra fronte lo stendardo immortale; — esclama San Cirillo di Gerusalemme, — la vista di esso fa tremare i demoni (*Catech.* XIII). « Questo segno di santa croce, che noi imprimiamo sulla fronte di questo bimbo, dice il sacerdote, tu, o maledetto satana, non aver l'audacia di profanarlo ». Rabano Mauro spiega questo rito dicendo che il battesimo trae la sua virtù dai meriti della Croce; il catecumeno sarà sottoposto al giogo di Gesù Cristo, e dovrà sopportare pazientemente le sofferenze di questa vita (*De Istit. Cleri*, 1, 27).

Le imposizioni delle mani. - Sono esorcismi, con cui la Chiesa maledice il demonio e prende possesso delle anime sottraendole alle influenze diaboliche. « Spezza, o Signore, tutti i vincoli con cui Satana l'aveva incatenato », dice colui che battezza. Il concilio di Arles e quello di Elvira volevano che si facesse l'imposizione delle mani, quando il battesimo veniva amministrato in caso di morte, senza catecumenato. « Dopo avergli imposto le mani, se ne farà un figlio del cristianesimo » (Elvira, can. 39; Arles, can. 6. Ma questi cánoni sono interpretati in modo diverso). Il rito greco, che fa mettere la estremità della stola sul capo del bambino, esprime la stessa idea.

L'imposizione del sale. - Nel I libro delle *Confessioni*, sant'Agostino dice che egli venne fatto catecumeno con l'imposizione del sale e del segno di croce (*Confess.* lib. I, XI, 17). Altrove dichiara che il sale era il sacramento speciale dei catecumeni (*De catechizandis rudibus* XXVI).

Prima di imporlo al battezzando, il sacerdote compie su di esso un esorcismo: « Ti esorcizzo, o sale, creatura di Dio, e ti sottraggo ad ogni maligno influsso del demonio. Signore onnipotente, santifica questo sale perchè sia, per quanti lo riceveranno, un rimedio efficace ». Dopo averlo messo in bocca al bambino, il sacerdote dice: « Quanto a te, Satana, vattene lontano, poichè il giudizio di Dio è vicino ».

Il sale dà sapore agli alimenti e li preserva dalla corruzione. Esso è il simbolo della sapienza divina, la quale dà all'anima cristiana il gusto delle cose di Dio e la preserva dalle seduzioni del mondo corrotto. Così, ponendo un pizzico di sale in bocca al bambino, il sacerdote soggiunge: « Ricevi il sale della sapienza: esso ti serva per ottenere la vita eterna ».

« Occorre notare, dice don Cabrol, che l'azione del celebrante in fondo non è altro che un gesto che sottolinea le parole. La liturgia, avendo la missione di parlare al popolo, impiega per attrarre l'attenzione o fissarla, il linguaggio dei gesti, come l'oratore, parlando ad un numeroso uditorio, dà una certa espressione alle parole coi gesti, di cui si serve, e si fa capire anche da coloro che non sentono tutto il suo discorso » (Da *Le livre de la prière antique*, p. 341).

L'insalivazione. - Sant'Ambrogio parla della cerimonia, che consiste nel toccare con la saliva le orecchie e il naso dei battezzati, dicendo *Ephpheta* (*De*

Mysteriis, I). Quest'esorcismo è improntato alla scena evangelica, in cui San Marco (7, 32) racconta che Nostro Signore guarì un sordo muto, mettendogli un dito nelle orecchie e toccando la sua lingua con saliva e dicendo: « *Ephpheta*, che vuol dire, apriti ». Con questo rito si è voluto anche imitare, dice il Catechismo del Concilio di Trento, ciò che, secondo San Giovanni (9, 1), il Salvatore fece per guarire il cieco nato: « Gesù vide un uomo che era cieco dalla nascita. Sputò per terra, e avendo fatto del fango con la saliva, spalmò con essa gli occhi del cieco e gli disse: "Vatti a lavare nella piscina di Siloe". Il cieco andò, si lavò e riacquistò la vista ».

Plinio racconta che s'attribuiva alla saliva un grande potere contro gli incantesimi; anche le matrone soffregavano la fronte e le labbra dei neonati con un po' di terra stemperata di saliva. Nostro Signore ha comunicato una virtù soprannaturale a questa azione e la Chiesa continua a farne uso.

Le unzioni. - L'unzione sul petto e tra le spalle con l'olio dei catecumeni, significa la grazia che Dio concede ai battezzati, perchè possano combattere il demonio. « Ungerai dapprima i catecumeni con l'olio santo, poi li battezzerai con l'acqua », dicono le *Costituzioni Apostoliche* (VIII, 23 *Mon. Eccl. Liturgica*, I, 2487). « Siete stati unti con l'olio esorcizzato, spiega San Cirillo di Gerusalemme, e siete diventati partecipi dell'olio santo di Gesù Cristo. Quest'olio esorcizzato con la preghiera e nel nome di Dio ha tanta virtù da cacciare dall'anima i demoni invisibili » (*III Catech. Mystag.*, 3). « Il catecumeno viene unto prima del battesimo, dice San Giovanni Crisostomo, come gli atleti che stanno per entrare nell'arena » (*Hom. VI in Ep. ad Colossenses*).

Dopo il battesimo, l'unzione con il sacro crisma indica che i cristiani partecipano in un certo modo al sacerdozio di Gesù, per offrirsi con lui a Dio, come ostie di lode e d'espiazione.

Il crismale. - Il crismale, che sostituisce la veste bianca che si dava un tempo ai battezzati, è, secondo il significato attribuito dai Santi Padri, il simbolo dell'innocenza dell'anima, lavata dai peccati e risuscitata con Gesù a nuova vita. Sant'Agostino e Sant'Ambrogio (In Luc., V, 5) parlano ampiamente di questa veste candida battesimale, che è valsa a procurare al giorno dell'ottava di Pasqua il nome di domenica *in albis depositis*, quella che oggi è detta semplicemente *in albis*. (Così pure il sabato nell'ottava di Pasqua si chiama sabato *in albis*).

Il cero. - San Gregorio di Nazianzio (come pure altri padri) menziona il cero acceso che viene consegnato ai neo battezzati, all'uscita dal fonte battesimale. Questo cero acceso significa che, essendo diventati figli della luce (Efes. 5, 8), i cristiani devono camminare, fra le tenebre di questo mondo, alla luce della dottrina di Gesù. Ciò viene pure ricordato ogni anno dal *cero pasquale*, sacramentale di cui abbiamo già spiegato il simbolismo.

CAPITOLO SECONDO.
I SACRAMENTALI RIGUARDANTI LA PENITENZA

Le ceneri. - L'imposizione delle ceneri è un sacramentale che si riferisce alla penitenza. L'usanza di coprirsi il capo di cenere per esprimere una grande

afflizione o il pentimento dei peccati commessi, risale alla più remota antichità: David espiò nella cenere i suoi peccati; i Niniviti, alla predicazione di Giona, si coprirono di cenere il capo.

I pubblici penitenti, che dovevano espiare le loro colpe e ricevere il sacramento della penitenza come un secondo battesimo, si presentavano, all'inizio della Quaresima, ricoperti di cenere e rivestiti di cilicio.

Alla fine di questo tempo di penitenza, il giovedì santo, venivano riconciliati con l'assoluzione, ch'essi ricevevano dopo aver scontato in tal modo le loro colpe. I fedeli per esprimere il loro pentimento e per ottenere da Dio il perdono delle loro colpe con la confessione pasquale, ben presto si associarono a questa penitenza, osservando la Quaresima e ricevendo le ceneri al mercoledì precedente la prima domenica di quaresima, che, per questo motivo, fu detto *mercoledì delle ceneri*.

Il Messale romano dice che queste ceneri devono essere ricavate dalla combustione dei rami benedetti nell'anno precedente alla domenica delle Palme. Il celebrante, vestito con stola e piviale violaceo, colore della penitenza, benedice le ceneri, chiedendo a Dio « di riempire di spirito di compunzione tutti coloro che le riceveranno con spirito di umiltà e di riparazione per le loro colpe ». Quindi le impone, dicendo: « Ricordati, o uomo, che sei polvere, ed in polvere ritornerai », cioè, tu diverrai un giorno, a causa del peccato, polvere come codesta cenere che ti è posta sul capo.

Questo sacramentale, ricevuto con sentimenti di pentimento e di confidenza ci ottiene, in virtù delle preghiere della Chiesa, « la remissione dei nostri peccati », e ci conferisce « la santità del corpo e dell'anima », che per noi è domandata dalle formule della benedizione. Scopo principale di questo rito è la penitenza, per un rinnovamento della vita e non già la meditazione della morte, come pensano spesso i fedeli. Nessun testo infatti autorizza questa interpretazione.

Le cerimonie del sacramento della penitenza. - Dopo aver espiato i loro peccati durante la Quaresima, i penitenti pubblici, s'accusavano dei loro peccati pubblicamente il giovedì santo (in alcuni luoghi al venerdì santo). Questa cerimonia comportava la recita dei salmi penitenziali e delle litanie dei Santi.

Questi elementi sono oggi in parte concentrati in ciò che costituisce l'essenza del sacramento della penitenza; notare particolarmente il *Confiteor*, a formula fissa, recitato dal penitente, il *Misereatur* e l'*Indulgentiam*, detti dal confessore.

Nelle preghiere introduttive alla messa e nell'ora di compieta, viene pure recitato il *Confiteor*, che è un sacramentale, per cui otteniamo la remissione dei nostri peccati veniali: « Il Signore onnipotente e misericordioso ci conceda l'indulgenza, l'assoluzione e la remissione dei nostri peccati. Amen », dice il sacerdote celebrante (nelle ore dell'ufficio, l'ebdomadario), facendosi il segno di croce.

I salmi penitenziali. - Alla domenica, nella funzione dell'*asperges*, si canta, insieme all'antifona *Asperges me*, il primo versetto del salmo *Miserere*, dal quale è tratta l'antifona. È uno dei sette salmi penitenziali. Essi sono i salmi: 6, 31, 37, 50, 129 e 142; si trovano così raggruppati nel breviario, perchè un tempo ne era imposta la recita in determinati giorni, come complemento dell'ufficio. Questo antico uso monastico non è più in vigore oggi, ma la recita

dei salmi penitenziali rimane una devozione molto proficua, e la scelta fattane dalla Chiesa, la quale ce li propone in uno dei suoi libri liturgici ufficiali, ci esorta apertamente ad attribuire loro un valore analogo a quello dei sacramentali.

I penitenzieri maggiori. - Nelle basiliche di San Giovanni, Santa Maria Maggiore e di San Pietro in Roma, vi è un collegio di penitenzieri. Quando il cardinal penitenziere entra in possesso della sua carica, si reca nelle predette chiese patriarcali e tocca con una bacchetta dorata la testa dei prelati ufficiali della Penitenzieria e quelle delle altre persone che si presentano a lui per devozione. Questo colpo di bacchetta, come anche quelli che son dati dai penitenzieri seduti nei loro confessionali in quelle basiliche, sono sacramentali, che cancellano i peccati veniali di cui si è pentiti. Con questo tocco di bacchetta, il penitenziere prende sotto la sua protezione il penitente, e, a nome della Chiesa, gli promette il perdono.

CAPITOLO TERZO
I SACRAMENTALI CHE HANNO RAPPORTO CON L'EUCARISTIA

§ 1. *I riti incorporati alla messa.*

Numerose cerimonie della messa sono dei sacramentali. Esaminiamole singolarmente.

Le incensazioni. - Recitato il *Confiteor* (di cui abbiamo parlato più sopra), il sacerdote, nella messa solenne, pone dei grani d'incenso nel turibolo e traccia su di essi un segno di croce dicendo: « Sii benedetto da Colui, in cui onore ti consumerai ». Poi avvolge la croce in una nuvola di insenso profumato; quindi incensa le reliquie e l'altare.

Lo stesso rito viene ripetuto all'offertorio, sottolineando così in un certo modo la preghiera, che recita all'offerta del calice: « Ti offriamo, o Signore, il calice della salvezza, supplicando la tua clemenza di farlo salire come soave profumo al cospetto della tua Divina Maestà per la salvezza nostra e del mondo intero ». Successivamente vengono incensate le *oblate*, poi il celebrante, i ministri e il popolo, mentre il celebrante dice: « S'innalzi la mia preghiera al tuo cospetto, o Signore, come questo fumo d'incenso, e discenda sopra di noi la tua misericordia. Accenda in noi il Signore il fuoco del suo amore e la fiamma dell'eterna carità ».

Questa incensazione è un sacramentale, che produce ciò che significa, se noi ne prendiamo consapevolezza, e se, come dice San Gregorio, « facciamo del nostro cuore come un incensiere, che esali i suoi profumi innanzi a Dio ». Nelle benedizioni con il Santissimo, l'incenso non è un sacramentale, perchè la chiesa non lo benedice con alcuna formula particolare. Esso è un semplice rito, con cui s'onora Iddio.

Il lavabo. - Il sacerdote si lava le dita, dicendo che egli vuole, pure fra i malvagi, vivere in tutta innocenza e camminare sul retto sentiero. Anche questo

rito è un sacramentale, che purifica il cuore. « Quest'acqua che bagna le nostre dita, scrive Sant'Agostino, lava i resti delle nostre impurità ».

L'oblazione del pane e del vino. - Bossuet dice che la preghiera, che segue l'oblazione delle offerte eucaristiche, si chiama *secreta*, perchè « questa preghiera si faceva, dopo che si era separata (*secernere*) la materia propria del sacrificio da quella, che essendo eccedente, veniva destinata per le eulogie o pane benedetto ». Il gesto dell'oblazione fatto dalla Chiesa ha come risultato la separazione di questi elementi dalle cose profane e la loro consacrazione a Dio. Il rito dell'elevazione della patena e del calice è anch'esso un sacramentale, che aiuta l'anima ad offrirsi a Dio assieme alle specie eucaristiche, con cui si unirà strettamente nella santa comunione.

Le eulogie o il pane benedetto. - All'offertorio, il popolo recava il pane ed il vino da consacrarsi poi nella seconda parte della messa. Sopra una grande patena ed in un ampio calice se ne metteva la quantità occorrente per la comunione. Il rimanente veniva messo da parte, per essere benedetto e distribuito, in chiesa o fuori, a coloro che non si erano comunicati. Essi partecipavano così, in un certo modo, al banchetto eucaristico, con un'agape fraterna.

Anche i vescovi, in segno d'unione, si scambiavano questi pani benedetti od *eulogie* (benedizioni).

Le eulogie, o il pane benedetto, che oggi le sostituisce, sono un sacramentale. La Chiesa, benedicendolo, chiede a Dio « che tutti coloro che ne mangeranno con fede, con rispetto e con senso di gratitudine, ricevano i soccorsi necessari allo spirito e al corpo, e trovino in esso una protezione contro le malattie e le insidie dei nemici ».

Il gesto di percuotersi il petto. - Dicendo *mea culpa*, al *Confiteor*, il sacerdote si percuote tre volte il petto. Anche al *Nobis quoque peccatoribus* compie questo gesto, che viene ripetuto tre volte all'*Agnus Dei*, e tre volte al *Domine non sum dignus*. Questo rito è un sacramentale, che esprime la contrizione.

La mescolanza del vino e dell'acqua. - Alla comunione s'avvera quanto il sacerdote chiede all'offertorio, benedicendo l'acqua e mettendone qualche goccia nel calice: « Per la mescolanza simbolica di quest'acqua e di questo vino, concedici d'aver parte alla divinità di Colui, che si è degnato vestirsi della nostra umanità, Gesù Cristo Nostro Signore ».

Questa mescolanza esprime, pertanto, in modo sensibile la nostra intima unione a Dio, o meglio la nostra partecipazione alla vita divina, per mezzo di Gesù, con Gesù ed in Gesù. Questo rito è un sacramentale, che ci dispone a ricevere l'eucaristia e a riceverne il benefico effetto unificante e divinizzante.

Il « Pater » e l'ultimo Vangelo. - Anche il *Pater*, ripetuto dalla Chiesa nella messa, ha, dice Sant'Agostino, « la virtù di rimetterci le nostre colpe quotidiane ». La lettura del vangelo di San Giovanni è sempre stata ritenuta fonte di celesti favori, poichè vi si parla della divinità del Verbo, della sua incarnazione e della dignità del cristiano, che è unito a Gesù con la fede. Gli antichi rituali ordinavano di porre questa pagina evangelica sul capo dei neo-battezzati e sugli infermi.

La preghiera del *Pater* e questo brano del Vangelo, hanno una virtù, che

ad essi deriva sia da Gesù, da cui proviene questa preghiera (oppure, per il vangelo, dallo Spirito Santo, che l'ha ispirato), sia dalla Chiesa che ce li fa ripetere.

Il bacio di pace e la benedizione. - Il modo, con cui i Padri della Chiesa parlano del bacio di pace e delle conseguenze di carità che ne derivano, dimostra quanto sia importante questo sacramentale, e quanto efficace nel momento in cui ci si prepara alla comunione.

Quanto alla benedizione che il celebrante dà alla fine della messa, è anche essa un sacramentale. Iddio benedice coloro che la Chiesa benedice, se essi ricevono il segno della salvezza con fede e con pentimento delle proprie colpe.

§ 2. *I riti che si compiono in occasione del santo sacrificio.*

Molti sacramentali si amministrano nel corso della messa. - In altri tempi nel corso della messa, prima del *Pater* si benediceva l'agnello pasquale, nel giorno di Pasqua; le fave novelle nel giorno dell'Ascensione; un miscuglio di latte e di miele nel giorno di Pentecoste; l'uva novella nel giorno della festa di San Sisto. Oggi ancora si benedice l'olio degli infermi e gli altri olii al giovedì santo.

« Tale era il senso religioso dei nostri antichi padri, scrive il cardinal Bona, che tutte le funzioni sacre ed ecclesiastiche, l'amministrazione dei sacramenti e tutte le benedizioni, volevano che si compissero durante il santo sacrificio; ben capivano che l'eucarestia ne costituisce il coronamento e la perfezione. Infatti sia che si trattasse di concludere un trattato o di venire ad una riconciliazione o di offrire un dono al Signore, di scomunicare un eretico o di annunciare le feste dei Santi o di altre solennità o di imporre dei digiuni, sia che si dovessero recitare le litanie, riconciliare i penitenti, consacrare le vergini, ordinare chierici o vescovi, consacrare i re, preparare il sacro crisma; tutto ciò, i cristiani delle età antiche credevano doversi compiere sotto la protezione dell'eucarestia. Era loro convinzione che senza il santo sacrificio non si potesse fare alcuna opera buona » (*De sacrificio Missae*).

Si sono conservati nel corso della messa alcuni di questi riti, quali la benedizione degli olii santi, le ordinazioni dei chierici, la consacrazione dei vescovi, la benedizione degli abati e delle badesse, la consacrazione delle vergini, la professione monastica, la consacrazione dei re e delle regine, la benedizione nuziale, ecc. Così pure, in intima relazione con la santa messa si procede a certe benedizioni facendole immediatamente prima che abbia inizio il S. Sacrificio, poichè gli oggetti benedetti vi si riferiscono quanto alla loro destinazione. Così trovasi nel messale la benedizione dell'acqua, quella delle ceneri e del cero pasquale, di cui abbiamo già detto sopra, e la benedizione delle candele, delle uova di Pasqua e dei ramoscelli, delle quali parleremo brevemente. Accenneremo poi ad alcune benedizioni o consacrazioni, che si riferiscono in qualche modo al santo sacrificio, quali la benedizione dei calici, dei paramenti, degli *Agnus Dei*, della rosa d'oro, delle campane e dell'organo, la dedicazione delle chiese ed infine la benedizione dei cimiteri.

La benedizione delle candele. - L'uso della illuminazione per il santo sacrificio è molto antico, ed è prescritto dalla Chiesa. Esso risale all'Antico Te-

stamento. « Noi non celebriamo mai la messa senza accendere un lume, dice il *Micrologio* (XI sec.); non già perchè ciò occorra per dissipare le tenebre, che potrebbero non esservi, in pieno giorno, ma per onorare la vera luce, Gesù Cristo, di cui si realizza all'altare il sacramento e senza del quale noi saremmo nella oscurità della notte ». Le candele sono di cera, proprio per il simbolismo che è facile annettere a questa sostanza purissima. Essa rappresenta la carne verginale di Nostro Signore, poichè le api la compongono senza alcuna mescolanza, e la sua viva luce è la immagine della sua divinità. Gesù infatti si è detto « la luce del mondo ». Più sopra abbiamo spiegato questo simbolismo.

In questo settore la benedizione più solenne è quella del cero pasquale. Già ne abbiamo parlato, spiegando come i sacramentali siano dei segni sensibili ed efficaci, che producono effetti d'ordine soprattutto spirituale. La benedizione di esso si riallaccia alla messa, poichè si trova nel messale, ove serve di preparazione alla messa del sabato santo. Il cero pasquale si accende solo durante la messa delle domeniche fino al giorno dell'Ascensione.

La Candelora. - Altra benedizione solenne dei ceri è quella detta la *Candelora*. Questa pure si trova nel messale ed ha luogo prima della messa della Purificazione della Beata Vergine, il 2 febbraio. La Chiesa ha messo in relazione Gesù, portato dai genitori al tempio ed offerto a Dio dal vecchio Simeone, ed i ceri accesi dai fedeli ed offerti per il culto divino. « O Dio, che oggi hai voluto presentare il tuo Figlio unigenito nel tuo santo tempio perchè fosse ricevuto fra le braccia di Simeone, santifica e benedici questi ceri e fa' che per l'offerta che di essi ti facciamo, noi, mossi dal fuoco della carità, meritiamo di venir presentati nel santo tempio della tua gloria ». « Come questi lumi accesi ad un fuoco visibile, dissipano le tenebre, possano i nostri cuori, illuminati da un invisibile fuoco, cioè dallo Spirito Santo, essere immuni dall'acciecamento dei vizî, affinchè dopo le ombre e i pericoli del tempo, meritiamo di giungere all'indefettibile luce ». « Illuminato dalla luce del tuo Spirito, Simeone ha riconosciuto in Gesù il Messia, lo ha accolto, l'ha benedetto; deh! fa' che, rischiarati ed istruiti dalla grazia del medesimo Spirito, noi abbiamo a riconoscerti sinceramente e ad amarti fedelmente ». Dopo queste preghiere, il sacerdote asperge i ceri con acqua benedetta, li incensa e mentre vengono distribuiti, il coro canta il versetto del *Nunc dimittis*, il quale proclama solennemente che « Gesù è la luce che si rivela alle nazioni per illuminarle ed è la gloria d'Israele suo popolo ».

Per favorire, pur nella devozione privata dei fedeli, l'uso dei ceri, la Chiesa ha istituito un'altra benedizione che si può dare in qualsiasi tempo. In essa si chiede a Dio d'allontanare il demonio dai luoghi in cui quei ceri accesi caccieranno le tenebre.

« I Parroci, — dice monsignor Joly de Choin — raccomandino ai loro parrocchiani di tenere nelle loro case un cero benedetto, di conservarlo con rispetto e di accenderlo con devozione, allorchè qualcuno della famiglia sarà gravemente infermo, e principalmente durante l'agonia. E ciò perchè in virtù delle preghiere dette dalla Chiesa nel benedire il cero, gli spiriti delle tenebre, che in quell'ultima ora fanno i maggiori sforzi per turbare i fedeli, siano messi in fuga, e l'ammalato, tenendo in mano questo cero, testimoni l'ardore della sua

fede e il desiderio di perseverare sino all'ultimo respiro » (*Instr. sur le Rituel*, 1828).

La benedizione dei ramoscelli. - Questa benedizione ha luogo nella messa della domenica, che è detta domenica delle Palme. In essa si rammenta il trionfale ingresso di Gesù in Gerusalemme, e lo si riproduce con una solenne processione, in cui si portano i ramoscelli di palme, di olivo o di altri alberi, precedentemente benedetti.

Questa funzione ha ritrovato tutta la sua antica bellezza ed il suo profondo significato con il nuovo « Ordo », prescritto da Pio XII nel 1955 per la riforma della Settimana Santa. Viene messa in evidenza soprattutto la processione, la quale ha lo scopo di rendere una pubblica testimonianza di amore e di riconoscenza a Cristo Re. Per questo il nuovo « Ordo » suggerisce di uscire dalla chiesa e di percorrere processionalmente una via o una piazza pubblica, al canto di antifone e di canti anche popolari, purchè intonati al senso di questa processione.

Tutto il rito della benedizione delle palme è stato di molto semplificato. Cantata un'antifona, il celebrante rivolto verso il popolo, dice l'*Oremus* di benedizione, poi si distribuiscono i rami, al canto dell'antifona *Pueri hebraeorum*, che viene ripetuta dopo ogni versetto del salmo 23 e del salmo 46. Si canta poi il vangelo di S. Matteo (21, 1-9) e si fa la processione. Al termine di essa il celebrante, ancora rivolto verso il popolo, canta un ultimo *Oremus*.

La Chiesa, benedicendo i rami, chiede al Signore che il suo popolo « realizzi nell'anima con somma devozione quello che oggi viene compiuto esternamente in suo onore »; e al termine della processione, rivolgendosi a Cristo Re, in onore del quale si sono innalzate pubbliche e solenni lodi, chiede che la « grazia della divina benedizione discenda dovunque saranno portati questi rami benedetti ».

L'agnello pasquale e le uova di Pasqua. - In certi posti si usa tuttora benedire, durante la messa del sabato santo, un agnello pasquale, domandando a Dio « di santificare questa creatura di carne, che noi prenderemo come cibo, in ricordo della Resurrezione di Gesù Cristo ».

Il giorno di Pasqua, la Chiesa benedice anche le uova di Pasqua, che ricordano come un tempo l'uso di quest'alimento era vietato durante la Quaresima e ripreso a partire dalla festa della Risurrezione. Si amava vedere nelle uova, che sono l'origine della vita, un simbolo della resurrezione dei corpi.

Gli « Agnus Dei ». - L'origine degli « *Agnus* » benedetti proviene da un'antica usanza, secondo cui si distribuivano ai fedeli, sotto forma di agnellini di cera, dei pezzetti staccati dal cero pasquale. Attualmente gli *Agnus Dei* consistono in medaglioni di cera bianca rotondi od ovali, provenienti dal cero pasquale degli anni precedenti e dai ceri offerti al Sommo Pontefice nel giorno della Candelora dai parroci e dagli Istituti religiosi. Questi medaglioni recano su di una facciata la figura dell'agnello divino, con l'iscrizione *Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi*, donde il loro nome, e sull'altra l'immagine d'un santo o d'un avvenimento della vita della Chiesa. La benedizione degli *Agnus Dei* è riservata al papa. Alla fine del XII secolo venivano distribuiti nella basilica di San Giovanni in Laterano dopo l'*Agnus Dei* della messa papale. A partire

dal XIV secolo essi vengono benedetti solennemente l'anno dell'incoronazione del Pontefice e, in seguito, ogni sette anni. Il papa li benedice o li fa benedire a suo piacimento, anche in privato, quando la scorta è finita.

La cerimonia della benedizione consiste in tre orazioni rivolte al Padre, al Figliuolo ed allo Spirito Santo. Vi è esposta tutta la virtù di questi oggetti benedetti. Poi gli « Agnus » vengono immersi nell'acqua benedetta, nella quale è stato versato del balsamo e del sacro crisma. In ciò consiste il così detto battesimo degli « *Agnus* ». Mentre vengono tolti dall'acqua, si canta l'inno del tempo pasquale: *Ad regias Agni dapes*.

Gli *Agnus Dei*, così consacrati, sono dei sacramentali. In virtù delle preghiere della Chiesa, proteggono contro « i pericoli delle malattie contagiose, dai pericoli del mare, del fulmine, degli incendi, delle inondazioni, e procurano alle madri un parto felice ».

Come gli altri sacramentali possono pure produrre indirettamente altri effetti a seconda del rispetto e della fede di coloro che li posseggono. Possono, per esempio, essere per noi un mezzo per esercitarci nel pentimento delle nostre colpe e nell'amor di Dio, onde così ottener un aumento di grazia santificante. Non procurano però alcuna indulgenza ed occorre evitare nel modo più assoluto di attribuire loro delle virtù magiche.

La rosa d'oro. - Alla domenica *Laetare* (IV di Quaresima), il Sommo Pontefice si recava in maniera solenne alla chiesa di Santa Croce, per celebrarvi il santo sacrificio; egli portava una rosa profumata di balsamo e muschio. Dopo la messa, ritornato in San Giovanni in Laterano, consegnava questa rosa ad un personaggio di sua scelta, che Egli voleva particolarmente onorare.

La rosa d'oro è sempre benedetta dal papa, che riveste, per fare ciò, un piviale rosa ed una stola dello stesso colore. « Questa rosa, dice la formula di benedizione, è, a motivo del suo colore, il simbolo della gioia della Santa Chiesa; il suo profumo è figura delle buone opere; e la rosa stessa, che è spuntata dalla radice di Jesse, è misticamente il fiore dei campi e il giglio delle convalli, cioè Gesù nato da Maria, col quale noi faremo festa ognora nella gloria dei Santi ».

Consegnando la rosa d'oro alla regina di Spagna nel 1923, dopo la celebrazione solenne della santa messa, mons. Tedeschini lesse, a nome di Sua Santità Pio XI, una formula rituale, in cui, dopo aver ricordato la gioia della Chiesa trionfante e della Chiesa militante, simboleggiata da questo fiore, egli aggiunse: « Ricevila, o cara figlia, tu che nel mondo d'oggi sei nobile, potente e adorna di molte virtù, affinchè la tua nobiltà si accresca ognor più di tutte le virtù di N. Signore Gesù Cristo, come una rosa che sboccia in riva alle acque correnti ». Pio XII la offerse recentemente alla Chiesa Patriarcale di Goa.

§ 3. *I riti estranei al santo sacrificio.*

La benedizione delle campane e dell'organo. - La Chiesa benedice le campane per renderle degne della loro destinazione liturgica e renderle idonee a preservare dal fulmine, dalle tempeste e dalle malattie epidemiche o contagiose. Tutto ciò viene posto in risalto dalle formule e dai riti di questa cerimonia. Si possono così riassumere: recita di sette salmi, abluzione della campana fatta con acqua benedetta, sette unzioni interne con il sacro crisma. Quindi si

bruciano dei profumi sotto la campana e il vescovo domanda a Dio « di far discendere sui fedeli lo Spirito Santo allorchè suonerà questa campana, come un tempo egli discese sopra di Saul al dolce suono dell'arpa, che vibrava sotto il tocco delle dita di David ». Si termina con il canto del Vangelo di Marta e Maria (Luca X, 38-42), poichè la campana ripete agli uomini, che nelle loro case si preoccupano delle cose materiali, ciò che il Signore disse in casa di Marta, ove Maria lo ascoltava con tanto amore: « Marta, Marta, tu t'inquieti e t'agiti badando a molte cose. Ora una sola cosa è necessaria, e Maria ha scelto la parte migliore ». In altre parole, questo brano di vangelo è un invito ai cristiani ad essere assidui alla preghiera ed alle funzioni liturgiche.

La Chiesa benedice pure l'*organo* cantando il salmo 150, *Laudate Dominum in chordis et organo*, e ricordando gli strumenti adoperati per ordine di Dio nel tempio.

La benedizione dei calici. - Il calice e la patena devono essere consacrati dal vescovo, dice la rubrica del messale. Infatti questa benedizione si compie con il sacro crisma. Dopo alcune preghiere, il vescovo unge dapprima la patena, ricordando che « la patena è consacrata per operarvi la frazione del corpo di Nostro Signore Gesù Cristo, che ha sofferto la passione sulla Croce », e « per distribuire l'eucarestia che contiene Colui, che si è immolato sulla Croce per tutti ».

Benedicendo il calice, il vescovo chiede a Dio « di riempirlo di quella santità di cui egli arricchì la coppa del sommo sacerdote Melchisedech, poichè nè l'arte, nè il metallo prezioso di cui è composto, bastano a renderlo degno degli altari ». « Il calice, dice Benedetto XIV, è un nuovo sepolcro, contenente il Signore Gesù, e la patena rappresenta la pietra che ne chiudeva l'entrata ». Tale il simbolismo che risalta dalle preghiere della benedizione.

Le pissidi, le teche, le lunette degli ostensori ricevono, non una consacrazione con il sacro crisma, ma una benedizione. Oltre agli Ordinari, i parroci o rettori di chiese possono darla, per gli oggetti destinati alle loro chiese; così pure i Superiori dei religiosi, e qualsiasi sacerdote regolarmente delegato. Questa benedizione, necessaria perchè gli oggetti possano servire al culto, è pur essa un sacramentale.

La benedizione dei paramenti sacerdotali, delle tovaglie d'altare, dei sacri lini. - La benedizione di questi oggetti non è riservata al vescovo, ma può essere compiuta dagli stessi ministri di cui sopra, quando parlammo delle pissidi e delle teche, ecc.

Così s'esprime la formula per la benedizione dei paramenti: « Degnati, o Signore, di benedire questi paramenti sacerdotali, affinchè, sottratti all'uso profano, siano idonei al divin culto ed ai sacri misteri. Fa' sì che i sacerdoti od i leviti, che si rivestiranno di questi sacri ornamenti, siano difesi da tutte le tentazioni del demonio e ti obbediscano con pietà e perseveranza nel divin servizio ».

La Chiesa benedice le tovaglie d'altare, ricordando che Dio fece conoscere a Mosè tutto quello che riguardava gli ornamenti e i sacri lini, e che Maria sua sorella, ne tessè con le sue mani per il servizio del santo ministero e del tabernacolo dell'alleanza.

La benedizione del corporale precisa che « questo pannolino è come un nuovo sudario, che avvolgerà il Corpo ed il Sangue del Redentore ». È noto che un tempo il corporale aveva una dimensione molto superiore a quella attuale, tanto da ricoprire tutto l'altare come una tovaglia. Con la parte posteriore di esso si copriva il calice. Si sostituì poi questa parte del corporale con la palla, che a questo scopo riceve anch'essa una benedizione.

Vengono pure benedetti i tabernacoli, i reliquiari, le statue, le *Viae Crucis*, le croci da processione ed altri oggetti, che hanno rapporto col culto.

La lavanda dei piedi. - Questo rito si può mettere in relazione con la prima messa, celebrata da N. Signore nell'ultima Cena; la Chiesa ne ha fatto un sacramentale, esortando a ripeterlo al giovedì santo. l'*Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus* consiglia a compierlo dopo il vangelo della messa vespertina « *in Coena Domini* ». Esso simboleggia la purezza, la carità e l'umiltà, che i cristiani devono avere per partecipare alla santa messa. La lavanda dei piedi era pure chiamata *Mandato* (ossia « comandamento » dell'amore, cui accenna appunto la prima antifona cantata in questa cerimonia, *Mandatum novum do vobis*), e può anche celebrarsi fuori della messa, nel pomeriggio; il vangelo però è lo stesso della messa vespertina del giovedì santo, nel quale si narra appunto la lavanda dei piedi fatta dal Salvatore ai suoi Apostoli.

Mentre il celebrante lava i piedi ai « dodici », il coro canta a piacimento alcune delle 7 antifone, e verso la fine intona il canto dell'*Ubi caritas et amor, Deus ibi est*, che è una delle più belle melodie gregoriane antiche ed un vero inno alla carità ed all'amore, che deve regnare tra i cristiani.

La benedizione della prima pietra e la dedicazione di una chiesa. - Alcuni versi latini, di autore ignoto, che si leggono in certi Pontificali, dicono: « Quando si deve benedire la prima pietra d'un nuovo tempio, sul posto si innalza dapprima una croce; poi il sacerdote del Signore, vestito dei sacri paramenti, spande in quel luogo la dolce rugiada dell'acqua benedetta per purificarlo. Quindi espone a Dio i suoi desideri, e, dopo aver impetrato la sua benedizione sulla prima pietra, segnata col segno della salvezza, chiede che tutti possano occupare un posto nelle eterne dimore ».

Lo stesso ignoto autore aggiunge: « Ma quando finalmente il tempio innalzerà verso il cielo la sua slanciata sagoma, quando la casa di Dio, degna della sua sovranità, sarà costruita, come descrivere i primi onori che essa riceve? I solenni riti, così ben disposti, con cui viene consacrata, i digiuni e le preghiere con cui si prepara il rito, le numerose unzioni d'olio santo, le luci che brillano sull'altare, la mistica cenere sparsa sul pavimento, le iscrizioni simboliche che il Pontefice vi traccia sopra e le misteriose ed efficaci preghiere che pronuncia: chi descriverà tutto ciò? ».

Le cerimonie della dedicazione di una chiesa si riducono a tre: la consacrazione della chiesa, la consacrazione dell'altare, la traslazione delle reliquie. Altrove si è parlato di tutto ciò (vedi cap. V e VI) ed abbiamo anche spiegato come questi riti implichino una specie di battesimo, una specie di cresima e di prima comunione della chiesa stessa.

La benedizione d'un pellegrino. - Quando un cristiano per devozione o per penitenza si recava a Roma o a Gerusalemme o a San Giacomo di Compo-

stella od in qualche altro luogo santo, la Chiesa gli impartiva la sua benedizione. Fatta la confessione, ascoltava la messa e fatta la comunione, si recitavano le preghiere dell'*Itinerarium*, in cui si allude ai Magi che andarono ad adorare Gesù, ad Abramo che lasciò la sua patria, all'Arcangelo Raffaele, che guidò il giovane Tobia, a San Giovanni Battista, che appianò le vie alla venuta del Cristo. Oggi ancora la Chiesa invita il clero a recitare queste preghiere quando si intraprende un viaggio, ed è a questo scopo che nel breviario è riportato l'*Itinerarium*.

Al ritorno del pellegrino si recitava il salmo 127, *Beati omnes qui timent Dominum, qui ambulant in viis ejus*, e alcune orazioni.

I sacramentali che si riferiscono ai defunti. - In altri tempi la Chiesa seppelliva i suoi defunti nel sacro recinto o in un cimitero attiguo alla casa di Dio, perchè i morti potessero continuare a beneficiare, insieme con i vivi, delle grazie derivanti dalla messa e dalle preghiere che quivi si compiono. A questo proposito daremo alcuni particolari sui sacramentali, che hanno rapporto con i defunti.

Il Rituale esprime il desiderio, che, avvenuto il trapasso, la campana funebre inviti tosto i fedeli a pregare per il fratello defunto. Esorta i familiari ad accendere una candela accanto al morto, ed a spargere di tanto in tanto sopra di lui dell'acqua benedetta.

Con questo rito viene allontanato il demonio e l'anima, che soffre in purgatorio, viene lavata nel sangue di Gesù.

Sono pure sacramentali l'aspersione alla levata del cadavere e il suono delle campane, prescritti dal Rituale. Così pure l'aspersione e l'incensazione del cadavere al momento dell'assoluzione. « Quest'aspersione, dice Durando di Mende, allontana le influenze maligne del nemico » (*Rationale*, VII, 75); e « l'incensazione, aggiunge Gavanti, indica le virtù e le buone opere del defunto e l'efficacia delle preghiere fatte per lui » (*In rubr. Miss.* XIII, p. 11). « Questi riti, spiega de Herdt, rendono partecipe il defunto dei benefici effetti impetrati dalla Chiesa, allorchè l'acqua e l'incenso sono stati benedetti » (*Praxis Liturg.* l. II, c. 3).

I riti funebri, quali si praticano attualmente nella Chiesa, contengono degli elementi molto antichi, che si possono ritrovare negli scritti dei Padri e, come l'ha dimostrato l'epigrafista Edmondo Le Blant, nelle iscrizioni funerarie dei primi secoli. Il clero si reca ove si trova il corpo del defunto e dopo la levata del cadavere, lo porta in chiesa al canto del *Miserere*; l'entrata in chiesa è accompagnata dal canto dal responsorio *Subvenite*, d'un lirismo meraviglioso: segue una preghiera dalla formula veneranda, il *Non intres in judicium*, poi il canto del *Libera me*, improntato al mattutino dei defunti, e, per certe espressioni, affine al *Dies irae*; in seguito, mentre si recita sottovoce il *Pater*, il celebrante asperge ed incensa il feretro, poi recita una bella e classica serie di versetti seguita da un'orazione, e intona l'*In Paradisum*, di spiccato sapore antico, mentre si trasporta la salma in processione al cimitero. Il canto è breve e da ciò è facile arguire che un tempo il luogo del riposo era molto vicino alla chiesa. Giunto al cimitero si canta il cantico *Benedictus*, prima di procedere alla benedizione della tomba.

Bisogna qui notare che la Chiesa alle sepolture dei bambini proibisce di usare paramenta nere ed i canti di tristezza, e sceglie invece dei salmi di lode.

Secondo diverse testimonianze sappiamo che in altri tempi si faceva lo stesso per i funerali degli adulti, durante i quali si cantava anche l'alleluja, oggi completamente scomparso dagli uffici funebri.

La Chiesa benedice i cimiteri e le tombe, perchè i suoi figli riposino in terra santa. « Concedi, — essa chiede, — ai corpi dei tuoi servi, che saranno portati in questo cimitero, una riposante dimora, e mettili al riparo da ogni attacco degli spiriti malvagi. Riposino qui in pace, nella speranza che è loro concessa dalla tua risurrezione e dalla misericordia della tua redenzione. Benedici questo cimitero, preparato per il riposo dei corpi, dopo la vita, fino al giorno del giudizio, in cui per lo stesso Signor Nostro Gesù Cristo, tu, o Signore, ci farai risuscitare dalla polvere alla gloria ».

Una solenne benedizione è prescritta per la croce del cimitero. « Benedici questa croce, perchè essa sia di scudo contro i crudeli attentati del nemico ». Essa viene poi aspersa e incensata: « Santifica quest'incenso, implora il sacerdote, perchè il suo profumo metta in fuga i demoni ed allontani tutte le insidie del nemico ».

È ai piedi di questa croce, che, « coloro che si sono addormentati in Cristo » attendono il momento di partecipare alla sua risurrezione gloriosa, come essi furono partecipi della sua morte.

CAPITOLO QUARTO.
I SACRAMENTALI CHE SI RIFERISCONO ALLA CRESIMA, ALLA ESTREMA UNZIONE E ALL'ORDINE

§ 1. *La benedizione degli olii santi.*

Il simbolismo dell'olio. - La Chiesa benedice l'olio dei catecumeni, quello degli infermi e il sacro crisma, che in seguito serviranno per alcuni sacramenti e per le consacrazioni liturgiche. A tale scopo è opportuno che l'olio e il balsamo vengano esorcizzati e santificati, perchè diventino strumenti di purificazione e di santificazione. La funzione che i vescovi compiono solennemente al mattino del giovedì santo nella loro cattedrale, fa risaltare appieno il simbolismo dell'olio ed aiuta a capirne gli effetti sia come sacramento che come sacramentale.

Si benedice l'olio, correntemente usato in Palestina, cioè l'olio d'oliva. Il ramoscello d'olivo è diventato, dopo il diluvio, un segno di pace; la colomba che lo portava, simboleggiava lo Spirito Santo, così dice la Chiesa. Giacobbe, dice una formula del rito, eresse come altare una pietra, spargendovi sopra dell'olio. Saul e Davide furono unti re con l'olio. « L'olio, scrive Sant'Agostino, significa qualcosa di grande ». Significa pure l'azione di penetrazione, di luce, di nutrimento, di forza, di agilità e l'opera medicinale e santificante dello Spirito Santo.

A conferma di quanto abbiamo detto più sopra su quest'argomento, citiamo il Catechismo del concilio di Trento. Parlando dell'estrema unzione, esso insegna che « l'olio è quanto mai adatto a rappresentare gli effetti che questo sacramento produce internamente nell'anima. Poichè, come l'olio ha la proprietà di

lenire le sofferenze del corpo, così la virtù del sacramento attenua la tristezza e il dolore dell'anima. L'olio è inoltre un rimedio che ridà la salute, ridona la gioia, serve d'alimento alla fiamma, e in una maniera efficacissima rimette in forza i corpi affaticati » (Pars II, c. VI, *De extrema Untione*, n. 10). E parlando del sacro crisma che serve per la cresima lo stesso catechismo insegna che « nessuna materia era più adatta a significare gli effetti di questo sacramento. Infatti, l'olio per sua natura untuoso, diffusivo ed insieme persistente, esprime la pienezza della grazia, che da Gesù Cristo, nostro capo, si diffonde sui fedeli ad opera dello Spirito Santo. Il balsamo, dal profumo così soave, significa che il cristiano confermato e divenuto perfetto cristiano, deve spandere ovunque il buon odore di tutte le virtù. Esso poi preserva dalla corruzione; e questo è un nuovo simbolo della grazia del sacramento, che ci preserva dal contagio del vizio » (Pars II, c. III, *De confirm. sacramento*, n. 7).

L'olio degli infermi. - La benedizione dell'olio degli infermi ha luogo prima del *Pater*. Il vescovo incomincia con l'esorcizzarlo: « Allontanati, o Satana, da quest'olio, perchè esso possa diventare unzione spirituale, atta a corroborare il tempio del Dio vivente ». Poi lo benedice: « Manda, o Signore, dall'alto dei cieli il tuo Spirito Santo Paraclito, su questo ricco prodotto dell'oliva.... perchè sia, per chiunque ne verrà unto, una celeste medicina, un rimedio efficace contro tutte le infermità dell'anima e del corpo. Fa' che quest'olio, con cui tu volesti consacrare i sacerdoti, i re, i profeti, i martiri, sia per la tua benedizione, una materia d'unzione perfetta, i cui effetti s'imprimano sin nell'intimo dell'esser nostro, nel nome di Gesù Cristo Nostro Signore ».

Il sacro crisma. - Dopo la comunione si benedice il sacro crisma. Sette suddiaconi, sette diaconi e dodici sacerdoti vanno a prendere in processione il balsamo e l'olio. Il balsamo non viene esorcizzato: si ritiene che il suo buon odore basti ad allontanare da esso ogni maligno influsso. Il vescovo lo chiama « profumo sacerdotale, balsamo santificatore, strumento di fede gioiosa ». Egli mescola insieme il balsamo con l'olio, ricordando che in Gesù l'umanità e la divinità sono inseparabilmente unite. « Così Iddio ha unto il Figlio suo dell'olio dell'allegrezza a preferenza di ogni altro, affinchè l'uomo, formato d'una duplice sostanza, fosse restituito alla eterna eredità, dalla quale era decaduto ».

Il vescovo e i dodici sacerdoti che assistono soffiano tre volte in forma di croce sull'olio del crisma, per dimostrare che la virtù dello Spirito Santo sta per essere comunicata a questo elemento per i meriti di Cristo e nel nome delle tre Persone divine. Con un esorcismo egli domanda a Dio che ogni diabolico influsso venga allontanato da quell'olio, perchè serva a dare « l'adozione dei figli di Dio a tutti coloro che ne verranno unti ». Segue un prefazio, che esalta la dignità di questo prezioso liquido: « All'inizio di tutte le cose, Iddio fece produrre dalla terra gli alberi, e fra questi l'ulivo produttore di questo denso liquido, che servirà per il sacro crisma. Davide, quasi conoscendo in spirito profetico i sacramenti della tua grazia, canta nei suoi inni l'olio, che avrebbe rallegrato i nostri volti. Una colomba venne ad annunciare la pace ridata alla terra con in bocca un ramoscello d'olivo, simbolo dei favori che l'avvenire ci riserva. Mosè, dopo aver purificato nell'acqua il fratello Aronne, lo costituì sacerdote con l'unzione di questo unguento. Ma un onore ben più grande venne fatto all'olio quando, nel battesimo di Nostro Signore, nelle acque del Giordano,

lo Spirito Santo discese su di lui sotto forma di colomba, mentre la voce del Padre disse che questi aveva posto in lui tutte le sue compiacenze, facendo in tal modo conoscere Colui che il profeta Davide aveva celebrato come quei che avrebbe ricevuto l'unzione dell'olio della letizia. Così il sacro crisma ha tratto il nome suo dal Cristo, e lo Spirito Santo lo riempie con la sua virtù. È con questo che i sacerdoti, i re, i profeti, i martiri furono consacrati. Con questo crisma di salvezza viene annientata la corruzione della nostra natura, il tempio di ciascheduno esala il soave odore, che l'innocenza della vita produce; noi riceviamo la dignità di re, di sacerdoti e di profeti, e lo Spirito Santo ci rende partecipi della vita eterna e della gloria celeste ».

Si attribuisce un vero culto di venerazione al sacro crisma: culto che naturalmente si rivolge a Gesù Cristo e allo Spirito Santo, la cui virtù è stata comunicata all'olio santo, simbolo e strumento della loro azione.

L'olio dei catecumeni. - Subito dopo il sacro crisma, si benedice l'olio dei catecumeni. Prima lo si esorcizza, « affinchè, purificato con i divini misteri, esso serva all'adozione divina del corpo e dell'anima e alla remissione di tutti i peccati di coloro che ne verranno unti ». Poi il vescovo domanda a Dio d'infondere in esso la sua benedizione, « affinchè l'anima e il corpo di coloro che s'accosteranno al lavacro della beata rigenerazione siano purificati dall'unzione fatta con questa sostanza e scompaiano le macchie, che gli spiriti avversi avessero potuto loro inferire, al contatto di quest'olio santificato ». Poi si rende omaggio all'olio dei catecumeni, come prima si era fatto per il sacro crisma, dal vescovo e dai sacerdoti assistenti, e, assieme al sacro crisma, viene riportato processionalmente in sacrestia al canto della seconda parte dell'Inno *O Redemptor*.

§ 2. *Le cerimonie della Cresima, della Estrema Unzione e dell'Ordine.*

Le cerimonie della Cresima. - Il vescovo protende le mani sui confirmandi, come fecero gli Apostoli per i primi discepoli dopo il battesimo, ed invoca su essi lo Spirito di fortezza e di amore. Segue poi l'unzione *sacramentale* con il sacro crisma, nella quale è pure compresa l'imposizione delle mani. Il Rituale prescrive di farla sulla fronte, in forma di croce. Quindi il vescovo benedice il soggetto con tre segni di croce, e lo tocca leggermente sulla gota dicendo *Pax tecum*, gesto che alcuni interpretano come una specie di carezza, avente lo stesso significato che il bacio di pace; altri invece, come pure il catechismo di S. Pio X, considerano come un leggero schiaffo e lo interpretano come simbolo della fortezza che deve avere il cristiano nel superare le prove della fede. Le altre cerimonie, con cui si chiede allo Spirito Santo di cacciare lontano da noi il nemico, di custodirci da ogni peccato e di riempirci dei suoi sette doni, sottolineano maggiormente ciò che l'imposizione delle mani produce nei confirmandi, e ciò che la santa unzione simboleggia. L'olio, che penetra i corpi e li rende agili, insegna come lo Spirito Santo penetra le anime e le snellisce per prepararle alla lotta contro il demonio.

Le cerimonie dell'Estrema Unzione. - « Sia benedetto Iddio, esclama il Padre Monsabrè, io vedo tra le mani del sacerdote l'olio, santificato dalla

benedizione della Chiesa. Dolce, penetrante, facile e pronto ad espandersi per natura, è l'elemento che s'addice alle operazioni intime e profonde d'un sacramento, la cui virtù deve compiere il risanamento dell'anima cristiana » (78ª Conferenza).

Un tempo, l'amministrazione di questo sacramento era accompagnata da numerose cerimonie. Un diacono recava il libro dei vangeli, si usava l'incenso, recitavasi un salmo con un'antifona dopo ogni unzione, alcune preghiere ed un inno finale.

Oggi il Rituale esige che s'accenda un cero in segno di rispetto per il sacramento. Prescrive o consiglia di dire un certo numero di preghiere prima e dopo le sante unzioni. Esse dimostrano che la Chiesa si preoccupa del moribondo. Prima di procedere alle unzioni, il sacerdote dice: « Nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo, sia distrutto in te ogni potere diabolico per l'imposizione delle nostre mani, e per l'invocazione di tutti i Santi ». Dopo le unzioni egli aggiunge tre orazioni, le quali descrivono gli effetti che si attendono dall'estrema unzione: « Dissipa, Redentore nostro, per la grazia dello Spirito Santo, i languori di quest'infermo, guarisci le sue piaghe, perdona le sue colpe ».

La benedizione degli infermi e la raccomandazione dell'anima. - Il Rituale contiene una benedizione speciale per gli infermi. Vi si domanda a Dio il perdono dei loro peccati e che sia loro ridonata la salute. Il sacerdote traccia sul malato dei segni di croce, recita il vangelo di San Giovanni e lo asperge con l'acqua benedetta.

Allorchè si manifestano i sintomi dell'agonia, la Chiesa consiglia di accendere un cero benedetto, per proteggere il moribondo contro gli assalti dell'inferno. Ordinariamente si usa a questo scopo il cero della Candelora conservato religiosamente nelle famiglie cristiane; in mancanza di esso, il sacerdote può magari benedirne uno, servendosi d'una formula che si trova nel Rituale. Recita poi le litanie speciali della raccomandazione dell'anima, in cui s'invocano i santi protettori degli infermi e dei moribondi, e due lunghe orazioni, in cui scongiura, a nome della Chiesa, « Satana e le sue milizie a fuggirsene nelle tenebre della notte eterna ».

Le cerimonie dell'ordinazione. - Le ordinazioni generali si fanno ordinariamente nei sabati delle quattro Tempora o alla vigilia della domenica di Passione, durante la messa del giorno. È una funzione solenne compiuta dal vescovo. Si dà la *tonsura* dopo il *Kyrie*, si ordinano gli *ostiari* dopo la prima lezione, i *lettori* dopo la seconda, gli *esorcisti* dopo la terza, gli *accoliti* dopo la quarta, i *suddiaconi* dopo la quinta, i *diaconi* dopo l'epistola, i *sacerdoti* dopo l'ultimo versetto del tratto o del graduale o della sequenza.

La Chiesa aggiunge le sue cerimonie e i suoi sacramentali al sacramento dell'ordine, di cui, almeno i tre ultimi gradi: diaconato, presbiterato ed episcopato, sono stati istituiti da Gesù Cristo. Tali riti sono stati ampiamente illustrati nella parte di quest'opera destinata ai sacramenti. Rimandiamo il lettore al capitolo XX, facendogli notare che in quella solenne funzione occorre distinguere ciò che costituisce l'essenza del sacramento dell'ordine, e ciò che invece è stato aggiunto dalla Chiesa ed entra perciò nel campo dei « sacramentali ».

§ 3. *I sacramentali che possono collegarsi con il sacramento dell'ordine.*

La benedizione dei pallii. - Nella festa di Sant'Agnese, il 21 gennaio, si benedicono solennemente, a Roma, nella basilica dedicata a questa nobile martire, due agnelli. Con la loro lana le monache di Tor de' Specchi in Roma confezionano i pallii, che vengono deposti sulla tomba di San Pietro il 28 giugno, e benedetti dopo i primi vespri. Il papa li manda ai neo-arcivescovi come insegna del loro potere arciepiscopale ed a qualche vescovo, di cui onora così il seggio o la persona.

La benedizione d'un abate o d'una badessa. - La Chiesa ha stabilito il rito della benedizione d'un abate mitrato o d'una badessa improntandola alla cerimonia della consacrazione d'un vescovo. Come per il vescovo, vi sono due assistenti; ma questi non sono che due abati mitrati; si dà lettura del mandato apostolico, si presta giuramento, si fa l'esame dell'eletto e si cantano le litanie dei Santi. La benedizione propriamente detta si compie mediante l'imposizione delle mani, accompagnata da un prefazio, seguito poi da alcune preghiere. All'abate si consegnano il volume delle Regole e le insegne pontificali, benedette in precedenza. Dopo la messa l'eletto dà la sua benedizione al popolo.

La cerimonia della benedizione d'una badessa è molto simile a quella d'un abate.

La benedizione delle vergini consacrate a Dio. - « Il Pontificale, dice mons. Lamothe, contiene, per la cerimonia della benedizione delle vergini, delle preghiere d'una pietà sorprendente, dei prefazi d'un'eloquenza rara e concetti d'una bellezza dottrinale perfetta ». Ci accontenteremo di segnalarne i riti.

All'*Alleluja* della messa, le vergini vengono presentate al Vescovo; esse promettono di conservare perpetua verginità e domandano d'essere benedette, consacrate e fidanzate a Nostro Signore Gesù Cristo. Durante le litanie dei Santi, il vescovo le benedice, poi benedice l'abito delle vergini, il velo, l'anello, la corona e tutto consegna ad esse. Quindi procede alla benedizione propriamente detta recitando una formula molto lunga. Dopo la messa, il vescovo consegna ad esse il breviario, se si tratta di monasteri o di religiose tenute alla recita dell'ufficio.

Già prima del IV secolo esisteva una cerimonia, detta *velatio*, o consegna del velo. Vi si annetteva l'idea d'una specie di mistiche nozze con Cristo. « Questo modo di concepire la consacrazione verginale spiega perchè questa cerimonia si facesse soltanto con l'elemento femminile », così dice il Duchesne (1).

Anche la professione religiosa, con i suoi riti, che variano a seconda degli ordini religiosi, è un sacramentale, con cui la Chiesa consacra a Dio quelli o quelle che emettono i voti. A questi sacramentali, che hanno per oggetto la consacrazione delle persone, aggiungiamo quello della consacrazione d'un re e d'una regina.

La consacrazione di un re e di una regina. - Nell'antica Legge i re venivano unti con l'olio santo. Gli imperatori ed i re cristiani ambivano ricevere

(1) *Les origines du culte chrétien*, c. XIII.

da un vescovo o dal papa stesso questa consacrazione solenne della loro autorità, per poter affermare che da Dio derivava ad essi il supremo potere e per attirare su di sè le divine benedizioni. Certi versi latini, che si trovano scritti in capo ad alcuni libri Pontificali moderni, riassumono così questa cerimonia:

« Ecco il re che con maestà s'avanza; poi, umilmente prostrato ai piedi dell'altare, promette di servirsi del suo potere per la pace ed il bene dei suoi sudditi e d'osservare con fedeltà la religione dei suoi avi; quindi, con l'olio santo si unge la sua destra e le sue spalle; riceve la spada, di cui lo cingono i ministri sacri; poi lo scettro glorioso, e infine la corona, insegna della sua regalità ».

Subito dopo, salito il re sul trono, il Pontefice procede alla consacrazione della regina; egli le fa una unzione con l'olio dei catecumeni sul braccio destro e fra le spalle, e le mette la corona in capo. Consegnandole lo scettro le dice: « Ricevi lo scettro della virtù e della dignità, e sii per i poveri piena di misericordia e di dolcezza; abbi cura delle vedove, dei pupilli e degli orfani; così Iddio onnipotente moltiplicherà per te le sue grazie. Amen ». Quindi si celebra la messa.

CAPITOLO QUINTO
I SACRAMENTALI CHE HANNO RAPPORTI CON IL MATRIMONIO

La benedizione nuziale e la benedizione del letto nuziale. - La benedizione del matrimonio è quasi sempre seguita da una messa, nel corso della quale viene impartita la benedizione nuziale. Questo sacramentale conferisce agli sposi, subito dopo la loro unione, benedetta dal sacerdote, delle grazie più abbondanti. La benedizione dell'anello, come pure le preghiere speciali recitate dopo il *Pater* e prima della benedizione alla fine della messa, fanno chiaramente capire come gli sposi cristiani realizzano ciò che l'unione mistica di Cristo con la sua Chiesa simboleggia. Esse dimostrano che « l'effetto diretto principale del sacramento del matrimonio è, secondo il cardinale Mercier, la continuazione di questa Chiesa gloriosa, immacolata, sempre giovane e sempre santa, per cui Nostro Signore Gesù Cristo ebbe a versare il suo sangue ». Esse mettono in evidenza il fatto che i sacramenti del matrimonio e dell'eucarestia sono in mutuo rapporto, dato che la comunione sacramentale suggerita dal messale, suggella quest'alleanza temporale nel sangue sacro dell'alleanza eterna. È anche qui ben chiaro come la Chiesa valorizzi, per mezzo dei sacramentali da essa istituiti, i sacramenti istituiti dal Salvatore.

A questa benedizione nuziale si ricollega quella del letto nuziale. In essa si chiede a Dio « che restino in pace coloro che vi abitano e perseverino nella santa volontà ».

La purificazione. - Sotto l'antica Legge, la donna doveva recarsi al Tempio quaranta giorni dopo la sua maternità, per riceverci dai ministri di Dio una purificazione legale. Sotto la nuova Legge, una benedizione liturgica sostituisce l'antica cerimonia; ed è un sacramentale. San Carlo Borromeo invita i pastori di anime ad avvertire le madri cristiane che si rechino a ricevere tale benedi-

zione appena potranno uscire di casa. Dice il Rituale (Tit. VIII, 6): « È un pio e lodevole costume, che la donna, che ha avuto la felicità di diventare madre, venga alla chiesa a ringraziare Dio, domandando la benedizione del sacerdote ».

È purtroppo diffuso l'errore tra il popolo che si tratti qui di un rito di espiazione e di esorcismo: mentre invece si tratta di un gesto di ringraziamento e di glorificazione della maternità cristiana. L'errore nasce dall'accostamento con l'analogo rito dell'Antico Testamento, di cui abbiamo detto sopra. Ma nella liturgia cristiana il rito ha il valore di una benedizione che si viene a chiedere alla Chiesa seguendo l'esempio della Madonna.

La cerimonia della purificazione normalmente ha luogo nella chiesa parrocchiale; ma qualunque sacerdote vi può essere delegato, e quindi può farlo in qualunque chiesa o oratorio pubblico. Meglio se, come fece Maria al Tempio, la madre recherà in tale circostanza la sua creatura per offrirla al Signore e per farla partecipare delle benedizioni della Chiesa; ma ciò non è richiesto. La madre tiene in mano una candela accesa, che richiama anche la Candelora. Il parroco, o il sacerdote da lui delegato, procede dapprima ad un atto di purificazione. Egli asperge la donna con l'acqua benedetta. Poi recita il salmo 23, *Domini est terra*, e la conduce ai piedi dell'altare, porgendole l'estremità della stola sulla mano. Ivi recita un'orazione, in cui chiede a Dio, per l'intercessione di Maria, d'accordare alla madre qui presente di giungere con il figlio alle gioie della beatitudine eterna.

La Chiesa ha pure una *benedizione per le donne sterili* e per le *donne incinte che si trovassero in pericolo.*

CAPITOLO SESTO
I SACRAMENTALI CHE HANNO RELAZIONE CON LE OCCUPAZIONI ORDINARIE DEI CRISTIANI

La santificazione della vita quotidiana. - La Chiesa ha ancora istituito altri sacramentali, i quali non hanno rapporti particolari con il suo culto pubblico, ma hanno per scopo di santificare i cristiani nelle loro quotidiane occupazioni. « Con ciò la Chiesa non ha voluto intromettersi nella vita del popolo, dice don Picart, ma piuttosto ha inteso elevare ogni atto dell'uomo e porgergli un aiuto dall'alto per ogni suo bisogno. Ciò appare anche dal fatto ch'essa non li ha mai resi obbligatorî al pari dei sacramenti. Inoltre il popolo, consapevole della loro efficacia ed utilità, vi si è fortemente attaccato, nonostante gli sforzi fatti dall'incredulità e dallo scetticismo. Non si deve però negare che questi sacramentali non si siano qua e là prestati ad abusi superstiziosi: amuleti, preservativi, portafortuna, formule magiche ed altro; ma dove mai il diavolo non scimmiotta le cose di Dio, che vorrebbe cacciare dalla società, per regnar da padrone, nuocere a suo piacimento, soprattutto per perdere le anime? La Chiesa non ha mai favorito questo pullulare di cattive credenze popolari, e soprattutto questi resti d'idolatria. Essa è solo responsabile di ciò che insegna, autorizza ed approva, e in questo campo è sommamente esigente. Qualsiasi rito, che non sia stato sottoposto al suo rigoroso controllo, ogni benedizione, che non sia stata approvata, non può usurpare nè il nome, nè la mediazione, nè

l'intercessione sua; rimane un prodotto estraneo, che rientra naturalmente nell'ordine privato, e che è, più o meno, sano, a seconda della sua natura e della sua provenienza » (1).

Tra le preghiere rituali, con cui la Chiesa santifica le nostre azioni d'ogni giorno, occorre far menzione delle preghiere di prima e dopo i pasti, o, come si dice correntemente, il *Benedicite* e il ringraziamento. Se i fedeli si servono, sovente, di formule abbreviate, le quali sono la manifestazione dei loro sentimenti di pietà e della loro riconoscenza a Dio, per il nutrimento che loro concede, i religiosi ed i sacerdoti trovano nel breviario una formula più ampia, in cui la Chiesa si serve di versetti di salmi per esprimere quei sentimenti ch'essa vuol ispirare ai suoi figli, unendovi delle preghiere scelte per le varie circostanze; una formula di benedizione, pronunciata dal sacerdote che presiede alla mensa, ne fa un vero sacramentale. In più d'un punto è facile riconoscere l'origine monastica di queste preghiere, venerande per antichità. In certe feste solenni, si modificano i versetti iniziali, per ricordare il mistero del giorno.

Si possono pure citare certe processioni imposte dalla Chiesa e di cui essa regola il cerimoniale: le processioni delle Rogazioni, per esempio, che abbiamo descritte spiegando il ciclo dell'anno liturgico, non sono solo un rito di penitenza; esse invocano la benedizione di Dio sui frutti della terra e ricevono per questo, data l'istituzione ecclesiastica, una speciale efficacia, il che le fa rientrare nel campo dei sacramentali. Cerimonie extraliturgiche, come le benedizioni semplici o solenni con il Santissimo, possono essere menzionate come sacramentali, allargando un po' il senso della espressione.

CAPITOLO SETTIMO
ELENCO ALFABETICO DEI SACRAMENTALI

Basandoci sul Rituale e servendoci d'una lista tratta dal libro di don Picart, citato nel precedente capitolo, daremo qui un elenco, non completo delle consacrazioni e benedizioni, in ordine alfabetico. Dopo il titolo della benedizione per cui viene data, indicheremo brevemente il fine specifico che si vuole ottenere.

Acciaieria: officina, metallurgia: rendere il lavoro utile e fruttuoso.
Adelaide (acqua e pane di Santa): liberazione dalle malattie.
Agnello pasquale: retto uso del cibo.
Agnus Dei: salute dell'anima e del corpo, protezione nei pericoli.
Alberto (acqua di Sant'): protezione contro la febbre, salute.
Animali sani, malati, stalle, greggi: protezione.
Animali nocivi, distruttori: liberazione.
Anello nuziale: fedeltà, amore reciproco.
Anello di S. Giuseppe: soccorso nelle necessità della vita.
Apparecchi aerei (benedizione solenne): contro gli incendi e per il buon esito dei viaggi.
Api: moltiplicazione, conservazione, prosperità.

(1) *Sacramentaux ou consécrations et bénédictions de l'Eglise*, Abbazia di Maredsous.

Automobili, veicoli: contro gli incidenti e per la prosperità degli affari.
Avena: preservazione dalle malattie o dal maleficio.
Acqua benedetta, ordinaria, del sabato santo, della vigilia di Pentecoste: protezione, salute, preservazione, prosperità.
Acqua di Sant'Adelaide: contro le malattie; — di Sant'Alberto: contro la febbre; — di San Benedetto: contro i malefici e le malattie nervose; — di Sant'Uberto: contro la rabbia (o idrofobia); — di Sant'Ignazio: contro le malattie; — nella festa della Lancia e dei Chiodi di N. Signore: contro i malefici e le malattie; — di San Naclovio o Nacuto: contro le debolezze fisiche; — di San Pietro Martire: contro le infermità; — di San Raimondo Nonnato: per le madri, contro la febbre; — di San Vincenzo Ferreri: contro le disgrazie; — di San Vincenzo de' Paoli: contro le malattie; — di San Willibrordo: contro le malattie nervose; — d'un Santo qualsiasi, ecc.

Bandiera d'una associazione: protezione ed aiuto contro i nemici della fede.
Barca nuova, battello peschereccio: contro gli incidenti.
Benedizione «ad omnia»: formula che serve per tutte quelle benedizioni che non hanno una formula propria.
Benedetto (medaglia di San): contro malattie o malefici; protezione delle madri, dei bimbi, delle automobili, delle case.
Bestiame: mandrie, greggi, animali diversi, sani, malati: protezione.
Biagio (candela di San): contro i mali di gola.
Biblioteca, archivi: protezione contro gli incendi e retto uso della scienza.
Birra, vino, bevande qualsiasi: sobrietà e vantaggio alla salute.
Burro, formaggio, commestibili diversi: sobrietà nell'uso e vantaggio alla salute.
Calce (fondo a): protezione degli operai, dei prodotti.
Campane di chiesa, benedizione ordinaria, battesimo.
Campi, giardini, raccolti diversi, sementi varie: loro conservazione, loro prosperità.
Carbonifere, miniere, cantieri, laboratori: contro gli incidenti.
Carmine (Scapolare di N. S. del): protezione della S. Vergine, grazie diverse.
Case, vecchie, nuove, colpite dal maleficio: benedizione più solenne delle case nel periodo pasquale.
Cavalli, scuderia, bestiame: preservazione, prosperità.
Ceneri (imposizione delle): conversione, penitenza, santa Quaresima e buona Pasqua.
Centrale elettrica: raggiungere la luce indefettibile del cielo.
Cintura della Santa Vergine: protezione, grazie diverse.
Ceri o Candele della Candelora, ordinari: effetti di protezione e di preservazione; — di S. Biagio: contro i mali di gola.
Commestibili in tempo di Pasqua, frutta, ecc.
Coniugi (benedizione dei) dopo 25 o 50 anni di matrimonio: ringraziamento e perseveranza nella fedeltà.
Cordoni o Cingoli in onore di N. Signore o della Beata Vergine o di un Santo canonizzato, di San Giuseppe, di San Francesco da Paola, di San Tommaso d'Aquino: protezione e favori diversi.
Corone del Signore, di S. Brigida, di San Giuseppe, della B. Vergine, del

Sacrat. Rosario, dei sette Dolori, del Preziosissimo Sangue, della SS. Trinità: protezione e favori diversi.

Croci ordinarie, croce rossa, crocefissi: preservazione, protezione, favori diversi, spirituali e temporali.

Dolciumi, all'Epifania, a Pasqua, alle feste patronali.

Donna incinta, purificazione: protezione.

Erbe medicinali, all'Assunta, a San Giovanni, in qualunque tempo.

Esorcismo di persone, di case, di campi: contro gli spiriti maligni, contro i temporali.

Fanciullo, bambino, grandicello, sano o infermo, della Sant'Infanzia.

Fontana, sorgente, pozzo: per la salute e qualsiasi beneficio.

Fornace da mattoni, protezione del luogo, delle persone che vi lavorano e degli immobili costruiti con i prodotti.

Formaggio e burro.

Forno a calce, alto forno, forno per mattoni.

Frutta sull'albero, colta, primizie.

Gigli di Sant'Antonio da Padova.

Granai, raccolti messi in granaio, macine: preservazione.

Immagini, di santi, crocefissi: protezione, preservazione, benedizione.

Lardo, commestibili, prosciutti: perchè siano giovevoli.

Letto nuziale: onestà, fedeltà.

Malati, bimbi, adulti: salute, guarigione, pace, conforto.

Malattie nervose (contro tutti i pericoli delle).

Medaglia di San Benedetto: malefici, pericoli.

Medaglia miracolosa, med. qualunque: preservazione, protezione.

Medicina, rimedio qualsiasi: buon effetto.

Macinatura, mulino: protezione del luogo, delle persone che vi lavorano, del lavoro, contro gli incidenti e per la prosperità.

Metallo in fusione per campana da chiesa, altro metallo.

Naviglio, barca da pesca ordinaria, battello: contro gli incidenti.

Olio semplice, per malato; — di San Serapione martire.

Oratorio privato.

Pane di Sant'Uberto, di S. Maclovio, di Santa Adelaide, pane benedetto domenicale, pane di San Biagio, ecc.

Panni, biancheria, abiti di malati: salute, guarigione.

Papale, benedizione *in articulo mortis*, al popolo, al termine degli Esercizi spirituali, per i terziari secolari: indulgenza plenaria.

Pellegrini in partenza, al ritorno, malati.

Piccioni, volatili qualsiasi: loro conservazione.

Pompa anticendio.

Ponte nuovo: contro gli incidenti.

Pozzi, sorgenti, fontane, cisterne: salute, guarigione.

Pietra (Prima) *d'una chiesa*, d'una casa, d'un edificio: per il felice compimento della costruzione e la prosperità dell'edificio.

Raccolti in crescenza, messi in granaio, macine, granai: loro conservazione.

Rete da pesca.

Rimedi per malati: loro efficacia, guarigione.

Rosario.

Sale, biada, per animali malati.

Scapolari del Buon Consiglio, di N. S. del Monte Carmelo, del Cuore di Maria Immacolata, dei sette Dolori, della B. Vergine, della Salute degli infermi, del Sacro Cuore di Gesù, della Passione, del Prezioso Sangue, della Trinità, della B. Vergine della Mercede, di San Giuseppe, di San Michele.

Scuole, scolari, maestri: loro conservazione nel bene, virtù, progresso, sapienza.

Sementi qualsiasi, nella Natività della S. Vergine, nel tempo ordinario.

Semi: per la loro prosperità.

Sismografo.

Spiriti maligni (Esorcismo contro gli).

Stalle, scuderie, cavalli, bestiame, greggi e mandrie sane o infette.

Telegrafo.

Topi (contro i) e gli animali nocivi: benedizione deprecatoria.

Uova di Pasqua, altri commestibili a Pasqua.

Vigneti, messi, orti: conservazione, prosperità.

Vino di San Giovanni ap.; — di San Biagio, vino degli infermi: salute, fortuna.

CONCLUSIONE

« La religione, insegna San Tommaso, ha degli atti interiori, che sono principali, e degli atti esteriori, che sono quasi secondari e ordinari in vista degli atti interiori » (II, III, q. LXXXI, a. 7). Questo principio si applica tanto ai sacramentali istituiti dalla Chiesa, quanto al santo sacrificio ed ai sacramenti istituiti da Gesù Cristo. Occorre capirne il significato e il simbolismo per trarne conveniente beneficio.

Dobbiamo avere quindi in grande stima i gesti e le cerimonie della Chiesa, che così bene valorizzano il santo sacrificio e i sacramenti; cercare di approfondirne il significato recondito, onde essi raggiungano lo scopo per cui furono istituiti, e servirci frequentemente di questi mezzi, messi dalla Madre Chiesa a disposizione dei suoi figli, in ogni circostanza della loro vita.

Realizzeremo così ciò che scrisse il P. Sertillanges:

« L'azione sacramentale ha un'efficacia per se stessa, come simbolo espressivo ed evocatore, come idea forza, direbbe un filosofo. Essa ne ha un'altra, o, se si vuole, la prima si rafforza per il fatto dell'unità cristiana, nella quale l'individuo che agisce si trova impegnato.

L'unità nostra, di cui le nostre autorità costituiscono il legame, mette a servizio di ciascuno la preghiera e il merito di tutti. Quando la Chiesa dice, come nella benedizione del cero pasquale: « *Signore, Dio Padre Onnipotente, luce che non si spegne, tu che hai creato tutte le luci, benedici questa luce santa; ... fa che per mezzo di essa siamo infiammati e illuminati dalla tua chiarezza...* », pensiamo che ciò non sia vano.

E come mai questo potrebbe essere vano, quando alla testa della nostra unità, si trova Colui che ha detto: « *Quando sarete in due o tre riuniti nel mio nome* — a maggior ragione la società tutta che l'istituzione evoca e mette in opera — *io sono in mezzo a voi* »?

La nostra unità è feconda di Divino, essendo essa collegata a Dio mediante il Redentore.

Primo dei suoi fratelli, capo dell'umanità deificata in lui, il Messia comunica a tutto ciò che egli tocca una efficacia divina. Se la Chiesa mette in contatto con la sua liturgia, gli umili gesti, detti sacramentali, con la sorgente irradiante preparata per noi tutti sulla Croce, solo le nostre disposizioni insufficienti o provvidenziali necessità potranno limitarne gli effetti.

Tutti in uno per il Cristo; Iddio in tutti per il Cristo; noi stessi uniti gerarchicamente, i fedeli sotto il pastore, i fedeli e i pastori sotto l'Uomo-Dio; tale è la condizione perchè la corrente passi, perchè salga la preghiera efficace e il beneficio discenda su di noi. Allora Iddio si diffonde per mezzo dei nostri riti, e per mezzo di essi ci attira a sè. *Dio si fa uomo* una volta ancora, sotto quest'umile forma, *affinchè l'uomo sia fatto Dio*.

Prolungamento dell'Incarnazione, diffusa ovunque in tutte le direzioni della vita, il rito sacramentale tende ad assicurarne gli effetti. Se noi corrispondiamo a ciò, che esso cerca, la nostra vita s'organizza felicemente, cioè in conformità dei suoi fini. I nostri mali si acquetano, o, come direbbe un matematico, cambiano *segno*. In luogo d'una schiavitù, in relazione alla materia od allo spirito oppressore, umano o sovrumano, essi diventano una prova salutare, un collaudo del nostro valore, ed uno stimolante affinchè esso cresca; in una parola, un aiuto.

Bisogna ripeterlo, poichè è la base dell'idea sacramentale: la materia è serva dello spirito; l'ordine morale domina l'ordine fisico, e, unito a Dio per il Cristo, esso esercita il suo dominio a vantaggio di chiunque vi sia disposto. Se ci stacchiamo da questa azione religiosa, che ci ricollega ad una onnipotenza redentrice, ricadiamo nel conflitto feroce delle forze. Forze naturali schiaccianti, forze sociali rivolte alla lotta per l'esistenza, forze interiori abbandonate a una molteplicità estenuante di azione: noi diventiamo loro schiavi.

Con Dio, i cui fini paterni governano tutto l'Universo, ritroviamo la sicurezza. La malattia, la debolezza interiore, gli accidenti della vita, la tentazione, la morte, che sono sue serve, diventano altresì le nostre. Esse sono le nostre « sorelle », come diceva S. Francesco d'Assisi. Noi siamo liberi dalle loro imprese e sicuri, al contrario, del loro aiuto.

« È là che mirano, in quanto applicazioni della Redenzione, tutte le azioni sacramentali della Chiesa. Le piccole azioni, dette sacramentali o *sacramenti minori*, come li chiamava l'antichità, vi si dispongono al loro posto. Non li sacrificheremo agli spiriti ipercritici.

Noi diciamo che è *veramente degno e giusto, equo e salutare* impiegare per servire Dio e salire verso Lui, tutte le realtà naturali, tutti i valori del simbolismo, tutti i frutti della nostra unione con Cristo, affinchè Dio venga a noi e noi possiamo andare a Lui secondo la nostra natura e le nostre relazioni di vita; affinchè entriamo nel piano di redenzione basato sulla Incarnazione; affinchè liberiamo la creazione, che pure *geme* nella sua dissoluzione anarchica, nella schiavitù che le impone la *corruzione*... Senza alcuna parzialità per la Chiesa si dà tutta a tutti, ma si volge più volentieri verso coloro che la materia conquista facilmente, perchè ne sono più vicini, dovendo vivere quotidianamente senza poter risalire, poveri minatori sepolti nelle gallerie oscure della vita, verso le regioni della luce. La Chiesa li prende là ove essi si trovano e

parla loro di ciò che essi conoscono. Impiega un linguaggio ricco di immagini, un linguaggio d'azione, il linguaggio dei primitivi; ed è questa una maternità che tutti devono apprezzare, alla quale tutti devono unirsi, anche se non ne hanno bisogno per loro stessi ». *Sertillanges,* La Chiesa, vol. II, pp. 10-15; Ed. Paoline, Alba, 1949.

Insieme con il santo sacrificio, con i sacramenti e l'ufficio divino i sacramentali sono veramente, se vogliamo riportarci all'espressione di S. Pio X nel suo *Motu proprio* del 1903, « la fonte prima ed indispensabile del vero spirito cristiano ». Per mezzo di essi le ultime irradiazioni del sacerdozio di Gesù ci raggiungono in tutte le circostanze della vita. Corpi ed anime, oggetti e dimore, luoghi e tempi, giorni ed ore, tutto viene benedetto dalla Chiesa in nome di Cristo, il quale riporta così la intera creazione al Padre suo, facendola entrare nella economia soprannaturale.

BIBLIOGRAFIA. — Arendt, *De sacramentalibus,* Roma, 1900. - I. G. Pighi, *Liturgia sacramentalium.* - F. Cabrol, *Le livre de la prière antique,* Tours, 1935. - G. Lefebvre, *Liturgia, principi fondamentali,* Torino, 1935. - A. Stolz, *Sacrement et sacramental* in *Les Quest. lit. et Parois.,* 1939 pp. 60-78. - A. Coelho, *Corso di liturgia romana,* V, Torino, 1935. - M. Righetti, *Storia liturgica,* IV, *I sacramentali,* pp. 351-420. - R. Guardini, *I santi segni,* Brescia, 1937. Intorno alla liturgia funebre vedi n. 44 di *La Maison-Dieu,* 1955 e *Le mystère de la mort et sa célébration,* Paris, 1954.

XXII
LE LITURGIE OCCIDENTALI DIVERSE DA QUELLA ROMANA

PARTE PRIMA - LA LITURGIA GALLICANA

Ciò che s'intende per liturgia gallicana. - Bisogna fin dall'inizio prevenire una confusione. Fu dato il nome di liturgie gallicane a quelle liturgie composte in Francia nel XVII, XVIII ed anche XIX secolo, le quali in realtà si dovrebbero chiamare neo-gallicane (e così noi le chiameremo in un capitolo dedicato ad esse, più avanti, parte 13ª di questo capitolo). Il nome di liturgia gallicana va dato esclusivamente ad una liturgia, che fu in uso in Gallia dal V al IX secolo all'incirca, e di cui certi riti e formule si sono conservati durante tutto il medio evo, ed anche oltre.

Alcuni liturgisti hanno proposto di dare a questo termine una maggiore estensione, designando col nome di rito gallicano tutte le liturgie in uso nell'Europa occidentale, dalle origini del cristianesimo fino all'epoca della diffusione generale dei libri romani. Così inteso, il rito gallicano abbraccia non solamente la Gallia dei Merovingi, ma l'Italia del Nord, una parte della antica Germania, la penisola Iberica, la Gran Bretagna e l'Irlanda. E' vero che i riti celtici, mozarabici e lo stesso rito ambrosiano, presentano più di un'affinità con le liturgie gallicane; ma a noi pare preferibile restringere il titolo di rito gallicano all'insieme delle chiese stabilitesi in Gallia (la quale corrisponde all'incirca alla Francia di oggi).

E' da notare inoltre che la così detta Chiesa Gallicana non si presenta sotto l'aspetto della Chiesa d'Antiochia o di quella d'Alessandria o di Costantinopoli, nè tanto meno come quella di Roma o d'Africa o di Spagna, che assai presto godettero di una certa unità, prima ancora che venisse loro dato il titolo di patriarcato. Mai vi fu un periodo d'unità in questa Chiesa Gallicana, nonostante i tentativi fatti a Lione od altrove; e fu questa la causa della sua debolezza, ed anche una delle ragioni, per cui la sua liturgia non presenta mai quel carattere di omogeneità, di stabilità, d'unità, che si riconosce invece nella liturgia romana, la quale ebbe così assicurata una maggior durata. Dal VII e soprattutto dall'VIII secolo, la liturgia romana tende a soppiantare la liturgia gallicana e, nel IX secolo, Pipino, Carlomagno ed i loro successori adottano la liturgia romana come liturgia ufficiale dei loro stati, proprio a causa dell'anarchia liturgica, che regnava nelle chiese gallicane.

Lo studio della liturgia gallicana. - La liturgia gallicana potè conservare appena alcuni usi e qualche formula, che fanno corpo, oggi, con la liturgia romana. Un certo numero, poi, di monumenti dell'antica liturgia gallicana sono pervenuti fino a noi. I più importanti furono scoperti nel XVII secolo, e Mabillon se n'è servito nella descrizione, che ha fatto di questa liturgia, ed è lo studio più autorevole che si possa citare su questo argomento. Ma durante il XIX secolo, e fino a questi ultimi anni, furono fatte alcune altre scoperte, che ci permettono di completare questa esposizione, e si può dire, che oggi la liturgia gallicana è meglio conosciuta che all'epoca in cui la studiava Le Brün, ed anche al tempo in cui Duchesne ne faceva la descrizione nelle sue « Origini del culto cristiano ». E' necessario, adunque, offrire in primo luogo una descrizione, sia pur sommaria, di questi documenti.

CAPITOLO PRIMO - I MONUMENTI DELLA LITURGIA GALLICANA

I. Sacramentari. - Il più importante, non per la sua estensione, ma perchè è un documento perfettamente gallicano, che non è stato alterato come gli altri da interpolazioni romane, è una specie di *Libellus missarum,* una raccolta di alcune messe, il cui testo è stato scoperto da Mone (1850). Uno studio più approfondito del testo ha permesso a Don Wilmart di dimostrare che questa raccolta fu usata come un piccolo messale gallicano, comprendente sei messe domenicali ed una messa propria di San Germano, e che può farsi risalire al VII secolo, e dargli come patria la Borgogna. Altri due sacramentari gallicani, della fine del VII secolo, il *Missale Gothicum* ed il *Missale Gallicanum vetus,* che hanno molta somiglianza fra loro e si completano a vicenda, ci offrono una serie di messe e una parte dei riti del battesimo. Disgraziatamente sia l'uno che l'altro hanno perso molti fogli, e contengono incorporati molti elementi romani.

Il *Missale Francorum* è, ancor più dei precedenti, permeato di elementi romani. Tuttavia esso è stato scritto certamente in Gallia, verso l'inizio dell'VIII secolo, forse a Poitiers e, se il compilatore, seguendo il gusto dell'epoca, si ispira alle formule romane, il messale, tuttavia, conserva sufficienti elementi gallicani, per essere considerato come uno dei testi di questa liturgia. Purtroppo esso presenta delle lacune, ma contiene delle preghiere di altissimo valore per le ordinazioni, per la consacrazione delle vergini e delle vedove e per la consacrazione degli altari.

Il Messale di Bobbio è, come il precedente, un documento misto, in cui i due usi, gallicano e romano, si trovano fusi, anzi confusi: esso contiene le lezioni della Messa, profezia, epistola e Vangelo, come pure le orazioni ed i prefazi, sovente chiamati *contestationes.*

Lezionari ed altri libri. - Il *Lezionario di Luxeuil,* pubblicato in parte da Mabillon, sembra risalga al VII secolo; contiene letture, pericopi bibliche di sermoni e di passioni di martiri, che si leggevano nell'ufficio notturno. E' un libro prettamente gallicano, per noi prezioso, con cui possiamo ristabilire

l'antico calendario di questa liturgia. Secondo il Morin esso dovette appartenere alla chiesa di Parigi.

Sono questi i documenti principali della liturgia gallicana, sui quali ha lavorato il Mabillon. Vi si debbono aggiungere due lettere pubblicate dopo di lui, attribuite dapprima a San Germano di Parigi (555-576), e a cui si è attribuita troppa importanza. Esse contengono una descrizione dettagliata della liturgia della messa gallicana. Ma oggi è accertato che queste pretese lettere di Germano sono in realtà un piccolo trattato anonimo della fine del VII secolo, in cui viene descritta la liturgia di una chiesa di Borgogna, forse quella di Autun; esse perciò non hanno che un interesse locale assai secondario.

In questi ultimi tempi, poi, sono stati trovati antifonari, ed anche sacramentari, che hanno la loro importanza, ma che non riteniamo utile ricordare qui. Tuttavia di essi terremo conto nella descrizione di questa liturgia.

Dopo queste premesse, sembra giunto il momento di pubblicare un *Corpus Liturgicum Gallicanum,* che dia una completa e buona edizione di tutti questi documenti. Sarebbe un gran servizio reso agli studi ed alla storia della Chiesa gallicana (1).

CAPITOLO SECONDO - DESCRIZIONE DELLA LITURGIA GALLICANA

L'anno liturgico. - L'anno incomincia coll'Avvento. La chiave delle sue domeniche è, come per il rito mozarabico e quello ambrosiano, l'11 novembre,

(1) Intorno alla dibattuta questione delle origini della liturgia gallicana, oggi non si è ancora fatto luce completamente. Si fanno tre ipotesi:

1° La prima propugna l'*origine efesina* di questa liturgia (Lebrun-Palmer-Neable-Farger). La Liturgia gallicana non sarebbe altro che una figliazione diretta della liturgia in uso nell'Asia Minore e specialmente ad Efeso, importata in Gallia dopo la metà del II secolo dai fondatori della Chiesa di Lione. Gli oppositori di tale ipotesi (fra cui il Duchesne) oppongono che il rito gallicano si presenta in una forma troppo elaborata e troppo ben definita per essere una creazione del secolo II.

2° Il Duchesne prospettò invece l'ipotesi della *origine milanese* di questa liturgia e credette di trovare le prove nelle lettere di S. Germano, che egli ritenne autentiche e nella presunzione che Milano, all'epoca di Sant'Ambrogio, avesse un'anafora variabile, come più tardi le liturgie gallicane. Ma, essendosi potuto dimostrare che le lettere di San Germano non sono autentiche, perchè composte un secolo dopo (fine sec. VII), e avendo la critica rivendicato a Sant'Ambrogio il *De Sacramentis,* da cui risulta che Milano alla fine del secolo IV seguiva l'anafora di Roma, venivano a cadere le prove alla ipotesi del Duchesne.

3° La terza ipotesi (Probst, Cagin, Dix, Ceriani ecc.) propugnano l'origine schiettamente romana delle liturgie gallicane. Esse non sarebbero altro che la liturgia primitiva, la quale, ad una certa epoca, forse verso la metà del secolo IV, subì a Roma una seria riforma, che prevalse nell'Italia meridionale e in Africa, ma non giunse a penetrare nell'Italia del Nord e tanto meno nelle chiese transalpine.

Si oppone a questa terza ipotesi che mancano finora le prove di una riforma così radicale avvenuta in quest'epoca nella liturgia romana.

Alcuni liturgisti moderni, e fra essi anche il Righetti, sostengono una tesi diversa, che riassumiamo dall'opera del Righetti stesso (*Storia lit.*, vol I, pag. 127, ed. 2ª): « Le liturgie gallicane sono un prodotto del marasma provocato dalle invasioni barbariche. La Gallia, la Spagna, i paesi del Nord, e, in parte, anche l'Italia superiore, dimenticate le autentiche tradizioni liturgiche latine, perchè avulse praticamente da un contatto regolare con Roma, ed esposte agli influssi della civiltà bizantina fattasi predominante in Occidente, hanno variamente elaborato, a seconda dell'indole dei rispettivi popoli un complesso di elementi romani, indigeni, greco-orientali, che hanno condotto poco a poco, alla formazione delle cosidette liturgie gallicane. Questo lavoro di assestamento e di fusione, iniziatosi fin dal V secolo, alla fine del secolo VII era, si può dire, compiuto ».

festa di San Martino. Si compone quindi di sei domeniche. Natale è seguito dalle feste di Santo Stefano, dei SS. Giovanni e Giacomo, i Santi Innocenti, la Circoncisione, la commemorazione del primo gennaio, l'Epifania, seguita da altre due domeniche. La settimana santa è su per giù quella di Roma; Pasqua ha un'ottava di otto giorni, in Ispagna e altrove. Vi è poi un ufficio per quattro domeniche dopo Pasqua; quindi le Rogazioni e la Pentecoste.

Il santorale, oltre alle feste già citate, comprende un certo numero di santi del calendario romano o del calendario universale: Santa Agnese, Santa Cecilia, San Clemente, Sant'Andrea, S. Giovanni Battista, Santi Pietro e Paolo, ed alcune feste, che si possono considerare caratteristiche: Santa Genoveffa, San Saturnino, San Feroldo, Sant'Eulalia, una festa della cattedra di San Pietro in gennaio, una festa della Santa Vergine, pure in gennaio.

La Messa gallicana fino all'Offertorio. - La messa gallicana presenta una certa somiglianza con la messa romana antica, ma ancor più con la messa mozarabica.

Incomincia con un'antifona ed un salmo, corrispondenti press'a poco allo introito romano. La formula di saluto è, come in Ispagna, *Dominus sit semper vobiscum.* Segue il *Kyrie,* indi il canto del *Benedictus*, seguito da una colletta. A seconda del luogo e del tempo, a questo punto della messa, talvolta si cantò il *Benedictus* e talvolta il *Gloria in excelsis.* Seguivano poi tre letture, come nella liturgia ambrosiana e mozarabica, e come si usò pure nell'antica liturgia romana: la *profezia,* o lettura degli Atti degli Apostoli o delle Epistole, seguita dall'inno *Benedictus es.* Simile usanza troviamo nella liturgia mozarabica. Infine la lettura del Vangelo circondata da grande solennità: ne è incaricato il Diacono, si recano le candele accese, si canta l'acclamazione: *Gloria tibi, Domine.* Al Vangelo segue un canto. Fin qui, come si vede, le differenze con la liturgia romana, in particolare con quella anteriore al VII secolo, non sono notevoli; tuttavia la liturgia mozarabica è assai più vicina alle usanze gallicane.

A questo punto ha luogo la *litania diaconale,* la quale non si deve confondere, come si fa sovente, con la *preghiera dei fedeli.* La prima è detta dal diacono, il popolo vi risponde. La liturgia gallicana e la liturgia mozarabica hanno conservato tipi diversi di questa preghiera; da notarsi la *deprecatio Sancti Martini.* La *preghiera dei fedeli* era ordinariamente detta al momento dell'Offertorio; oggi essa è scomparsa, lasciando però qualche traccia nella liturgia gallicana, nella mozarabica e nell'ambrosiana, come pure nella liturgia romana, in cui le solenni orazioni del Venerdì Santo corrispondono precisamente alla *preghiera dei fedeli.*

L'offertorio e il canone. - L'offerta del pane e del vino è fatta dai fedeli, come nelle altre liturgie, mentre si eseguisce un cantico, che ricorda il canto romano dell'offertorio.

A questo punto ha luogo la lettura dei dittici, seguita da una *collectio post nomina,* dal bacio di pace e da una *collectio ad pacem.* Tutta questa parte è quasi identica nella liturgia mozarabica, in quella ambrosiana, e conforme, a quanto pare, all'usanza primitiva. Mentre la liturgia romana presenta parecchie varianti.

Il prefazio, che, nella liturgia gallicana, è detto *contestatio* od *immolatio,*

non differisce dal romano, che per l'estensione, la prolissità e la varietà del testo. La preghiera consacratoria, tranne il racconto della istituzione, varia da messa a messa. Si conclude pure con il *Sanctus*. Ma il rito gallicano, come il mozarabico, ha una *collectio post Sanctus,* che serve di passaggio da questo al racconto della istituzione eucaristica. E' lo spostamento dei dittici che nella liturgia romana ha fatto sopprimere il *post Sanctus.* Per il racconto dell'istituzione (o consacrazione), la messa gallicana segue più da vicino la usanza romana, mentre la liturgia mozarabica si riallaccia, come si vedrà, alla versione *in qua nocte* delle liturgie orientali. L'orazione che segue porta il titolo significativo *post secreta, post mysteria, post eucharistiam.* Questi titoli, e poi anche lo stesso testo di quest'orazione e la solennità, con cui la liturgia gallicana circonda il racconto dell'istituzione, sono chiara prova che essa considera, questo momento, al pari della Chiesa romana, come il punto culminante della messa, il momento della consacrazione. Ma, al contrario, sembra doversi dedurre dal tenore dell'orazione *post mysteria,* la quale in realtà non è altro che l'epiclesi, che i testi gallicani, come i mozarabici e gli orientali, considerano che la transustanziazione si opera solo in questo momento per intervento dello Spirito Santo.

All'orazione *post secreta* si riallacciano i riti della frazione e della *commixtio,* che hanno conservato tutta l'importanza che avevano nelle antiche liturgie, ma che presentano numerose varianti. In Gallia, come suppergiù in Ispagna, l'ostia viene divisa in nove particelle in forma di croce.

Un canto, detto *confractorium,* accompagna la frazione. La *commistione,* o *immistione* fu già descritta nella messa romana, e ne abbiamo pure sottolineata l'importanza dogmatica.

Il « Pater », la Comunione e il congedo. - La recita del « *Pater* » segue la frazione e la commistione, come nell'antica messa romana; è pure inquadrato come a Roma, da un preludio e da una conclusione o embolismo, il cui testo varia, come quello delle altre orazioni.

La comunione è preceduta dalla benedizione del celebrante. Era un'usanza quasi universale, e si può credere che fosse anche quella di Roma in una certa epoca. Niente da segnalare circa la comunione; tutto vi è regolato con ordine e decoro. La comunione, nelle Gallie e a Milano, si riceveva all'altare; gli uomini sulla nuda mano, le donne, con la mano ricoperta da una pezzuola, detta *domenicale*: un diacono poscia presentava a ciascuno il calice col prezioso sangue.

Durante la comunione si canta l'antifona *ad accedentes,* che è tratta d'ordinario, secondo una tradizione quasi universale, dal salmo XXXIII, e dopo la comunione una preghiera di rendimento di grazie o *postcommunio;* indi il congedo dei fedeli con il *Missa acta est - In pace!* o altra formula. Da San Cesario sappiamo che la messa si celebrava generalmente dopo l'ora di Terza, e durava al massimo due ore.

L'ufficio gallicano. - Mabillon ha tentato di ricostruire l'Ufficio gallicano o *Cursus gallicanus;* la scoperta di antifonari o di lezionari, di cui abbiamo parlato, permette di dare alcune precisazioni, senza però colmare tutte le lacune. Ivi come altrove, e nonostante i tentativi dei concilii, vi si potevano notare divergenze assai grandi a seconda delle province. Questo *Cursus* è

molto somigliante al *Cursus* celtico. Al sorgere del giorno si recita il mattutino, corrispondente alle Lodi nostre, prima (ad secundam [horam]), terza, sesta, nona e vespro (ad duodecimam [horam] o lucernarium), compieta (ad initium noctis), e per la notte i *nocturni,* corrispondenti al nostro mattutino.

Non è ben certo il numero e la disposizione dei salmi, variando a seconda dei tempi e delle chiese. Non è neppure conservato il numero di dodici salmi per l'ufficio della notte, che pure rappresenta un'antica tradizione. Con i salmi è ammesso il Cantico dei Cantici della Sacra Scrittura; il *Benedictus*, il *Magnificat* ed anche il *Gloria in excelsis* conservano un posto d'onore. Le lezioni non sono tratte soltanto dalla Bibbia, ma anche dalle opere dei Dottori, dalle passioni e dalle leggende dei Santi. Vi sono pure degli inni, delle antifone, dei *capitella* o versetti di salmi, e delle orazioni e benedizioni al termine degli uffici.

I riti dei sacramenti. - Per ricostruire il battesimo, le ordinazioni, le consacrazioni delle chiese e gli altri riti, non abbiamo che dei documenti incompleti, sovente romanizzati, come si riscontra nel *Missale Francorum.* Il battesimo comporta la benedizione del fonte, la *consignatio* (o segno di croce sugli occhi, sulle orecchie, sulle narici), l'unzione con il crisma, la consegna del simbolo e del Vangelo, l'*aperitio aurium*; tutti riti questi, accompagnati da esorcismi e da altre formule di carattere prettamente gallicano. Il lavare i piedi, usanza che troviamo in Spagna e presso i Celti, è una particolarità del battesimo gallicano.

Il rituale dell'ordinazione, che troviamo nel Missale Francorum, è stato, come abbiamo detto, tutto permeato di elementi romani. Occorre interpretare questo documento con l'aiuto degli *Statuta Ecclesiae antiqua,* che per lungo tempo si credettero di origine africana, ma che bisogna attribuire alla chiesa d'Arles della fine del v secolo. Questi *Statuta* recano molti punti di contatto con i testi di Isidoro. Più interessante ancora, perchè anteriore agli *Statuta* di Arles, è il trattato *De septem ordinibus,* che si è cercato di attribuire a Fausto di Riez (prima metà del v secolo) e nel quale si trovano molte usanze gallicane. La elezione dei diaconi, dei sacerdoti e del vescovo è ratificata dai fedeli, come nella Chiesa bizantina. Le unzioni, la consegna degli strumenti, nonchè certe formule dell'ordinazione, poi accettate a Roma, e passate nel nostro Pontificale, pare siano d'origine gallicana.

I sacramentali. - La *consacrazione delle vergini* nel rito gallicano è molto più solenne che non la *velatio virginis,* che nell'uso romano primitivo consisteva in un prefazio con la *velatio capitis.* La liturgia gallicana vi ha apportato dei grandi sviluppi, che furono più tardi adottati dal Pontificale romano. Nel rito gallicano pare che la consacrazione delle vergini si sia ispirata alla benedizione nuziale. Anello, velo, corona, allusione alle nozze, al latte e al miele, antifone dedotte dagli atti di Sant'Agnese, tutti questi elementi drammatici sono d'origine gallicana (1).

E' ancora in Gallia, e probabilmente sotto l'influenza bizantina, che la benedizione degli Abati, la quale nel Gregoriano è compiuta con una sola

(1) Cfr. Schuster, *Liber sacramentorum,* I, p. 170-190.

orazione, è circondata d'una solennità, che avvicina questa cerimonia a quella della consacrazione dei vescovi. Anche qui, dai libri gallicani i riti sono passati al Pontificale romano.

Altrettanto dicasi dei riti della professione monastica. Nulla di più semplice della cerimonia descritta da S. Benedetto (VI secolo) al capitolo LVIII della sua regola, per il ricevimento dei frati: promessa, scritta e firmata dal candidato d'osservare la regola e di rimanere nel monastero; canto d'un versetto del salmo CXVIII, prostrazione ai piedi dei confratelli. Tale il tipo di cerimonia, che si ispira al Gelasiano. Lunghe preghiere e riti vari vi si aggiunsero in Gallia: benedizione dell'abito monastico, orazioni, litanie, prefazio, ecc... E' ancora in Francia che furono composti i riti dell'incoronazione dei re e degli imperatori, così imponenti e drammatici, ma ai quali alcuni liturgisti preferiscono l'austerità e la semplicità dell'antica liturgia romana, che non conosce questo sfarzo e questa ampollosità.

Per la dedicazione delle chiese, ci basterà riferirci alle *Origini del culto cristiano,* in cui Mons. Duchesne ha studiato e comparato con molta cura la dedicazione secondo il rito romano e la dedicazione gallicana. Ci accontenteremo di trarre da questo studio comparativo alcune conclusioni, che fanno luce sulla storia delle relazioni tra i due riti, e confermano certe constatazioni, già da noi fatte. La prima è che il rito romano è ordinariamente molto più semplice, più sobrio, più austero, tanto riguardo alle formule come alle cerimonie; la liturgia gallicana, al contrario, si compiace del simbolismo; parla agli occhi con riti complicati e spesso realisti; le sue formule sono l'espressione di una pietà più tenera, più sensibile e d'uno stile spesso ampolloso, ricercato e prolisso. Presenta molte analogie con le liturgie orientali, dalle quali ha ricavato molti elementi. Quando sono avvenute queste « contaminazioni »? Pare che non siano anteriori al IV secolo o meglio al V, perchè molti di questi riti non sono in uso in Oriente prima di questa data.

CAPITOLO TERZO. - I CARATTERI DELLA LITURGIA GALLICANA

La liturgia gallicana e la liturgia romana. - Da questo studio molto sommario, si possono trarre alcune conclusioni. La prima è che la liturgia gallicana è molto più solenne e complessa che la liturgia romana primitiva; lascia più vasto campo all'elemento sensibile, esteriore, drammatico, simbolico. Lo stile delle sue orazioni, delle sue contestazioni o prefazi, non ha la sobrietà, la forza, la semplicità delle formule romane.

La seconda conclusione è l'influenza che la liturgia gallicana ha esercitato sulla liturgia romana, e il posto notevole che ebbero le formule ed i riti gallicani nei libri liturgici ufficiali propri della Chiesa romana. Certi aspetti di quest'argomento sono stati messi in luce dai citati lavori di Bishop, di don Wilmart e di alcuni altri; ma esso meriterebbe d'essere studiato dettagliatamente. Il Messale, Pontificale, Rituale, Breviario, Cerimoniale, Martirologio romani, che ci hanno trasmesso la vecchia liturgia romana conservano pure molte formule, riti e feste di origine gallicana. Ne abbiamo dati alcuni esempi in questi capitoli, ma ne potremmo citare molti altri.

La liturgia gallicana e le liturgie orientali. - Ecco un altro punto, che richiederebbe d'essere maggiormente studiato: l'influenza della liturgia bizantina, o, in generale, delle liturgie orientali sulla liturgia gallicana.

Per lungo tempo fu ammesso dai liturgisti che la liturgia gallicana, come la liturgia mozarabica, le liturgie celtiche e la liturgia ambrosiana, sia una derivazione dalle liturgie orientali. Si è creduto, specie tra i liturgisti anglicani, che questa liturgia derivasse da San Giovanni, tramite Sant'Ireneo, il quale l'avrebbe introdotta in Gallia, e si volle creare una specie di opposizione tra cotesta liturgia *giovannea* e la liturgia data a Roma da S. Pietro, di carattere totalmente diverso. Ma oggi questa tesi è quasi abbandonata, ed è, ad ogni buon conto, impossibile sapere quale fosse la liturgia di San Giovanni o di S. Pietro. Tutto sembra provare invece che quella, che possiamo chiamare la liturgia apostolica, cioè la liturgia primitiva, seguìta nei primi tre secoli, non ha caratteri speciali secondo le varie provincie, e fu sostanzialmente identica in Gallia, in Ispagna, a Roma, in Palestina, in Africa, in Siria.

Una tesi che ebbe molto più successo e potè addurre delle prove molto speciose ed ha tuttora dei calorosi sostenitori è quella di Mons. Duchesne, il quale ammette il carattere orientale del gruppo delle liturgie mozarabica, gallicana, celtica, ambrosiana; ma pretende che questa influenza orientale abbia per origine Aussenzio, un cappadoce fortemente imbevuto di arianesimo, il quale dal 355 al 374 fu vescovo di Milano. Questi avrebbe introdotto nella sua chiesa gli usi orientali, che caratterizzano la liturgia ambrosiana, e di là questi usi si sarebbero diffusi in Gallia e in Ispagna. Non è questo il luogo di discutere tale questione, trattata altrove; si sa che una scuola di liturgisti assai numerosa tende attualmente sempre più a raggruppare in una famiglia sola tutte le liturgie latine attorno alla liturgia romana. E' pur vero che questi studiosi non possono negare che le liturgie gallicana, ambrosiana, mozarabica, e la stessa liturgia romana, hanno attinto assai dalle liturgie orientali, e in molo speciale da quella di Bisanzio. Quale sia il valore e quale la portata di queste influenze bizantine ed orientali non si è ancora potuto stabilire in modo sicuro. Quel che si può dire è che queste influenze non sono anteriori al v secolo o alla seconda metà del iv, e che esse non provano nulla in favore di una origine orientale delle liturgie latine.

BIBLIOGRAFIA. — Oltre agli articoli pubblicati sui dizionari e sulle enciclopedie italiane, si può vedere l'ampio studio di Leclercq sul D.A.C.L. alla voce *Gallicane (liturgie)*, dove si trova pure una vasta e completa bibliografia sull'argomento.

PARTE SECONDA - LA LITURGIA AMBROSIANA

CAPITOLO PRIMO - NOTIZIE STORICHE

Dove è sorta e dove si è diffusa la liturgia ambrosiana. - Si dice « ambrosiana » la liturgia propria della Chiesa di Milano e di alcune altre Chiese che furono soggette alla sua giurisdizione o ne subirono l'influenza. Non è

facile stabilire fin dove siano penetrati i riti milanesi; secondo alcuni liturgisti, anche la liturgia gallicana avrebbe avuto la sua origine a Milano.

Oggi il rito ambrosiano, oltre che dall'Archidiocesi di Milano è seguito in parte nelle diocesi di Bergamo (29 parrocchie), di Novara (i vicariati di Arona e di Cannobio) e di Lugano (le tre valli del Canton Ticino: Riviera Levantina, Blenio; la valle Capriana e Brissago Lombardo). In tutto 55 parrocchie.

L'appellativo di «ambrosiano» non venne dato al rito milanese perchè S. Ambrogio ne è stato l'istitutore, ma per il fatto che egli, che fu uno dei più illustri vescovi di Milano, ne ha impersonato tutte le grandi tradizioni religiose e liturgiche.

Origine romana della liturgia ambrosiana. - Il nome di «rito ambrosiano» si incontra per la prima volta nell'*Ordo* di Giovanni Arcicantore di S. Pietro (680 c.) (1). Più tardi Walfrido Strabone († 846) è il primo ad attestare, non sappiamo bene su quali documenti, che tutta la liturgia ambrosiana sia opera di S. Ambrogio. Affermazione che oggi è impossibile sostenere.

Quando Ambrogio fu eletto vescovo di Milano, quella importante sede metropolitana aveva già avuto almeno dieci vescovi. Esisteva quindi una chiesa con una sua tradizione liturgica già ben definita.

Quale sarà stata la liturgia a Milano in quest'epoca? Si può rispondere senz'altro: la liturgia romana con molti elementi orientali. Ma tenendo presente la maggior libertà di cui godevano in quel tempo i vescovi nell'organizzare il culto nelle proprie chiese, è facile desumere che nel secolo IV a Milano si celebrasse una liturgia che ammetteva alcune differenze da quella celebrata a Roma. Di ciò abbiamo conferma esaminando gli scritti di S. Ambrogio (374-397). Ecco alcune caratteristiche ambrosiane: al sabato non si digiuna, neppure nei sabati quaresimali; tutta la liturgia di questo giorno è improntata a festa; nella settimana santa si leggono i libri di Giobbe, Giona e Tobia; l'annuncio della pace (*pacem habete*), vien dato prima dell'anafora; si usava la lavanda dei piedi dopo il battesimo ancora al tempo di Beroldo (sec. XII)...

Alcune di queste caratteristiche in origine erano proprie del rito romano; ma in seguito, e forse subito dopo la pace di Costantino, vennero modificate, mentre a Milano ed altrove si conservarono. Anche l'anafora usata nella chiesa milanese non era improntata come si crede da alcuni alla forma variabile di tipo gallicano, ma piuttosto seguiva lo schema tradizionale in uso tra il III e il IV secolo, cioè era un'anafora a tenore fisso, uniforme, con alcune lievi differenze di forma allora permesse.

Quando nel 374, al vescovo Aussenzio, ariano, succedette Ambrogio, romano, questi fece di tutto per improntare la liturgia locale alla prassi romana: venne adottato il nuovo canone della messa, da poco introdotto a Roma, una parte del quale ci è stata tramandata nel *De Sacramentis*.

Ma questa liturgia milanese, di fondo romano, ebbe presto inseriti nuovi elementi di provenienza diversa: elementi gallicani entrati nel periodo dell'invasione longobarda (569-643), quando i vescovi ed il clero milanesi dovettero rifugiarsi a Genova, dove più facilmente potevano farsi sentire gli influssi

(1) Secondo Andrieu, l'*Ordo* attribuito da Silva Tarouca a Giovanni Arcic. non è suo: esso gli è di circa un secolo posteriore e fu redatto in ambiente franco.

gallicani, attraverso il mare, ed elementi bizantini, introdotti nella stessa epoca, per opera di monaci greco-siriaci stanziatisi a Milano, come pure per opera di quel corpo di occupazione militare dell'Alta Italia, che dava alle città i magistrati ed i funzionari della vita civile.

Possiamo concludere questa sintesi storica sulle origini della liturgia ambrosiana con le parole del Righetti, dal quale abbiamo attinto queste notizie: « Ecco, come a Milano, sul tronco primitivo e sostanziale della liturgia romana, e in aggiunta alle piccole varietà locali, comuni in antico a tutte le grandi Chiese, si potè inserire un complesso di elementi orientali, che ne alterarono notevolmente la fisionomia liturgica. Entrati nell'uso quotidiano vi si consolidarono stabilmente, difesi da quella tenace fierezza che consentì ai milanesi la fortuna di conservare la loro secolare liturgia » (*Storia lit.*, vol. I, pag. 146, ed. 2ª). Più avanti accenneremo ad altri tentativi di spiegare le origini della liturgia ambrosiana. Ma diciamo subito che la tesi dell'origine romana è ormai la più accettata dagli studiosi moderni e il nostro studio è orientato verso questa conclusione.

Le lotte per il rito ambrosiano. - Questa liturgia potè conservarsi fino a noi non senza difficoltà. Infatti in epoche diverse furono fatti tentativi per uniformarla alla liturgia romana. Da un cronista di Milano dell'xi secolo, Landolfo, ci viene riferito questo leggendario racconto: Carlomagno aveva deciso di abolire il rito milanese, come aveva già fatto per il rito gallicano. Per mediazione di S. Eugenio, si sottomise la decisione imperiale ad una specie di giudizio di Dio. Un sacramentario romano ed uno ambrosiano furono lasciati tre giorni sull'altare di San Pietro in Roma. Avrebbe vinto quello che sarebbe stato trovato aperto; ma si aprirono tutti e due e, grazie a questo prodigio, il rito ambrosiano potè sopravvivere. Anche se questo racconto è considerato più leggenda che storia, tuttavia esso è una prova degli assalti ch'ebbe a subire il rito ambrosiano.

Nel secolo xi, Nicolò II, che nel 1060 era riuscito ad abolire il rito mozarabico, fece lo stesso tentativo per scalzare il rito ambrosiano, aiutato in ciò da San Pier Damiani. Alessandro II, suo successore, si mostrò invece favorevole alla liturgia milanese.

Un tentativo di San Gregorio VII andò ugualmente fallito e si ha buona ragione di ritenere che tutti questi fatti abbiano determinato il sorgere della leggenda di Landolfo.

Anche San Carlo Borromeo ebbe a lottare per salvare la liturgia della sua Chiesa, ma infine la spuntò.

Il problema delle origini; le ipotesi orientaliste. - Se non è a S. Ambrogio che bisogna riferire l'origine del rito milanese, chi ne è, dunque, l'autore? Su questo punto non c'è accordo tra i liturgisti, e noi non potremo che esporre le varie opinioni senza discuterle a fondo, perchè questo ci porterebbe troppo lontano.

La scuola anglicana dei tempi di Neale, di Palmer ed anche dopo di essi, pretendeva di ridurre allo stesso gruppo le liturgie gallicana, mozarabica, ambrosiana, e perfino la liturgia celtica. Queste sarebbero state introdotte in Occidente da S. Ireneo, discepolo di S. Policarpo, il quale avrebbe personal-

mente praticato ad Efeso questa liturgia instaurata da S. Giovanni; di qui il nome di liturgia *efesina,* in opposizione alla liturgia *petrina,* che S. Pietro avrebbe stabilito in Roma. Oggi, quest'opinione non ha quasi più seguaci. Non si sa bene quale forma abbia avuto la liturgia di S. Giovanni, e in generale quali fossero i caratteri della primitiva liturgia. Inoltre la liturgia ambrosiana presenta un insieme di riti e di formule, che non sono certo quelli della liturgia primitiva, ma piuttosto quelli d'uno stadio ben più avanzato della fine del IV secolo.

L'opinione del Duchesne, invece, ebbe, specie in Francia, numerosi seguaci, fra cui da ricordare Lejay. Secondo quell'insigne storico delle origini, le liturgie mozarabica, gallicana ed ambrosiana come pure le liturgie celtiche, formano un gruppo strettamente omogeneo e del tutto diverso dalla liturgia romana. Ed è proprio la città di Milano, che nel IV secolo fu il centro, ove queste liturgie latine sorsero e da cui si diffusero. Il cappadoce Aussenzio (355-374) fu vescovo di Milano e predecessore di S. Ambrogio. La città, a quell'epoca, divenne la residenza degli imperatori, e godette d'una importanza civile molto superiore a quella di Roma. Ne risentì anche la sua importanza religiosa e la grande riforma di S. Ambrogio l'accrebbe talmente, ch'essa per un certo periodo ebbe un prestigio pari a quello di Roma. Così si comprende come la sua liturgia, ritoccata da Aussenzio e ridotta al tipo orientale, si sia sparsa rapidamente in Gallia, in Spagna e perfino in Gran Bretagna. Le analogie con la liturgia romana, che non si possono negare, sarebbero state importate in epoca posteriore, avendo i papi fatto ogni sforzo, nel V e nel VI secolo, per ridurla al tipo romano. Questa tesi, presentata con grande abilità, e appoggiata su ragioni speciose, non ha però convinto tutti. Eminenti liturgisti: Ceriani, Magistretti, Magani, don Cagin, Edmondo Bishop, don Wilmart, Callewaert, Probst e molti altri, vi hanno mosso contro numerose obiezioni. Lo stesso Duchesne ha ammesso che la sua spiegazione non era che un'ipotesi probabile, ma che non poteva essere giustificata direttamente sui testi. La questione rimane ancora aperta.

I testi ambrosiani che abbiamo, non risalgono oltre il IX secolo. E' un po' tardi, per stabilire le condizioni di una liturgia nel IV o V secolo. Tanto più che l'altro termine di paragone, cioè la liturgia romana contemporanea della ambrosiana di quell'epoca, non è molto conosciuta. E poi, Aussenzio è un vescovo ariano. Come avrebbe potuto introdurre in Milano una nuova liturgia, senza sollevare delle opposizioni, di cui saremmo a conoscenza?

La liturgia ambrosiana nel gruppo delle liturgie latine. - Gli avversari del Duchesne insistono sulle analogie, così numerose e caratteristiche tra la liturgia romana e la liturgia ambrosiana.

Secondo questi studiosi, la liturgia ambrosiana come la gallicana, la mozarabica e le liturgie celtiche, formano il gruppo delle liturgie latine, dalle quali Roma non dev'essere esclusa; anzi, essa sta al centro. Certamente non si nega l'influenza esercitata su queste liturgie, compresa anche la romana, dalle liturgie orientali; ma per quanto grande tale influenza sia stata, non può aver mutato il carattere essenziale di una liturgia. Le differenze che si rilevano tra le altre liturgie latine e la liturgia romana, si spiegherebbero con questo fatto, che la liturgia romana si è evoluta dal IV secolo fino a San Gregorio

(VI *secolo*). Ricostituendo, per quanto è possibile, questa liturgia pre-gregoriana, ci si accorge che essa offre una somiglianza ancora più stretta con le liturgie di Milano, della Spagna e della Gallia. Bisogna dire che è in questo senso che oggi sembrano orientarsi i liturgisti ed è l'idea che si svilupperà dai diversi capitoli di questo libro, ove si espone la storia delle liturgie latine.

Per dare alla nostra tesi maggiore autorità, ci pare che bisognerebbe mettere in miglior luce questo fatto della storia liturgica. Si può dire che fino al IV secolo vige l'unità liturgica: il che non significa che non vi sia differenza di rito da chiesa a chiesa; anzi, a quell'epoca regna la più grande libertà d'iniziativa: regola generale della liturgia è l'improvvisazione delle preghiere; però, queste divergenze non formano un sistema liturgico. Solo verso la fine del IV secolo, in seguito, soprattutto, alla scissione tra Oriente ed Occidente, le liturgie tendono ad organizzarsi e, in un certo senso, a nazionalizzarsi. Questo fatto, da una parte spiega certe analogie tra le liturgie latine e quelle d'Oriente, che fino al IV secolo vissero sullo stesso ceppo, e dall'altra, spiega le differenze che si accentuano in questo periodo. Uno studio approfondito in questo senso darebbe, secondo noi, la soluzione di molte difficoltà.

CAPITOLO SECONDO - LA MESSA AMBROSIANA

L'inizio. - L'inizio della Messa ambrosiana è costituito da un canto eseguito dal coro, mentre il clero entra in processione nel presbiterio. Questo canto vien chiamato *ingressa,* e differisce dall'introito romano in questo, che mentre quest'ultimo è un canto di salmo terminato dalla dossologia, l'*ingressa* è un canto senza salmo, nè *Gloria,* nè ripetizione. Alcuni di questi canti portano l'impronta della liturgia bizantina; altri sono ispirati dal martirologio locale: per esempio quello della festa dei santi Gervasio e Protasio: *Bonos medicos habentes,* etc. Infine ce n'è un bel numero, 34 su 73, che sono identici alle antifone del graduale gregoriano, con melodia quasi eguale. Quanto alla data di questa istituzione e delle sue analogie con le usanze romane ed orientali, la questione rimane ancora molto oscura, e meriterebbe di essere maggiormente studiata (Cfr. il « *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* » alla parola: *Introit*) (1).

Arrivato nel coro, il celebrante saluta l'assemblea con il *Dominus vobiscum,* come a Roma, e recita un'orazione, che s'intitola *super populum,* ma che corrisponde, nel resto, alla colletta romana, di cui spesso copia anche il testo. Nel rito ambrosiano la colletta non è mai preceduta dall'invito *Oremus,* ma dal saluto *Dominus vobiscum,* per il quale il celebrante non si rivolge al popolo, ma sta rivolto verso l'altare: tale uso suppone l'altare rivolto verso il popolo, come si usò per molto tempo e come tuttora si usa in molti casi.

L'*oratio super populum* è, come nell'uso romano, preceduta dal *Gloria in excelsis* e dal triplice *Kyrie.* Il canto del *Gloria,* secondo il Borella, non è da ritenersi molto antico nella liturgia ambrosiana, ed il motivo si è che esso

(1) Sull'argomento ha scritto recentemente D. Borella in *Ambrosius,* 1948: L'*Ingressa della Messa ambrosiana* e Moneta, L'*Ingressa,* pure sulla Rivista *Ambrosius* 1935, p. 34-38. Cfr. pure lo studio del Borella nella *Storia lit.* del Righetti, vol. III, pag. 523, 1ª ediz.

verrebbe a costituire un duplicato colla dossologia maggiore che, da tempi remotissimi fino a S. Carlo, si cantò nelle Laudi mattutine dell'Ufficio Ambrosiano (1). Il *Kyrie*, che qui è di importazione romana, non pare debba considerarsi come un avanzo della litania diaconale: è piuttosto una formula di chiusura.

Nelle domeniche di Quaresima, in luogo del *Gloria*, vi è una litania in duplice redazione: *Divinae pacis* e *Dicamus omnes*, che si alternano nelle varie domeniche. Questa litania in origine doveva trovarsi al termine della messa dei Catecumeni. Venne portata a questo punto, seguendo l'uso romano, introdotto da Papa Gelasio. Quando poi, con la riforma gregoriana, la litania antica venne ridotta all'attuale forma del triplice *Kyrie-Christe-Kyrie*, in tutte le messe dell'anno la liturgia ambrosiana mantenne la litania completa nelle domeniche quaresimali.

Le letture. - Nella messa vi erano tre letture: una lezione profetica dallo Antico Testamento (profezia), una lezione apostolica dal Nuovo (epistola), e infine, il Vangelo. Era questo il costume gallicano e mozarabico; fu pure l'antico costume di Roma. Così si faceva pure a Milano fin dai tempi di Sant'Ambrogio.

Dopo la lettura seguiva un canto. Questa usanza la troviamo a Milano, come in Gallia e nella Spagna ed anche a Roma. Poteva essere eseguito in forma di responsorio, di tratto o sotto un'altra forma. La lezione profetica è seguita da un canto, detto *psalmellus*, al quale corrisponde nel rito mozarabico il canto detto *Psallenda*. Si tratta di versetti di un salmo, e il nome lo indica: « piccolo salmo », oppure, una parte o un riassunto d'un salmo. L'epistola è seguita dall'*Alleluja*, ripetuta due volte dai lettori; poi veniva il versetto al quale faceva seguito un terzo *alleluja*, cantato dai *Pueri cantores*.

Il Vangelo era preceduto, in alcune grandi solennità, da un'antifona, detta *Antiphona ante Evangelium*, la quale si cantava durante il trasporto processionale dell'Evangeliario dall'altare all'ambone, come ci viene attestato dal Cerimoniale Ambrosiano del Card. Federico Borromeo. Tale antifona però non è molto antica.

Appena il diacono aveva annunciato il titolo del Vangelo, un altro diacono ordinava il silenzio: *Parcite fabulis*, e due custodi gridavano pure: *Silentium habete*. Al canto del Vangelo doveva seguire il discorso, logica continuazione delle letture. E subito dopo venivano licenziati i catecumeni, per i quali si faceva prima una preghiera e ai quali si dava dal celebrante la benedizione. Il diacono nel licenziarli usava una di queste formule: *Se vi è qualche catecumeno esca; se vi è qualche ebreo, o pagano o eretico, lasci la chiesa.*

Molte discussioni si sono fatte intorno all'*antiphona post Evangelium*, la quale è preceduta dal *Dominus vobiscum* e da un triplice *Kyrie*. Don Moneta vedrebbe in questa antifona un canto che accompagnava la preparazione dell'altare, in relazione al titolo dell'orazione che segue poco dopo, *oratio super sindonem*, antifona che sarebbe una riduzione ed una stilizzazione dell'antica *oratio fidelium*.

Probabilmente prima dell'*oratio super sindonem*, e certamente prima dell'offertorio, in esecuzione del precetto divino: « Se stai per fare la tua offerta

(1) Storia lit. del Righetti, vol. III, pag. 525, 1ª ediz.

all'altare, ecc. » nel rito ambrosiano antico forse si dava la *pace*. Oggi e da parecchi secoli se ne dà solo l'annunzio. Il diacono ne fa l'invito con la formula: *Pacem habete*. Invito che poi ripeterà prima della comunione: *Offerte vobis pacem*. Questa seconda *pace,* che costituisce evidentemente un doppione della prima, è stata introdotta più tardi, per influsso della liturgia romana.

All'invito alla pace, fatto dal diacono, il popolo ora risponde: *Ad te, Domine*. Risposta che ha dato tanto fastidio ai liturgisti in cerca di una spiegazione plausibile. Ma la pubblicazione dell'*Ordinarium Missae,* fatto dal Ceriani, ha potuto offrire la chiave per la giusta interpretazione di questa parola. Avvenuto l'abbraccio di pace, il diacono rivolgeva al popolo un secondo invito dicendo: *Corrigite vos ad orationem* (preparatevi alla preghiera); ed è a questo secondo versetto, ora scomparso, che si debbono riferire le parole di risposta del popolo: *Ad te, Domine*. Seguiva la prece litanica, conclusa poi con la preghiera sacerdotale, detta *oratio super sindonem*.

Il titolo di questa preghiera indica chiaramente che essa, secondo l'usanza, veniva recitata dopo che erano state distese le tovaglie sull'altare, rito che veniva compiuto da due diaconi e che seguiva il termine della prima parte della messa e l'inizio della seconda.

L'Offertorio. - L'offertorio della messa ambrosiana non differisce molto da quello dell'antica messa romana. In un documento dell'XI secolo viene già attestata l'esistenza di una confraternita laica, non appartenente alla gerarchia ecclesiastica, la confraternita dei *Vecchioni*. Sono dieci uomini e dieci donne, organizzati in *confraternita,* detta *Schola S. Ambrosii*. Essi avevano in antico il compito di aiutare i ministri sacri nello svolgimento dell'offertorio. Tutti i presenti alla messa erano invitati a fare la loro offerta: gli uomini entravano nel coro, ma le donne restavano fuori. Ognuno presentava tre oblate, che l'arcivescovo o il sacerdote riceveva e passava al suddiacono, mentre le ampolle del vino venivano passate al diacono. I vecchioni erano incaricati di riportare a posto le ampolle vuote, dopo l'offerta.

Ancora oggi esiste a Milano questa confraternita, ed i Vecchioni nella loro antica divisa caratteristica sono incaricati di presentare l'offerta; essi indossano l'abito talare e, nell'atto di fare l'offerta, sono coperti di un ampio mantello bianco, detto *fanone,* che copre il corpo e le mani. L'uso di avere le mani velate nel porgere qualcosa o nel toccare oggetti sacri è antichissimo e ne possiamo vedere una traccia nell'uso rimasto nella liturgia romana di far portare il calice dal suddiacono colle mani avvolte nel velo omerale.

Mentre si portano le offerte all'altare si canta l'*Offerenda,* un'antifona che talvolta era seguita da un versetto, secondo l'uso romano. Molti testi di offertori sono comuni all'antifonario ambrosiano ed all'antifonario romano.

Raccolte le offerte, l'Arcivescovo ritornava all'altare, dove un suddiacono coadiuvato da due Notai, gli lavava le mani. Più tardi questa abluzione è stata spostata e collocata immediatamente prima della consacrazione. L'uso primitivo, come pure l'attuale uso romano, pare molto più conveniente. Segue poi l'incensazione. Il celebrante consegna il turibolo al diacono e questi incensa l'altare tutto intorno; poi passa il turibolo al suddiacono, il quale incensa il clero e il popolo.

A questo punto si canta il *Credo;* questo canto è attestato nei messali del

secolo x. Perchè il *Credo* fosse collocato nella messa dei fedeli e non già nella messa dei catecumeni è spiegato dal Moneta così: Milano, dove si conservò a lungo il rito della *traditio Symboli,* non avrà creduto opportuno porre il simbolo al termine della messa dei catecumeni, i quali secondo l'antica disciplina non potevano conoscerlo che una settimana prima del battesimo. Per questo l'ha collocato all'inizio della messa dei fedeli (1).

Dopo il Credo il celebrante canta l'*Oratio super oblata,* corrispondente alla nostra *secreta,* la quale, a diversità dell'uso romano, vien cantata come le altre orazioni della messa.

Il prefazio e l'inizio del canone. - Abbiamo numerosi testi di una messa, così detta *canonica* o *cotidiana,* che contengono tutto l'ordinario della messa, compresovi il *Gloria,* il *Credo,* il prefazio e il canone. Tale testo è stato pubblicato più volte, e noi segnaliamo l'edizione del Ceriani, del Magistretti, di Ebner e, infine, quella di Lejay (DACL - col. 1407-1414), il quale ultimo ha riportato su tre colonne il canone del sacramentario di Biasca, quello di Stowe e quello Gelasiano.

Un testo più puro del canone ambrosiano ci viene fornito dal Wilmart, il quale lo ricava dalla *Expositio missae,* opera che risale al secolo IX. Da uno studio fatto dal Wilmart si giunge alla conclusione che il canone ambrosiano è da ritenersi pregregoriano e lo si può far risalire al secolo V (2).

Anche don Cagin ha pubblicato il testo dell'ordinario della messa e quello del *Liber sacramentorum* di Bergamo (*Actuarium Solesmense,* pag. 91-95).

Occorre avvicinare a questo testo quello del giovedì santo (ibid. pag. 62-63). Benchè questi testi presentino certe particolarità, pure si può dire che la messa ambrosiana, secondo tali testi è sostanzialmente quella romana.

Il prefazio ambrosiano è preceduto dal dialogo: *Dominus vobiscum,* etc. Il testo del prefazio varia quasi a tutte le messe, come presso i gallicani e i mozarabici. Finisce sempre con il *Sanctus* e il *Benedictus.* Poi il *Te igitur,* il Memento dei vivi, con una lista di 47 nomi di martiri e di santi. *Quam oblationem. Qui pridie.*

Si è voluto risalire oltre l'epoca rappresentata da quei manoscritti. Il testo del *De Sacramentis,* che abbiamo citato parlando della messa romana, si riallaccia alla chiesa di Milano, e rappresenta la stesura del suo canone alla fine del IV *secolo.*

Il testo dell'istituzione (o consacrazione). - Si è preteso risalire ancor oltre, e ricostruire il canone ambrosiano primitivo. Secondo Duchesne « prima dell'adozione del canone romano a Milano, le preghiere consacratorie vi avevano ancora un tenore variabile, come nei libri gallicani » (*Origines du culte chrétien,* 3ª ediz., pag. 177, n. 2). Lejay pretende di ritrovare traccie di « questa messa senza canone, che era la forma primitiva della liturgia ambrosiana » nel testo dell'istituzione del giovedì santo, e in alcune formule dello stesso genere. Ecco la prima: *Qui pridie* (testo della istituzione), poi: *Mandans quoque et dicens*

(1) Righetti, *Storia lit.*, vol. III, pag. 549 (1ª ediz.).

(2) Recentemente Don Coebergh ha sostenuto che il testo del Canone Ambr. risulta da una fusione del testo primitivo, contenuto nel *De Sacramentis*, con una recensione del Canone del Sacramentario gregoriano. « Il Canone della messa ambrosiana. Una riforma romana a Milano » su « *Ambrosius* » 1955, p. 138-150.

ad eos: Haec quotiescumque feceritis, in meam commemorationem facietis, mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum de coelis veniam ad vos. Haec facimus, haec celebramus, tua, Domine, praecepta servantes, et ad communionem inviolabilem, hoc ipsum quod Corpus Domini sumimus, mortem dominicam nuntiamus (*Actuarium Solesmense*, pag. 63). Un'altra formula (*Post Sanctus* del sabato santo) riallaccia il *Sanctus* al testo dell'istituzione, come nelle liturgie gallicane e nelle liturgie orientali: *Vere sanctus... Unde et hoc paschale sacramentum tibi offerimus pro his quos ex aqua et Spiritu Sancto regenerare dignatus es... Ut nomina eorum pariterque famuli tui Imperatoris scripta habeas in libro viventium, per Christum... qui pridie quam pro nostra omniumque salute,* etc... (*Actuarium Solesmense*, pag. 69) (1).

Da questi accostamenti Lejay conclude « che la parte centrale della messa milanese era in origine formata principalmente e in modo presso che esclusivo dal testo dell'istituzione (loc. cit., col. 1417).

Da ricordare pure la formula, che lo conclude: *Haec quotiescumque feceritis in meam commemorationem facietis, mortem praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, adventum meum sperabitis donec iterum de coelis veniam ad vos* (manoscritto di Bergamo, nell'*Actuarium Solesmense*, pag. 93; uguale conclusione in quello di Biasca, idib., pag. 94, e Lejay, col. 1417-1418).

C'è una reminiscenza delle parole di San Paolo, 1 Cor. XI, 26: « *Quotiescumque enim manducabitis panem et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat* », ripreso dalle Costituzioni apostoliche e dalle liturgie gallicana e mozarabica. Da ciò è naturale che si ricavi una certa prova in favore dell'origine orientale di queste liturgie. Bisogna d'altra parte notare che il testo dell'istituzione incomincia con il *Qui pridie,* come in tutte le liturgie latine, invece che con l'*In qua nocte* delle liturgie orientali (vedere ciò che si è detto, a questo riguardo, nella messa romana) (2).

La conclusione del canone, la frazione e il « Pater ». - Dopo il testo dell'istituzione, le preghiere sono quelle del canone: *Unde et memores, Supra quae, Supplices te, Memento dei morti,* con i seguenti nomi:

« Cum Johanne (il Battista) et Johanne (l'Evangelista), Stephano, Andrea, Petro, Marcellino, Agne, Cecilia, Felicitate, Perpetua, Anastasia, Agata, Eufymia, Lucia, Tecla, Justina et Pellegia, Sabina, et cum omnibus Sanctis tuis ».

Per quem... benedicis et nobis famulis tuis largiter praestas, ad augmentum fidei, ad remissionem omnium peccatorum nostrorum. Et est tibi Deo Patri omnipotenti ex ipso, et per ipsum et in ipso, omnis honor, virtus, laus, gloria, imperium, perpetuitas et potestas. In unitate Spiritus Sancti, per infinita saecula saeculorum. Amen (*Actuarium Solesmense*, pag. 95). I santi qui nominati,

(1) De Coebergh abbassa l'epoca di composizione di questi testi variabili del giovedì e sabato Santi al VI-VII secolo. « Tre antiche anafore della liturgia di Milano » in *Ambrosius*, 1953, p. 219-232.

(2) Sulla questione dell'origine del canone ambrosiano rimandiamo allo studio fatto dal Borella e pubblicato su *Storia Liturgica* del Righetti, vol. 549-560. L'autore non è alieno dal ritenere che il testo attuale del canone romano sia stato compilato a Milano e forse per mano dello stesso S. Ambrogio, almeno per ciò che riguarda alcune preghiere.

che non figurano nel canone romano, sono: S. Eufemia, S. Tecla, Santa Giustina, S. Pelagia e Santa Sabina.

Il manoscritto di Biasca ha la stessa dossologia che presenta alcune affinità con quella del *De Sacramentis,* la quale ultima sembra derivi dalla dossologia greca: *Quia tibi est regnum et potestas et gloria in saecula. Amen.*

Dopo la dossologia, il sacerdote procede alla frazione del pane con queste parole: *Corpus tuum frangitur, Christe: calix benedicitur.* Mette una particella nel calice, dicendo: *Sanguis tuus sit semper ad vitam et ad salvandas animas.* Poi lascia cadere una particella dell'ostia nel calice con queste parole: *Commixtio consecrati corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, nobis edentibus et sumentibus in vitam aeternam. Amen.* I libri ambrosiani hanno conservato a questo punto un canto per la frazione, o *confractorium.*

Dopo la frazione ha luogo il «*Pater*», com'era in uso a Roma, prima di S. Gregorio. Il preludio del «*Pater*» è come a Roma, ma per il giorno di Pasqua il messale ambrosiano ha conservato un prologo gallicano: *Divino magisterio edocti,* etc.; l'embolismo è identico a quello romano, salvo l'aggiunta, dopo Sant'Andrea, del nome di Sant'Ambrogio. In qualche raro codice sono pure ricordati, dopo Ambrogio, due altri santi: Simpliciano e Benedetto.

La pace è data qui con la formula: *Pax et communicatio Domini Nostri Jesu Christi sit semper vobiscum.* R. *Et cum Spiritu tuo.* E' questa una formula di benedizione che forse ricorda la benedizione data in questo momento nel rito gallicano, e che è una delle caratteristiche di quest'ultimo. In seguito, il diacono soggiunge: *Offerte vobis pacem,* e si dà la pace.

La comunione e la fine della messa. - La formula della comunione del sacerdote secondo qualche messale manoscritto del sec. XIV - XV era la seguente: *Corpus Domini Jesu Christi proficiat mihi sumenti et omnibus pro quibus hoc sacrificium attuli ad vitam et gaudium sempiternum.* Attualmente il sacerdote usa la formula romana.

La comunione è distribuita ai fedeli con le parole: *Corpus Christi,* cui si risponde: *Amen.* C'è un canto per la comunione detto *transitorium.* Queste formule di canto, *confractorium, transitorium,* come pure l'*ingressa,* il *psalmellus* ed altri canti, si possono trovare nel frammento di un antifonario pubblicato in calce al sacramentario di Bergamo (*Act. Solesmense,* p. 177 segg.). e nel tomo V e VI della Paleografia musicale, col testo musicale. Segue poi un'orazione di ringraziamento o postcommunio, come nel rito romano.

Quindi il celebrante dice: *Dominus vobiscum.* R. *Et cum spiritu tuo; Kyrie eleison* (tre volte) e una formula di benedizione: *Benedicat et exaudiat nos Deus.* Poi il diacono dice: *Procedamus cum pace.* R. *In nomine Christi;* ed è quella la formula di congedo. In questo modo, secondo il manoscritto di Bergamo, termina la messa (*Act. Solesm.* p. 95). La benedizione ed il vangelo di S. Giovanni, come si usa nella messa romana, sono aggiunte fatte di recente. Nelle messe capitolari in canto, l'ultimo Vangelo viene recitato dal celebrante e dal diacono mentre tornano in sacrestia.

CAPITOLO TERZO - I RITI PER I SACRAMENTI E I SACRAMENTALI

La vita cristiana dal battesimo ai funerali. - Non possiamo dilungarci nel modo fatto per la messa a sviluppare ampiamente lo studio circa il battesimo e gli altri sacramenti e sacramentali. Accontentiamoci di dire che la cerimonia del battesimo nella liturgia ambrosiana ha conservato numerose usanze antiche che risalgono al IV secolo. Una fedele descrizione l'abbiamo nel «*De mysteriis*» di S. Ambrogio. Anche il *De Sacramentis,* che la critica recente riconosce come opera del santo dottore, contiene utili notizie, quantunque il testo pare sia stato redatto da uno dei suoi uditori. E' un fatto che le divergenze fra i due trattati sono di lieve importanza e nel suo complesso concordano. (DACL, col. 319, *Baptême* e Scuola Cattolica, 69 - 1941 - 221). Questo rituale si avvicina a quello di Roma e non differisce da esso che in alcuni punti secondari. Il battesimo si amministra per immersione, tuffando leggermente la testa del bambino nell'acqua battesimale; al battesimo segue una formula di litania recitata dal sacerdote assieme al padrino.

La Confermazione, che si riallaccia al battesimo, comporta un'unzione, la imposizione delle mani e il segno di croce, *signaculum* o *consignatio*; quest'ultimo rito, nell'antico ambrosiano, pare si facesse senza unzione (1), mentre in altri rituali, specialmente nel Gelasiano, la *consignatio* si confonde con la unzione sulla fronte in segno di croce. In certi casi quest'unzione sostituisce la prima, che è soppressa, o meglio, inclusa nel rito del battesimo.

Quanto all'Ordinazione, dagli scritti di S. Ambrogio pare che essa fosse amministrata per mezzo della sola imposizione delle mani e della benedizione. Il cerimoniale, nei sacramentari del IX secolo, è più complicato; è una combinazione dei riti gallicano e romano, come del resto lo stesso cerimoniale romano.

Un rito compiuto con grande solennità è la consacrazione delle vergini, o *velatio virginum,* della quale ci parla S. Ambrogio. Il vescovo pronunciava un'omelia, indi aveva luogo la cerimonia del velo, infine l'acclamazione del popolo. Si è d'opinione che la cerimonia avesse luogo tra la messa dei catecumeni e quella dei fedeli, ed era ordinariamente celebrata in giorno di grande festa.

Anche il matrimonio è oggetto di una benedizione speciale, in cui il *flammeum nuptiale* ricorda il velo delle vergini. Ricevuto il consenso degli sposi, il sacerdote sovrappone alle loro mani intrecciate il lembo della stola, dicendo: *Ego vos coniungo...* La benedizione della sposa si dà al termine della messa.

La Penitenza e l'Estrema Unzione non presentano alcun aspetto caratteristico. Il sacramentario di Bergamo contiene alcune preghiere per la riconciliazione del penitente (loc. cit. p. 166). Secondo un testo di S. Ambrogio pare

(1) Per la Cresima non si hanno testimonianze sicure: dal *De Mysteriis* e dal *De Sacramentis* di S. Ambrogio non è facile concludere se c'era o meno l'unzione.

che questa cerimonia avesse luogo il venerdì santo (1) (Lejav, DACL., col. 1435); secondo altri liturgisti, al giovedì santo.

Nei sacramentari si trova pure tutto un servizio per gli ammalati e per i morti (loc. cit. p. 156 e segg.) con orazioni e prefazi, di cui alcuni sono ricavati dalla liturgia romana, altri dalle liturgie gallicane. Il prefazio *Vita mutatur non tollitur* presenta numerose varianti con il prefazio gallicano (pag. 159). Fin dai tempi di S. Ambrogio si recita, per le esequie, il salmo CXIV, *Dilexi*.

E' noto che vi sono due sistemi per il suffragio dei defunti: in Oriente esso ha luogo nel 3°, nel 9° e nel 40° giorno; in Occidente, nel 3°, nel 7° e nel 30°. Il sacramentario di Bergamo segue quest'ultimo ordine; esso ha una messa in *die depositionis defuncti III, VII sive XXX* (p. 158). S. Ambrogio allude all'uno e all'altro sistema. Sembra anzi che egli li componga insieme; il secondo discorso su Satiro è pronunciato il settimo giorno; l'orazione funebre di Teodosio, il quarantesimo (Lejay, col. 1436). S. Agostino preferisce il giorno settimo, poichè il nono gli sembra d'uso profano.

La dedicazione delle chiese. - E' di grande interesse il rituale ambrosiano della dedicazione delle chiese. E' noto come nell'uso romano attuale vi si possano distinguere quasi due riti giustapposti: un rituale battesimale con aspersioni, unzioni, cerimonia dell'alfabeto; e un rituale funerario con processione e deposizione delle reliquie. Quest'ultimo pare essere il rito romano primitivo, seguito poi dalla messa. L'uso ambrosiano, ai tempi di S. Ambrogio, è diverso. E' molto nota la lettera scritta dal Santo in occasione della traslazione delle reliquie dei Santi Gervasio e Protasio (Ep. XXI, P.L. t. XVI, col. 1019). Egli stava per celebrare una dedicazione senza *depositio*. I fedeli reclamarono, dicendo: « Dedica la basilica come hai fatto con la basilica romana » (Ambrogio aveva consacrato la basilica Romana, cioè sulla Via Romana, di Milano, dedicandola ai Ss. Apostoli e usando le loro reliquie).

Pertanto egli così rispose ai suoi fedeli: « Lo farò se riesco a trovare delle reliquie di martiri ». Nel seguito di questa lettera racconta come trovò i corpi dei martiri (Gervasio e Protasio) e come avvenne la dedicazione (2).

Il Pontificale milanese dell'XI secolo, pubblicato dal Magistretti, ci offre un altro esempio della fusione dei riti gallicani e romani. Ma il Mercati ha scoperto un documento più antico in un manoscritto di Lucca. Il vescovo saluta il popolo con il *Dominus vobiscum,* come a Roma, e, contro l'uso gallicano, fa il giro della chiesa aspergendo con l'acqua benedetta i muri; con il pastorale traccia il segno di croce sulle porte, e tre croci con olio santo su ogni muro. S'accendono tre candele ad ogni muro, si cantano i salmi L e LXVII e si entra nella chiesa.

Identiche cerimonie all'interno, le quali ricordano i riti del battesimo. L'alfabeto è tracciato, probabilmente, in latino ed in greco, mentre si canta il salmo CXVIII, che rappresenta l'alfabeto ebraico. Seguono delle orazioni ed una

(1) Secondo una tesi oggi più accreditata, la riconciliazione avveniva al Giovedì santo. Ecco il passo di S. Ambrogio: « *Erat autem dies quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in Ecclesia poenitentia relaxatur* ». Secondo Paredi e Frank quel « *tradidit* » va inteso alla luce della espressione « in qua nocte tradebatur », cioè al giovedì santo. (Vedi « excursus » di Borella in *Storia liturgica*, Righetti, vol. IV, pag. 458-59).

(2) Vedi Righetti, *Storia liturgica*, vol. IV, pag. 377-378.

preghiera eucaristica, *Deus sanctificationum omnipotens,* che è nel Gelasiano, ma con un'allusione all'arianesimo, che rivela la sua antichità; allusione che è stata poi soppressa nel testo a noi pervenuto. Segue l'abluzione degli altari, indi alcune orazioni. Si benedicono il *fonte battesimale,* il sacro crisma e l'olio. Da notare il prefazio per la benedizione che contiene anch'esso un'allusione all'arianesimo (Mercati, *Antiche reliquie liturgiche,* p. 10 e segg.). Questo rituale è simile a quello dei libri gallicani; contiene solo la parte battesimale e non fa allusioni alla *depositio,* la quale, come abbiamo visto, è un elemento romano.

Oltre agli esorcismi del battesimo, i libri milanesi contengono delle messe e delle orazioni per coloro che sono posseduti dal demonio (*Act. Solesm.* pag. 162). C'è anche un *Ordo* per l'incoronazione dei re e degli imperatori, e una serie di preghiere e di benedizioni, i cui elementi portano l'impronta sia del rito romano, sia del gallicano.

CAPITOLO QUARTO - L'ANNO LITURGICO

L'Avvento ed il Natale. - Si può dire che l'anno liturgico a Milano, come nelle Gallie ed in Ispagna, incomincia con la festa di S. Martino, l'11 Novembre. Sarà stata questa festa a determinare la disposizione dell'Avvento ambrosiano, oppure è il numero delle settimane dell'Avvento, che ha fatto trasportare alla festa di S. Martino l'inizio dell'anno? Non lo si può dire con sicurezza. Comunque sia, l'Avvento ambrosiano conta sei domeniche, perciò, se Natale cade in domenica, la sesta domenica precedente è il 13 novembre. L'ultima di queste domeniche o *Dominica VI Adventus* è consacrata alla SS. Vergine, festa che anticamente era intitolata « *Annunciatio B. V. Mariae* » ed ora « *Festum incarnationis D. N. J. C.* ». La settimana precedente il Natale viene intitolata « *de Exceptato* »: la spiegazione più plausibile di questo termine pare quella che lo fa derivare dal verbo *exceptare,* frequentativo di *excipere,* in quanto questa settimana prepara gli animi a *ricevere* il Salvatore.

La Circoncisione ha un'impronta arcaica di festa in onore del nome di Dio in contrapposto agli dèi falsi e bugiardi.

Le feste dopo Natale sono: Santo Stefano, S. Giovanni, i Santi Innocenti. Nel rito gallicano, il 27 dicembre era, al principio, comune ai santi Giacomo e Giovanni.

La Quaresima. - L'Epifania, celebrata al 6 gennaio, è seguita da cinque domeniche. Evidentemente le domeniche di *Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima* appartengono ad un periodo posteriore. La Quaresima, invece, a Milano è molto antica. La prima domenica di Quaresima è la domenica *in capite Quadragesimae,* perciò non si premettono i quattro giorni dal mercoledì delle ceneri; le domeniche seguenti sono designate dal vangelo: (II) *de Samaritana;* (III) *de Abraham;* (IV) *de Caeco*; (V, che corrisponde alla domenica di Passione) *de Lazaro;* infine, la domenica delle Palme, *in ramis palmarum,* Questo giorno, come quelli della settimana santa, è caratterizzato da riti speciali, numerosi, che qui non possiamo descrivere. Si possono trovare somma-

riamente descritti nel volume II della *Storia liturgica* del Righetti, pag. 329 e segg., ma bisogna riportarsi soprattutto agli antichi sacramentari, in particolare a quello di Bergamo, che ci ha conservato alcuni preziosi documenti della antichità.

Intorno alla Quaresima ambrosiana, è da tener conto di un recente studio del Callewaert, il quale ha dimostrato che questa Quaresima era di quaranta giorni, e che iniziava sei domeniche prima di Pasqua e si chiudeva il giovedì santo, comprendendo le domeniche e i sabati, quantunque in tali giorni non si osservasse il digiuno. In fondo la Quaresima ambrosiana è conforme alla Quaresima occidentale, quale è osservata a Roma e in tutto l'Occidente dal IV secolo, e su questo punto, come su molti altri, l'usanza ambrosiana è d'accordo con quella di Roma; si può anche credere che Milano abbia voluto imitare questa Chiesa (1).

La settimana a Milano, come a Roma e come, si può dire, in tutti i paesi cristiani, è caratterizzata dalla santificazione del mercoledì e del venerdì. Però a Milano si santifica anche il sabato con particolari pratiche, anche se non si pratica il digiuno. Uso seguito anche da S. Ambrogio, mentre a Roma, invece, il sabato è giorno di digiuno. Possediamo a questo riguardo una interessante lettera di Sant'Agostino, che cerca la ragione di queste divergenze tra Roma e le chiese, che non seguono questo costume.

Notiamo ancora che la Quaresima ambrosiana esclude ogni ufficiatura di Santi; si celebrano soltanto le feste dell'Annunciazione e di S. Giuseppe; l'addio all'*Alleluja* vien dato alla 1ª domenica di Quaresima; tutti i venerdì di Quaresima sono aliturgici, cioè in essi non viene celebrata la messa; all'inizio della Quaresima si coprono le pale degli altari, ma il Crocefisso non si copre mai; la Settimana Santa prende il nome di *authentica* e nelle funzioni si usa il colore rosso.

Il tempo pasquale e il tempo dopo Pentecoste. - I cinquanta giorni, che vanno da Pasqua a Pentecoste, secondo l'usanza anteriore al concilio di Nicea, sono considerati da S. Ambrogio come una festa continuata, e l'*Alleluja* è cantato frequentemente durante questo tempo. Lejay si domanda se questo canto non sia riservato esclusivamente a questo periodo (loc. cit. col. 1395. Ma su quest'ultimo punto bisogna avanzare alcune riserve. Cfr. l'art. sul D.A.C.L., *Alleluja*, col. 1240)

Nel giorno di Pasqua e in tutta l'ottava, il Messale porta due messe, una per i fedeli e l'altra per i neofiti. Le processioni vespertine al Battistero, caratteristiche a Roma di questa ottava, a Milano erano cose consuete, quotidiane, non solo al termine dei Vespri, ma anche delle Laudi e del mattutino, così come a Gerusalemme nel sec. IV.

L'origine delle *Rogazioni* a Milano fu molto discussa: una ipotesi, non priva di fondamento, le fa risalire tra il V e il VII secolo. Nel secolo VIII o all'inizio del IX sarebbero state riordinate, probabilmente dall'arcivescovo Odelperto. Durante queste processioni si visitavano molte chiese: 13 nel primo

(1) C. Callewaert, *La Quaresima a Milano al tempo di S. Ambrogio*, in *Ambrosius*, 1932 e *in Sacris erudiri*, p. 549-560. Le conclusioni di questo studio e degli altri pubblicati dallo stesso autore sull'argomento della Quaresima devono essere accettate, anche quando contraddicono a quelle di Duchesne di Lejay, di Vacandard e d'altri autori.

giorno, 11 nel secondo e 12 nel terzo. Per molto tempo la celebrazione delle Rogazioni, nelle stazioni alle varie chiese, conservò la fisionomia della sinassi aliturgica, cioè senza il sacrificio della messa; durante il percorso si cantavano antifone; all'ingresso delle chiese le litanie dei santi, proprie di ogni chiesa; quindi una colletta, una lezione, un canto, un brano evangelico, dopo il quale si riprendeva la processione. Giunti all'ultima chiesa, si celebrava la messa. Col tempo poi le stazioni subirono varie riforme, riducendo il numero delle chiese visitate, fino a che, al giorno d'oggi, nei tre giorni delle Litanie, si compie tutto all'altare maggiore, senza alcuna processione.

Il tempo dopo la Pentecoste qui, come nelle altre liturgie latine, reca la traccia di numerori rimaneggiamenti. Le venticinque domeniche che vanno dalla Pentecoste all'Avvento, non vennero così regolate in un solo momento. Prima del IV secolo, il formulario della messa non variava affatto; era sempre il medesimo per tutti i giorni dell'anno, come avviene tutt'ora, press'a poco nelle liturgie orientali. Non variavano che le letture, sia nella messa che nell'ufficio. Questa piccola rivoluzione incominciò in Occidente verso la fine del IV secolo e probabilmente a Roma. Milano, come la Gallia, la Spagna e le altre chiese latine ne seguirono l'esempio; ma la trasformazione non si operò che gradualmente: all'inizio furono le festività maggiori ad avere una liturgia particolare. Prima venne organizzata la Quaresima, che è oggi ancora il periodo liturgico più riccamente dotato, poichè ogni giorno ha una liturgia propria (1); segue poi l'Avvento; quindi il tempo dopo il Natale, e finalmente, ultimo, il periodo dopo Pentecoste. Le domeniche dopo Pentecoste sono distinte in quattro gruppi: *post Pentecostem* (15); *post decollationem* (5); da ottobre fino alla Dedicazione, 20 Ottobre (3); *post Dedicationem* (3). Studiando la disposizione attuale dell'antifonario e del sacramentario ambrosiano si può scoprire l'antico substrato, ripetizione degli stessi canti per varie domeniche, spostamenti di canti e di orazioni, ecc. (Per maggiori particolari, vedere la *Paléographie musicale,* di Don Cagin, t. V, p. 109).

Per quanto riguarda il Santorale o feste dei santi, della chiesa di Milano, rinviamo al calendario steso da Lejay, loc, cit. col. 1399-1400. Accanto ai santi, che si possono chiamare universali, che si trovano nei più antichi calendari, e assieme a certi martiri e santi di Milano, vi si trovano molti santi romani, ciò che attesta, per lo meno, le relazioni tra le due chiese. Si veda pure Righetti, op. cit. vol. II, p. 459-465, 2ª ediz.

Va rilevato che anche a Milano, come in origine in tutte le chiese, il culto dei santi ebbe un carattere eminentemente locale, cioè legato al sepolcro del santo o alla chiesa a lui dedicata. Le stazioni ebbero appunto questa origine; clero e fedeli si recavano in processione alla tomba o alla chiesa del santo nel giorno della sua festa, la quale normalmente aveva inizio con la vigilia notturna.

Nei primi tempi, come abbiamo già detto, non si ammettevano feste di santi durante la Quaresima; nel Medio evo ne penetrarono alcune per influsso

(1) Secondo un recente studio di Dom Heiming, quasi tutto il patrimonio liturgico delle messe feriali ambrosiane fu derivato dai libri romani all'epoca carolingia. L'A. pensa che, eccetto il sabato e la domenica, negli altri giorni di quaresima vi fosse a Milano, come in oriente, la messa dei presantificati. (*Aliturgischen Wastenferien en Mailand,* in « Archiv. fur Liturgiewirsenschaft ». Vol. II, pag. 44-60).

monastico. Se ne faceva però la commemorazione, secondo alcuni autori; secondo altri le feste dei santi venivano trasferite a dopo la Quaresima. Neppure di domenica si usava celebrare feste di santi; o forse erano soltanto celebrate le feste più solenni (I classe).

CAPITOLO QUINTO - L'UFFICIO DIVINO

L'ufficio divino, quale ci è stato conservato nei manoscritti ambrosiani dal IX al XII secolo, è molto complicato. Ma in tale epoca esso si era già infarcito di numerosi riti che non sono originari. Per rendersene conto bisogna illustrare distintamente, sia pure in forma succinta questi due periodi: com'era l'ufficio al tempo di S. Ambrogio e come risulta costituito nel XII secolo.

L'ufficio divino al tempo di S. Ambrogio. - Le notizie dateci dal santo Dottore, non sono, certo, molto numerose sì da permetterci una ricostruzione completa, però ce ne indicano i tratti essenziali. Troviamo la prescrizione della preghiera del mattino appena svegli; quando si esce; quando si va a mensa; dopo il pasto; nell'*ora dell'incenso* (crepuscolo) e prima di coricarsi (*De virg.* III, 4; P. L. t. XVI, col. 225). Ma queste sono tutte preghiere private. L'*ora dell'incenso* corrisponde al lucernario, od anche all'ora del vespro; era l'ufficio serale, e l'inno *Deus creator omnium,* che è di S. Ambrogio, pare destinato a quest'ufficio.

Vi era anche un ufficio della notte, le *vigilie,* corrispondenti al mattutino, e consisteva nella recita di salmi ed in letture. Grande libertà regnava per la scelta dei salmi e delle letture, ed anche per l'organizzazione delle diverse parti dell'ufficio, poichè noi vediamo nel IV, nel V ed anche nel VI secolo delle grandi divergenze tra i diversi monasteri e le diverse chiese. Divergenze queste più notevoli ancora che per la messa. Già S. Ambrogio, però ci dice che le letture di Giobbe, di Giona, di Geremia e di Isaia sono stabilite per certi giorni della settimana santa; che il Deuteronomio si legge al principio di dicembre. I lezionari, fin dal IX secolo, ci indicano le pericopi, o parti del Nuovo Testamento, lette all'epistola ed al vangelo nella messa o nell'ufficio.

Il testo della Bibbia e del Salterio di cui fa uso S. Ambrogio è una delle antiche versioni latine anteriori a S. Gerolamo. Esso fu sostituito dalla *Volgata* nel VII secolo, ma rimane qualche traccia della versione antica. Quanto al *Salterio,* la versione adottata a Milano non è la seconda recensione di S. Gerolamo, scritta in Palestina nel 392. Il salterio ambrosiano ha un fondo di *Vetus latina* con infiltrazioni di molti elementi estranei, tra cui il Salterio romano.

Parlando dell'ufficio ambrosiano occorre fare almeno un breve cenno ad alcune novità introdotte nell'ufficio da S. Ambrogio. Si possono ridurre a tre:

1) Il Santo riorganizzò e diede una solennità maggiore alle *vigilie,* chiamandovi anche il popolo a celebrarle in unione col clero.

2) Introdusse nell'ufficio gli *Inni,* allo scopo di divulgare nel popolo le verità cristiane, contro gli errori che gli eretici con lo stesso mezzo si sforzavano di diffondere. Quali siano gli inni composti da S. Ambrogio ed entrati nell'ufficio l'abbiamo detto parlando dell'ufficio romano.

3) Infine S. Ambrogio è ritenuto il grande innovatore del canto salmodico, introducendo la *forma antifonale*, assai più facile per il popolo. L'Antifonia consiste nell'alternare i versetti dei salmi, facendo eseguire un versetto da un coro di voci virili, e l'altro da un coro di voci bianche (bambini oppure donne). Talvolta poi il popolo era invitato a ripetere l'antifona ad ogni versetto del salmo, rendendo in tal modo assai facile la partecipazione popolare. Questo uso fu ripreso recentemente dalla Riforma della Settimana santa nel rito romano.

Nuove modifiche all'ufficio ambrosiano. - Numerose modifiche vennero apportate in seguito, modifiche provenienti in parte da aggiunte a questo primo ufficio, in parte da riduzioni e da riforme. Per ampie notizie al riguardo si consulti l'articolo di Lejay e lo studio del Cattaneo: *Il Breviario ambrosiano,* Milano, 1943. E' questo lo studio attualmente più aggiornato. Si veda pure l'*excursus* di D. Borella, pubblicato da Righetti, Storia lit., pag. 682 e seg.

L'ufficio presenta attualmente le seguenti principali caratteristiche: il salterio viene recitato in massima parte (sal. 1-108) nel solo Mattutino, distribuito in dieci decurie, che corrispondono ai primi cinque giorni di due settimane, esclusi i sabati che hanno sempre l'ufficiatura festiva; i salmi del Vespro sono preceduti dal Lucernario; ai salmi del Vespro sono intercalate delle orazioni; oltre alle quattro antifone mariane, in uso al termine dell'ufficio romano, l'ufficio ambrosiano ne aggiunge una quinta, *Inviolata, integra,* che si recita dalla prima domenica dopo Pentecoste alla Natività della B. V.

BIBLIOGRAFIA. — Per una completa bibliografia rimandiamo il lettore al vol. II di *Archivio ambrosiano,* « *Questioni e bibliografia ambrosiane* » di BORELLA, CATTANEO e VILLA, Milano, 1950. - CATTANEO, *Il breviario ambrosiano,* Milano, 1943. - P. BORELLA, *Tre Excursus* sulla *Storia liturgica* del RIGHETTI: vol. II, *L'anno liturgico ambrosiano,* pag. 409-467; vol. III, *La messa ambrosiana,* pag. 508-567; vol. IV, *I sacramenti e i sacramentali nella liturgia ambrosiana,* pag. 421-478.

PARTE TERZA - LA LITURGIA MOZARABICA

CAPITOLO PRIMO
BREVE SCHEMA STORICO DELLA LITURGIA MOZARABICA

Il nome. - L'etimologia del termine *mozarabico* è incerta. *Mozàrabo, Muzàrabo, Mostàrabo,* deriva probabilmente da *musta-rab*, che indica un arabo naturalizzato, od un cristiano che ha adottato il maomettanesimo. A volte lo si fa derivare anche da *mixto-arabic*, ma quest'ultima etimologia è meno probabile. Oggi, comunque, si comprende sotto questo nome la popolazione cristiana, che viveva in Spagna sotto il giogo mussulmano.

Applicato alla liturgia questo termine non è molto esatto, perchè le origini stesse di questa liturgia sono anteriori alla conquista mussulmana, ed essa è

stata la liturgia dei cristiani mozarabici, come pure dei cristiani che in Spagna non furono sottomessi al giogo degli Arabi. E' stato anche proposto di designarla con i nomi di: liturgia gotica o visigota, o goto-ispanica, liturgia isidoriana, o liturgia di Toledo.

Ma nessuno di questi termini è del tutto soddisfacente ed è meglio conservare il termine « mozarabico » ormai consacrato dall'uso. Sotto questo nome designeremo, con molti altri autori, la liturgia vigente in Ispagna molto prima che gli Arabi la invadessero e che vi fu ufficialmente praticata fin oltre il secolo XI. In questo secolo si va sempre più accentuando la corrente che vorrebbe imporre anche in Ispagna la liturgia romana, ormai dominante in tutto l'Occidente. Nel 1068 un legato di Alessandro II, il card. Le Blant, in un concilio tenuto a Barcellona, fa adottare i riti romani in tutta la Catalogna. Nel 1085, un concilio tenuto a Burgos, rispondendo agli inviti di papa Gregorio VII, dichiarò l'abolizione della liturgia mozarabica e l'adozione della romana, mentre il re Alfonso VI a Toledo ne vietava l'uso nelle nuove chiese. In tal modo il rito nazionale andò sempre più decadendo, conservato solo più in poche chiese. Però non si spense mai del tutto. Anzi nel 1495, il card. Francesco Ximenes, divenuto arcivescovo di Toledo, fece ricercare e rivedere gli antichi codici liturgici, ne curò la ristampa e cercò di far risorgere il rito mozarabico nella cattedrale di Toledo. Giulio II, nel 1508, diede la sua approvazione e così il rito mozarabico potè sopravvivere fino ai nostri tempi.

Le origini. - La storia delle origini di questa liturgia è molto oscura. Le somiglianze con la liturgia gallicana sono così numerose, che coloro che hanno adottato l'opinione dell'origine orientale di quest'ultima, sono condotti naturalmente a concludere, affermando pure l'origine orientale della liturgia mozarabica. Come sia avvenuta quest'importazione in un paese, le cui tradizioni si ricollegano tutte a Roma, e le cui relazioni con l'Africa erano così frequenti, è quanto mai difficile a spiegarsi. Coloro che pensano, e sono sempre più numerosi, che le liturgie latine, malgrado le loro divergenze, e nonostante la presenza incontestabile d'elementi orientali, formino un gruppo abbastanza omogeneo e differente dalle liturgie orientali, ricollegano la liturgia mozarabica, come quella gallicana, le liturgie celtiche e la liturgia ambrosiana, a quella famiglia di liturgie, di cui Roma è il centro. Il carattere orientale di certi riti si spiega mediante le infiltrazioni straniere, di cui spesso sono note la data e le circostanze.

Comunque sia l'opinione intorno all'origine, è chiaro però, che la liturgia mozarabica come possiamo conoscerla per mezzo dei documenti a noi pervenuti, presenta delle spiccate caratteristiche nazionali. Su di uno sfondo comune, che si riscontra in tutte le liturgie, specialmente nella liturgia romana, i grandi dottori spagnoli, Leandro, Isidoro, Giuliano e Ildefonso, senza parlare degli autori anonimi, hanno compilato delle formule, organizzato dei riti, che costituiscono una delle più originali liturgie attualmente esistenti.

I libri mozarabici. - Numerosi sono i monumenti di questa liturgia, e si può dire che, dopo la liturgia romana, la liturgia mozarabica è la meglio documentata delle liturgie latine. Enrico Jenner, in un bell'articolo sulla *Catholic Encyclopedie*, alla voce *Mozarabic Rite* (vol. X, pp. 611-623), consacra un paragrafo alla descrizione dei manoscritti e dei libri di questa liturgia; ma è soprat-

tutto nel *Liber Ordinum* di don Férotin (vedi bibliografia) che si troverà lo studio più completo e dettagliato su tale questione. Qui, ci limiteremo a riassumerlo. Egli non cita solo le opere stampate, ma anche tutti i manoscritti della liturgia mozarabica che esistono ancora in Ispagna.

Il sacramentario o messale della chiesa mozarabica è rappresentato dal *Missale mixtum*, pubblicato per ordine di Ximenes, e ristampato nella *Patrologia latina* del Migne, t. LXXXV, con preziose note di Lesley sulla liturgia mozarabica. Questo testo è stato rimaneggiato, e bisogna completarlo con i manoscritti più antichi pubblicati da don Férotin: il *Liber ordinum* ed il *Liber sacramentorum mozarabicus*, e con il *Liber Comicus* (epistole e vangeli) pubblicato da don Morin, Maredsous, 1893.

Il rituale ed il pontificale mozarabici non sono più in uso nella chiesa mozarabica di Toledo, la quale nelle ordinazioni e nell'amministrazione dei sacramenti segue il rito romano. È stato don Férotin a far conoscere il rituale e il pontificale della chiesa visigota nelle sue pubblicazioni che abbiamo sopra citate.

Il breviario, o libro dell'ufficio, è rappresentato dal *Breviarium Gothicum* pubblicato dal Lorenzana e ristampato nella *Patrologia latina*, t. LXXXVI; opera del tutto insufficiente, e che bisogna completare con le notizie di don Férotin; con il *Psalterium mozarabicum*, edito dal Tommasi, *Opera*, t. III, 1748, Edizione critica a cura di Gilson nella Bradshaw Society (vol. XXX, 1905); con il *Libellus orationum* pubblicato dal Bianchini (Roma, 1741); Edizione critica più completa fatta dal J. Vives, *Oracional Visigotico, Mon. Hispaniae sacrae* I, Barcellona, 1946. Citiamo ancora altri due testi, assai utili per lo studio della liturgia mozarabica: l'*Antiphonarium mozarabicum legionense*, tratto da un manoscritto di Leon del secolo VII, edito dai Benedettini di Silos Burgos, 1928; e l'*Innario Mozarabico*, edito da C. Blume, *Hymnodia gothica: die Mozarabischen Hymnen*, Leipzig, 1897. Altri inni inediti furono pubblicati da G. Perez de Urbel di Silos, *Origen de los himnos mozarabes* (1932).

Nonostante tutti questi testi la storia del breviario mozarabico, come noi ben tosto vedremo, è ancora poco conosciuta.

Sarebbe da augurare che alcuni dei manoscritti segnalati da don Férotin venissero dati alle stampe; tuttavia, alla luce delle opere che abbiamo testè citate ci si può fare un'idea abbastanza esatta della liturgia mozarabica, almeno per la S. Messa.

L'ortodossia della liturgia mozarabica. - Prima, però, di tentare questa descrizione desideriamo dire una parola intorno alla questione dell'ortodossia del rito mozarabico. Certi critici del IX secolo, facenti capo ad Elipando, vescovo di Toledo, capitale della liturgia mozarabica, pretesero appoggiare su alcune espressioni, ricavate dalle preghiere di questa liturgia, la loro eresia adozionista, la quale vede in Gesù il figlio adottivo, e non il figlio naturale del Padre. La polemica che seguì con i dottori francesi, specialmente con Alcuino, non servì a chiarire la questione, non ci si preoccupò neppure di verificare, sui manoscritti allora esistenti, l'autenticità dei testi citati da Elipando e che si pretendeva fossero da lui falsificati. Mentre alcuni studiosi e specialmente il Lesley e don Férotin, sostengono energicamente l'ortodossia della liturgia mozarabica, altri critici quali Edmondo Bishop, don de Bruyne, mons. Mercati, pare inclinino per l'opinione contraria.

A noi personalmente pare che la questione richieda ancora un esame approfondito; ma ciò che fin d'ora pare certo, si è che l'errore, se errore vi è, non nasce che dall'uso di alcuni termini, il cui significato teologico non era abbastanza chiaro. Ma nell'insieme la liturgia mozarabica offre una meravigliosa sintesi teologica, e fa grande onore ai dottori spagnoli, autori di queste formule.

In tale luce si può facilmente perdonare al loro stile sovente prolisso, gonfio, ampolloso e ricercato, molto lontano dalla sobrietà e dalla concisione dello stile romano. Ma non si può negare che queste preghiere siano ricche di fervore religioso e di sincera devozione.

CAPITOLO SECONDO. - L'ANNO LITURGICO.

Il ciclo del tempo. - Il calendario mozarabico presenta alcune caratteristiche particolari. L'anno incomincia, come presso i gallicani e i milanesi, con l'Avvento, il quale comprende sei domeniche. Si può dire che la chiave dell'Avvento è la festa di S. Martino, l'11 novembre, che nel calendario di queste chiese ha una grande importanza (cfr. concilio di Macon del 581). La prima domenica d'Avvento è quella che segue l'11 novembre. Al 18 dicembre segue una festa della Beata Vergine, corrispondente all'Annunciazione. Natale è, come a Roma, al 25 dicembre, e l'Epifania al 6 gennaio. Ma il primo giorno dell'anno o calende di gennaio, conserva, come in molte chiese d'Occidente, il ricordo di una energica protesta contro il paganesimo, e i tre giorni di digiuno, che precedono l'Epifania sono caratterizzati dallo stesso intento. In un primo tempo questi giorni penitenziali venivano celebrati il primo, il due ed il tre gennaio; più tardi vennero spostati al 3, 4 e 5. Il tempo dopo l'Epifania si estende fino al principio della Quaresima, e comprende nove domeniche.

Il mercoledì delle ceneri ed i quattro giorni supplementari della Quaresima, in Ispagna non sono d'istituzione primitiva e quando furono introdotti portarono un certo rivolgimento nell'ordine delle domeniche quaresimali. Bisogna tuttavia osservare che la domenica precedente l'inizio della Quaresima presenta un carattere particolare. È la domenica *ante carnes tollendas*, che non si deve confondere con la domenica *in carnes tollendas*. Su questo punto Callewaert non accetta la correzione di don Férotin (*Callewaert*, loc. cit.). Nell'insieme, la concezione della Quaresima mozarabica concorda con quella che si faceva a Roma, in Africa e in tutto l'Occidente latino: quaranta giorni, contando anche le domeniche, nelle quali non si digiunava, e che terminavano il giovedì santo, il quale è già giorno pasquale, *initium paschae*.

E il sabato era considerato giorno di digiuno? Pare di no, ma non è certo (C. Callewaert, *Le Carême primitif dans la liturgie mozarabe*, Revue d'hist. ecclés., t. XV, 1914).

Ecco l'ordine primitivo delle domeniche di Quaresima: prima domenica (*in carnes tollendas*); seconda (*de Samaritana*); terza (*de caeco*); quarta (*mediante festo*); quinta (*de Lazaro*); sesta, delle palme.

Pasqua ha un'ottava, che, come a Roma, pare abbia un carattere unico nell'anno. Al principio, non si contano che sette domeniche dopo Pentecoste, il cui ufficio è ripetuto nelle domeniche successive, come presso i Gallicani.

Le feste dei Santi. - Tra i santi principali ricordiamo S. Martino, che come abbiamo detto, segna l'inizio dell'Avvento all'11 novembre. Le parole dell'orazione *Post nomina* della messa di questo Santo: « *hunc quem martyribus adgregatum* (var. aggregandum) *etatis nostrae tempora protulerunt* », indicano che il suo culto fu introdotto in Ispagna poco dopo la sua morte (P. L. t. LXXXV, col. 902). E poi gli altri santi: San Romano (18 novembre); S. Eulalia (due sante con questo nome) l'11 dicembre; Santa Leocadia, il 9 dicembre; Sant'Eugenia, il 12 dicembre; San Fruttuoso, il 16 febbraio (veramente fissato al 21 gennaio, ma poi rinviato al 16 febbraio per lasciar posto a Sant'Agnese); San Cipriano, il 14 settembre, è preceduto da tre giorni di digiuno, sul quale si è molto discusso (P. L., loc. cit., col. 850-856); San Giacomo, il 25 luglio (si tratta del giorno della morte, non della traslazione, come riferiscono alcuni manoscritti posteriori). Altre feste: la natività di San Giovanni Battista, il 24 giugno; i Santi Pietro e Paolo, il 29 giugno; San Michele, fine di settembre (il 26 o il 29), ecc., sono tutte feste celebrate quasi universalmente, almeno nelle chiese latine, ed anche la chiesa mozarabica le celebrava. È un altro punto su cui le tradizioni di questa chiesa si avvicinano molto di più a quella di Roma, che non alle usanze orientali. Per l'Assunta la data è il 15 agosto, come a Roma, non in gennaio, come presso i Gallicani, la qual cosa è molto curiosa (cfr. P. L., loc. cit., col. 819). Da notare inoltre come una particolarità del rito spagnolo al principio d'ogni mese, una litania di tre giorni (ibid., col. 853).

Vi sarebbero ancora da fare molte osservazioni circa questo calendario, ma dobbiamo limitarci alle più generali, le quali del resto, bastano a dimostrare, da una parte l'accordo di questa liturgia con la liturgia universale della Chiesa, specialmente con quella di Roma, dall'altra parte alcuni dei suoi caratteri particolari. Aggiungiamo che anche su questo punto i numerosi calendari pubblicati da don Férotin portano un notevole contributo per la soluzione di ardue questioni.

CAPITOLO TERZO. - LA MESSA

La messa mozarabica ha numerose analogie con la messa gallicana, e giacchè ci siamo dilungati a descrivere questa liturgia più nel particolare, qui ci accontenteremo di porre in rilievo alcune caratteristiche proprie della messa mozarabica. La formula del *Dominus vobiscum* qui è sempre: *Dominus sit semper vobiscum*. La *preghiera diaconale*, fedelmente conservata, segue la *psallenda* dopo il *Benedictus*. È la famosa preghiera: *Indulgentiam* (P. L., col. 298). Il Vangelo è seguito da un canto salmodico con l'*Alleluja*. Da notare che le letture dell'*ante-missa,* in numero di tre, sono talvolta centonizzate.

All'offertorio: un'orazione, che va sotto il nome di *missa*; un'altra *post nomina*; una terza *ad pacem*. Dopo l'*illatio* (prefazio), un *post sanctus*. Tutte queste parti sono antiche; molte sono scomparse nella liturgia romana, ma sono state conservate nelle liturgie gallicane.

Il canone della messa mozarabica presenta le più singolari variazioni. Una preghiera: *Adesto Jesu bone*, che segue il *Post sanctus*, ha tutta la parvenza di una interpolazione. Il *Post sanctus* nei primi tempi, come in altre liturgie, doveva sfociare nel racconto della istituzione; l'*Adesto* interrompe questa preghiera, di cui riprenderà la finale. Ma ciò che costituisce l'elemento più straordinario

è il testo dell'istituzione, che segue S. Paolo (1 Cor. XI, 24), *in qua nocte*, con delle ripetizioni e delle aggiunte: *quod pro vobis tradetur, in claritatem de caelis*. E' noto che la liturgia romana incomincia il racconto dell'istituzione con il *Qui pridie*. Su questo punto, ch'è d'un'importanza capitale, tutte le liturgie latine seguono la romana, mentre le liturgie orientali dicono con S. Paolo: *in qua nocte*.

Non c'è dubbio che in un primo tempo la liturgia spagnola abbia anch'essa seguito la linea romana. Prova ne è che l'orazione, che segue il testo dell'istituzione, ha per titolo *Post pridie*, il che è oggi un controsenso. È dunque certo che, a un dato momento, gli Spagnoli hanno cambiato la formula primitiva della consacrazione, per adottare quella dei Greci, non senza ornarla di altre varianti. In ciò consiste appunto uno dei fatti più sorprendenti nella storia di questa liturgia.

La formula del *Credo* Niceno-Costantinopolitano, con alcune varianti, precede la frazione del pane, anch'essa molto complicata: l'ostia viene divisa in sette parti di cui ciascuna corrisponde ad un mistero e queste parti vengono poi disposte in forma di croce; altre due: *Gloria* e *Regnum* sono messe a fianco. Il « *Pater* », che segue la frazione, come nella messa romana primitiva, è recitato dal celebrante e intercalato dagli *Amen* dei fedeli ad ogni domanda.

Anche la comunione ha conservato dei tratti antichi: il *Sancta sanctis*, la benedizione prima della comunione, il *Gustate et videte*. Il miglior testo per studiare la messa mozarabica è quello della messa *omnimoda*, dato da don Férotin, *Liber ordinum*, pag. 229; paragonarlo alla messa di S. Giacomo, P. L., t. LXXXV, col. 530 e segg.

CAPITOLO QUARTO. - SACRAMENTI E SACRAMENTALI

Per il battesimo, le ordinazioni e gli altri sacramenti e sacramentali oggi la liturgia mozarabica segue il pontificale ed il rituale romano. Anche a Toledo i seguaci di questo rito, secondo don Férotin pare ignorassero che gli Spagnoli in una certa epoca seguivano per questi riti un cerimoniale diverso. È ancora a don Férotin che va il merito di averci fatto conoscere le cerimonie del battesimo e degli altri sacramenti, pubblicando il *Liber ordinum*, uno dei manoscritti mozarabici più preziosi. Esso contiene la benedizione dell'olio, del sale e dell'acqua, l'ordine delle cerimonie del battesimo, delle ordinazioni (eccettuata l'ordinazione episcopale, che non è stata trovata); la benedizione delle vergini e delle badesse; l'estrema unzione, la riconciliazione dei penitenti; l'ordine dei funerali; la consacrazione dei re; il matrimonio e numerose benedizioni. Anche solo da quest'elenco si può vedere la ricchezza del cerimoniale mozarabico.

Per tirannia di spazio non possiamo qui esporre i dettagli. Diciamo semplicemente che il rituale del battesimo ha conservato le cerimonie più antiche. Per quanto riguarda le ordinazioni, è da notare un cerimoniale per l'ordinazione di chi ha la sorveglianza degli archivi, l'ordinazione dell'arcidiacono, del primicerio e dell'arciprete. L'*Ordo paenitentiae et reconciliationis* è particolarmente ricco e contiene formule per la conversione degli Ariani, dei Donatisti, dei Giudei. La consacrazione dei re contiene un « *Ordo quando rex cum exercitu ad proelium*

egreditur »; « *Orationes de regressu regis* », che ci riportano all'epoca dei re visigoti. Vi è un *Ordo* completo per la domenica delle Palme e la Settimana Santa. La seconda parte del *Liber ordinum* contiene inoltre una serie di messe votive, che completano il sacramentario (*Liber sacramentorum mozarabicus*). Questo importante documento supera tutti gli altri libri del genere per la ricchezza, la profusione e la magnificenza delle sue formule. Contiene tutte le preghiere, che il sacerdote diceva a voce alta nella messa; perchè l'unica preghiera detta a voce bassa era costituita dalle parole dell'istituzione (detta appunto *missa secreta*). Al *Liber ordinum*, pubblicato dal Férotin, vanno aggiunti alcuni *Textos ineditos de la liturgia mozaraba*, editi da G. Prado della badia di Silos (1931), riguardanti il rito del battesimo, cresima, comunione pasquale e la consacrazione delle chiese.

CAPITOLO QUINTO - L'UFFICIO MOZARABICO

Come studiare l'ufficio mozarabico. - Non è facile ricostruire l'ufficio mozarabico. Il *Breviarium Gothicum* stampato a cura del card. Ximenes, ristampato nel 1775 da Lorenzana, riprodotto in Migne (P. L., t. LXXXVI), è una composizione posticcia, ritoccata ed aggiunta dall'editore nel 1502. Il *Psalterium mozarabicum*, pubblicato da Gilson nel 1905 col titolo di *The Mozarabic Psalter* e l'*Hymnodia Gothica*, edito da C. Blume, come pure le preziose analisi dei libri dell'ufficio di don Férotin nel suo *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, pag. LIV e 769 e seg. sono di grande aiuto. Ma resterebbe da fare una edizione, come quella che ci ha data don Férotin del *Liber ordinum* e del *Liber sacramentorum*. Disgraziatamente l'opera sua venne interrotta dalla morte. Inoltre bisogna aggiungere che, nonostante i tentativi fatti dai concili di Toledo, per introdurre l'unità, rimangono notevoli divergenze da provincia a provincia.

Per quanto si può ricavare da questi documenti, pare si debba distinguere tra un *Ordo cathedralis* od ufficio recitato nelle cattedrali ed in altre chiese, e che si componeva ordinariamente delle lodi, dei vespri e delle compiete; e un *Ordo Monachorum* molto più completo. San Fruttuoso, nella sua regola, parla, in principio, dei sette uffici che, egli dice, sono osservati in tutta la Chiesa, in Occidente come in Oriente. Questi sono: *prima, tertia, sexta, nona, vespera, media nox, gallicinium*. Inoltre egli prescrive per i monaci delle *horae peculiares*, cioè: *hora secunda, quarta, quinta, septima, octava, decima, undecima*. Aggiunte alle sette ore precedenti, si giunge ad un totale di quattordici ore. Queste ore sono composte di salmi in numero variabile, di responsori (*laudes*), d'inni, di cantici, d'orazioni.

Pare che in corrispondenza con questa disposizione ci fossero pure due riti differenti: l'uno per il temporale e per il santorale; l'altro per il salterio, i cantici, gli inni e le *horae canonicae*. I due non si corrispondono e denunciano un'origine e un impiego diversi: il primo non ha le ore minori; le *horae canonicae* del secondo comportano le ore minori e inoltre le ore: 2ª, 4ª, 5ª, 7ª, 8ª, 10ª, 11ª e 12ª. Il primo rito corrisponde all'*Ordo Monachorum* (1).

(1) Su queste questioni si veda l'opera di W. C. Bishop, il quale ha tentato di districare la storia delle origini dell'uffizio mozarabico e dell'ufficio ambrosiano in *Alcuin Clube, XV, The Mozarabic and Ambrosian rites*, Londra, 1924; anche D. Férotin ha dato su questo punto degli utili insegnamenti nel *Liber Ordinum*, pag. LVII.

Questa distinzione fra il rito monastico e il rito secolare, per quanto riguarda l'ufficio, è importante, e pare sia esistita nella chiesa ambrosiana, nella romana, presso i Gallicani, e probabilmente anche altrove. Per non aver posto abbastanza in luce questa distinzione, ci si è esposti a numerose confusioni.

L'ufficio cattedrale. - L'ufficio secolare o cattedrale si compone essenzialmente di: vespro e mattutino, cioè di un ufficio della sera e di un ufficio della notte. Terza, sesta e nona non sono recitate che in Quaresima; le lodi fanno una sola cosa con il mattutino.

Non c'è nè prima, nè compieta. Pare che anche la Chiesa di Roma abbia conosciuto questa disposizione, che risale ai tempi più antichi. Solo che a Roma il servizio secolare ebbe ben tosto ad essere assorbito dal servizio monastico, di modo che quello non ha lasciato tracce se non nei Canoni d'Ippolito, in cui si riscontra quest'antica disposizione.

Bisogna poi anche notare che l'ufficio secolare non era quotidiano, ma si celebrava soltanto nei giorni liturgici, ossia nei giorni in cui si celebrava il sacrificio. Forse è per questa ragione che certi antichi manoscritti contengono messale e breviario riuniti insieme. La distinzione tra messale e breviario non risale all'epoca più antica. Alcuni *orazionali* ci presentano la forma più antica. In questo ufficio il salterio non viene distribuito d'ordinario in una o due settimane; anzi, i salmi sono scelti a piacimento da colui che presiede. La distribuzione del salterio in una settimana, come nella regola di San Benedetto, sembra di origine monastica.

L'ufficio monastico. - L'ufficio monastico è quotidiano; ordinariamente si compone dei sette uffici enunciati da S. Fruttuoso, ai quali aggiunge delle *horae peculiares*. Una buona descrizione ce la dà don Férotin (*Liber sacram.*, p. LVII e seg.). Esso è così distribuito: *ordo ad medium noctis, ordo ad celebrandum nocturnos, ordo post nocturnos, matutinum, ordo peculiaris, ordo ad primam et secundam, ordo ad tertiam, ordo ad quartam et quintam, ordo ad sextam, ordo ad septimam et octavam, ordo ad nonam, ordo ad decimam, undecimam et duodecimam, ordo ad vesperum, ordo ad compieta, ordo ad lectulum*. Aggiungiamo che anche qui regnava una grande varietà, poichè la regola di S. Fruttuoso e quella di S. Isidoro differiscono l'una dall'altra.

La confusione dei due usi, secolare e regolare, avvenuta nel rito mozarabico, come nell'ambrosiano e che si è perpetuata nel breviario del medio evo, ha servito a metterci fuori strada. Ecco i dettagli di una delle ore, *ad medium noctis*:

Deus in adjutorium;

Tre salmi;

Lectio apostoli;

Laudes: specie di versetti, di cui fa parte il *Laus tibi, rex aeternae gloriae* e l'*Alleluja;*

Inno;

Credo;

Kyrie, Pater, Miserationes (che corrisponde alle invocazioni litaniche); *orazione;*

(Benedizione).

BIBLIOGRAFIA. — Lo studio più completo si trova sul D.A.C.L. alla voce *Mozarabe* dovuto a F. Cabrol, t. XIII, col. 390-491. Jenner, art. *Mozarabic Rite* in The Cathol. Encyclop., X, 611. - Ferotin, *Liber ordinum Introduction*, Paris, 1904. - G. Prado, *Historia del rito Mozarabic*, Silos, 1928. - P. David, *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siécle*, Lisbonne, 1947.

PARTE QUARTA - LE LITURGIE CELTICHE

§ 1. *Nozioni preliminari.*

Le chiese celtiche e i loro usi. - Le liturgie, che dobbiamo qui descrivere brevemente, furono in uso nelle Isole Britanniche, dove vivevano e dove vivono tuttora in larghe proporzioni, popolazioni di origine celtica, e che parlavano una lingua celtica.

Per le particolarità idiomatiche, proprie di queste popolazioni, esse furono divise in due gruppi principali: il *gruppo britannico*, comprendente gli abitanti del paese del Galles, del Cornwall (Cornovaglia) e della Bretagna armoricana; il *gruppo gaelico*, formato dalle popolazioni gaeliche sia della Irlanda, sia dell'attuale Scozia. Nell'alto medio evo gli Irlandesi erano chiamati *Scotti*. Il rito celtico fu pure usato in alcune colonie monastiche irlandesi, fondate da S. Colombano in Francia (Luxeuil), Germania (Ratisbona), Svizzera (S. Gallo) ed Italia (Bobbio).

È noto come le comunità cristiane stabilitesi in questi paesi, si sono per lungo tempo fatte notare per alcune particolarità (Pasqua, tonsura, ecc.) e per un'organizzazione ecclesiastica molto caratteristica (predominio dell'elemento monastico, molti vescovi non diocesani, ecc.). Il loro temperamento religioso, le forme della loro pietà, la loro cultura ascetica presentavano pure delle particolarità rilevanti. Così, anche le loro liturgie differiscono notevolmente dalle altre liturgie latine dell'occidente; per questo sarà bene trattarne a parte.

Le liturgie delle chiese celtiche. - Soltanto verso la fine del XIX secolo si incominciò a parlare di una « liturgia celtica ». Presso il Mabillon si parla solo di liturgia irlandese (*liturgia hibernica*). Infatti intorno ai riti irlandesi noi siamo discretamente informati. Pertanto, dopo la pubblicazione dell'opera di F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church* (Oxford, 1881), oggi sorpassata, ma che segna una tappa in questo settore degli studi liturgici, si è riconosciuto che tale definizione era troppo limitata, e si è preferito usare l'espressione più ampia di « liturgia celtica ». Nel 1908, M. Hensy Jenner intitolava *Celtic Rite* il suo importante articolo della *Catholic Encyclopaedia*. Quanto a noi, nel 1910 abbiamo redatto un articolo per il *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (t. II, 2ª parte, col. 2969-3032), al quale abbiamo dato per titolo *Celtiques (Liturgies)* al plurale. (Quando citeremo quest'articolo ci serviremo dell'abbreviazione « Lit. Celt. »).

Le liturgie celtiche, infatti, non ebbero, nel corso del medio evo, una liturgia identica. Esse subirono delle influenze esterne diverse. Si può dire che si svilupparono separatamente, in ampia misura; adottarono in date diverse, la Pasqua

e la tonsura romana. Insieme con la propria disciplina, queste regioni perdettero gradualmente le loro particolarità liturgiche: la Bretagna armoricana fin dal tempo di Ludovico il Pio (817); la Scozia probabilmente nell'XI secolo, grazie allo zelo della regina S. Margherita. Nel secolo XII, la liturgia romana fu introdotta in Irlanda da S. Malachia, arcivescovo di Armagh, amico di S. Bernardo. Subito dopo la conquista dell'isola da parte degli Inglesi, il concilio di Cashel (1172) ordinò alle chiese d'Irlanda di adottare il rito anglo-romano. Ecco perchè preferiamo parlare di « liturgie celtiche », anzichè di « liturgia celtica ».

§ 2. *Le fonti.*

Nell'articolo *Lit. Celt.* (D.A.C.L., col. 2971-2988) abbiamo dato un elenco completo delle fonti da utilizzare per lo studio delle liturgie celtiche. Poichè qui non possiamo ripeterlo, ci permettiamo di rinviare il lettore a quel nostro studio, dove troverà un'informazione più ampia. Qui ci accontenteremo di riferire le fonti principali.

I due principali libri liturgici: l'antifonario di Bangor e il messale di Stowe, sono di origine monastica.

L'*antifonario di Bangor* è una raccolta di cantici, di inni, di collette, di antifone e di versetti relativi all'ufficio, compilato ad uso dell'abate del celebre monastero di Bangor, in Irlanda, monastero fondato da S. Comgall e dove S. Colombano ricevette la sua formazione religiosa. La composizione di questo libro si pone tra il 680 ed il 691. Esso è attualmente conservato nella Biblioteca Ambrosiana di Milano, e fu edito la prima volta dal Muratori, riprodotto nella P. L. 72, 579. Da notare che in questo antifonario si trova il primo testo latino completo del *Gloria in excelsis* e del *Te Deum*.

Il *Messale di Stowe* è un manoscritto eseguito alla fine del secolo VIII o al principio del secolo IX, con aggiunte fatte da mano posteriore. Esso non è stato scoperto sul continente, come si era creduto; ma con tutta probabilità non ha mai lasciato le Isole Britanniche. Dopo essere stato per molti anni proprietà del duca di Buckingham e di Chandos, cui apparteneva Stowe House (Buckinghamshire), poi del conte di Ashburnham, dal 1883 appartiene alla biblioteca della Royal Irish Academy di Dublino (D. II, 3). La migliore edizione è quella che ne ha data G. F. Warner (Henry Bradshaw Society, 2 voll.: 1° vol. 1906, facsimile; 2° vol. 1915, testo).

Oltre a numerosi frammenti liturgici scoperti in manoscritti di provenienza irlandese, bisogna ancora ricordare, in modo speciale, due raccolte di inni in latino e in irlandese, conservate a Dublino e edite, come il libro precedente e l'antifonario di Bangor, dalla stessa Henry Bradshaw Society di Londra.

§ 3. *Origini.*

Non conosciamo gran che intorno alla formazione delle liturgie celtiche, come pure intorno alle diverse epoche, nelle quali si sono prodotte le influenze continentali. Un trattato anonimo dell'VIII secolo, che vorrebbe spiegare il formarsi del *Cursus Scottorum*, contiene tali errori storici, che possiamo solo accettare con la più ampia riserva le sue informazioni sullo sviluppo della liturgia scozzese.

Si pone anche nell'VIII secolo la redazione d'uno scritto intitolato *Catalogus*

sanctorum Hiberniae, secundum diversa tempora, che fornisce incidentalmente qualche scarsa notizia sulla storia delle liturgie celtiche.

Si può credere che soltanto a partire dal VII secolo, epoca in cui l'Irlanda del sud adottò la Pasqua romana, la liturgia irlandese incominciò ad arricchirsi d'elementi romani. Studiando la questione delle origini di queste liturgie alla luce dei rari documenti di cui disponiamo, pare si debba ritenere che sia stata la Gallia ad esercitare la prima e più notevole influenza sulla formazione delle liturgie celtiche e che la Chiesa bretone del Galles abbia, a sua volta, influito fortemente sullo sviluppo dei riti irlandesi. L'analisi interna dei testi non conduce ad altre conclusioni.

§ 4. *L'anno liturgico*.

Le seguenti citazioni, inserite come varianti al *Communicantes* della messa del messale di Stowe (ed. Warner, pp. 11-12), ci portano a conoscere le principali feste del proprio del tempo, osservate nell'epoca e nella Chiesa, in cui era in uso questo messale: *In natale Domini* - *Kalendis* (Circoncisione) - *Stellae* (Epifania) - *Pasca* - *In clausula Pasca* (Domenica in albis) - *Ascensio* - *Pentecosten*.

Notiamo che il rito del nuovo fuoco, al sabato santo, ignoto agli antichi libri greci, romani e gallicani, in Irlanda si praticava almeno fin dal VII secolo. Ce lo prova il fatto seguente ricavato dalle note biografiche su S. Patrizio, di Muirchu, il quale scriveva, verso il 690: « *Sanctus ergo Patricius sanctum pasca celebrans incendit divinum ignem valde lucidum et benedictum, qui in nocte refulgens a cunctis pene per planitiem campi habitantibus uisus est* » (Edit. Whithley Stokes, London, 1887, p. 279).

Oltre alle feste dei più grandi santi della Chiesa universale, furono celebrate molto per tempo, nelle chiese celtiche, come lo attestano calendari, martirologi ed altri testi, le feste dei santi nazionali: S. Patrizio, S. Colombano, S. Brigida (di Kildare).

§ 5. *La messa*.

Altrove abbiamo analizzato dettagliatamente i riti e le preghiere della messa (Lit. Celt., col. 3005-3014). Qui non possiamo riportare che alcune particolarità conosciute a mezzo del messale di Stowe.

Nella parte preparatoria della messa si trova il testo di una litania dei Santi, comprendente, oltre i nomi degli Apostoli, dei martiri, dei confessori onorati dalla chiesa universale, ventisei nomi di santi e di sante irlandesi (ediz. Warner, pp. 3 e 14). Alcune delle rubriche del messale sono redatte in irlandese. Le parole: *Lethdìrech sund* (qui si incomincia a togliere parzialmente il velo) che appaiono prima del vangelo e sono seguite dalla seguente rubrica latina: « *Dirigatur domine* » *usque* « *vespertinum* » *ter canitur... hic eliuatur lintiamen de calice* (p. 7), il che sembra significare che s'incominciava con lo scoprire in parte il calice e le oblate, togliendo un primo velo, lo svelamento completo aveva poi luogo all'offertorio (cfr. p. 9). Si cantavano tre volte i versetti indicati del salmo *Dirigatur*; indi, dopo lo scoprimento parziale, si cantava tre volte ancora, la formula « *Veni, domine, sanctificator omnipotens, et benedic hoc sacrificium preparatum tibi. Amen* ».

Il « *Te igitur* » è preceduto dalle parole: *Canon dominicus pape gilasi* (p. 10).

Dopo il « *Memento etiam, domine* », si trova un elenco, contenente i nomi di più di un centinaio di giusti, tanto dell'antica legge che della nuova, e d'un certo numero di santi irlandesi e di altri santi; tra questi ultimi si notano i nomi dei tre primi successori di Sant'Agostino sulla cattedra di Cantorbery, Lorenzo, Mellito e Giusto (pp. 15-16).

S. Patrizio, già menzionato nella litania iniziale, lo si trova pure menzionato qui. Il suo nome figurerà una terza volta al *Nobis quoque peccatoribus*, dopo quelli degli Apostoli Pietro e Paolo (p. 16), ed una quarta, al « *Libera nos, domine* », dopo quello degli stessi santi Apostoli (p. 17).

Dopo quest'ultima formula, si dava la pace. Facciamo osservare che in tutti gli idiomi celtici, la parola che serve a designare il bacio profano (per es. il bretone *pok*) è derivata dalla parola *pacem* (bacio di pace liturgica) (cfr. Lit. Celt., col. 3012-3013).

§ 6. *Ufficio divino e riti diversi.*

Per quanto concerne l'ordinamento dell'ufficio canonico, pare fosse lasciata ai monasteri un'ampia libertà. La principale fonte d'informazione su questa materia è costituita dalle regole monastiche (cfr. Lit. Celt., col. 2986-2988-3014-3018). Nell'articolo citato abbiamo notato quel che ci fanno sapere gli antichi testi liturgici ed altri, sui riti sacramentali (col. 3019-3024), sui riti funerari (col. 3024-3025), sugli esorcismi, le benedizioni e maledizioni (col. 3025-3026) e, infine, sulla consacrazione delle chiese (col. 3026).

§ 7. *Caratteri particolari ed influenze esterne.*

Che cosa possiamo ritenere, come specificatamente e fondamentalmente « celtico », nelle liturgie insulari? Non è molto facile rispondere a questa domanda. Per caratterizzare i metodi usati dai liturgisti irlandesi, Edmondo Bishop usava il termine « Tinkering method », che significa qualcosa come « lavoro di rattoppo », o, più alla buona, « lavoro da calderaio ambulante ».

Nei testi liturgici di compilazione celtica, che ci sono pervenuti, si trova una mescolanza di elementi romani e gallicani e di elementi d'altra provenienza ancora (Ed. Bishop, *Liturgia historica*, p. 166).

Più che nei testi liturgici occorre cercare nelle libere effusioni della preghiera privata i tratti caratteristici della pietà degli antichi celti cristiani. Si leggano le loro *loricae*, le loro orazioni litaniche, la preghiera di Colcu ûa Duinechda, la preghiera di S. Brendano, la confessione, così detta, di S. Patrizio, ed anche la *lorica* popolare di questo santo e molte altre preghiere simili, e si resterà colpiti dal loro svolgimento originale, ispirato da una immaginazione molto viva, dalle insistenti suppliche, dalla abbondanza verbale, dalle effusioni di confidenza e di abbandono ed infine dall'enfasi, che regna in questi testi.

Queste preghiere godettero una grande popolarità. Molto spesso si è dimostrato per esse un attaccamento quasi superstizioso, come si trattasse di una specie di scongiuro. Poichè le troviamo in molte raccolte di preghiere in uso in Inghilterra e sul continente e le vediamo imitate in tanti libri devozionali, sembra ch'esse siano state ugualmente molto in voga anche in questi altri paesi, nell'epoca che va dall'VIII al XII secolo all'incirca.

L'immaginazione celtica pare che non si sia dunque molto sbrigliata nel campo che riguarda la liturgia propriamente detta. Compilatori d'occasione, manipolatori eclettici per temperamento o per necessità, gli artefici delle liturgie insulari nulla hanno innovato. Mamerto, vescovo di Vienne (verso il 470) dotò la Chiesa delle Gallie della processione delle Rogazioni, che in seguito fu adottata dalla Chiesa romana. Molte altre Chiese recarono la loro pietra all'edificio secolare della liturgia. La Gran Bretagna celtica, l'Irlanda, popolata da monaci, che sciamarono in gran numero al di là dei mari, sarebbero dunque restate estranee a questo movimento di cooperazione delle Chiese? C'è almeno un fatto, che sembra indicare il contrario. È già stato rilevato più sopra: si tratta della benedizione del nuovo fuoco. Ecco, secondo ogni verosomiglianza, l'apporto proprio degli Irlandesi. Ad essi, forse a S. Patrizio stesso, contemporaneo di Mamerto, si deve l'introduzione nella liturgia pasquale di questo rito pittoresco e così ricco di simbolismo. Si può congetturare che i celti, sparsisi in Inghilterra e sul nostro continente, l'abbiano fatto conoscere ai missionari anglosassoni, e che questi abbiano contribuito alla sua diffusione.

BIBLIOGRAFIA. — Art. *Celtiques* (*Liturgies*) in D.A.C.L. con ampia bibliografia. *Christianity in Celtic Lands,* London, 1932. - F. KENNEY, *The sources for the early history of Ireland,* New York, 1929.

PARTE QUINTA - LA LITURGIA LIONESE

Qui non faremo che riassumere un'interessantissima conferenza tenuta da don Buenner al Congresso Eucaristico nazionale di Lione, l'8 luglio 1927, il cui testo si trova negli « Atti Ufficiali » di questo congresso (Vitte, 1928, pp. 76-109).

Le origini della liturgia lionese. - In questa conferenza don Buenner incomincia col respingere la tesi, secondo cui la liturgia lionese sarebbe d'« origine orientale ». « Lione non potè prendere alcunchè dalla liturgia orientale del I secolo, per la semplice ragione che non esisteva allora alcuna vera liturgia: tutte (le liturgie che vennero dopo quell'epoca) s'erano fermate ad un tipo molto rudimentale, e suppergiù uniforme. Tanto meno potè andare verso l'oriente nel IV secolo, perchè in quell'epoca nulla la legava a Smirne e all'Asia Minore ». Per un osservatore superficiale « il rito lionese assumerà una cert'aria bizantina, o smirniota, che si voglia, per la magnificenza del suo cerimoniale », ma in realtà « queste origini orientali non reggono nè punto nè tanto: la liturgia *irenese* non è esistita più di quanto sia esistito il rito *policarpiano* o *giovannita* di Smirne » (p. 78).

Deriverà la liturgia lionese dalla antica liturgia gallicana? Senza negare il persistere nella liturgia lionese di certi riti o formule della antica liturgia gallicana, don Buenner afferma che « le particolarità del rito lionese attuale non ricordano quasi nulla del vecchio rito gallicano », quale ce l'hanno tramandato libri e documenti del VII e dell'VIII secolo. Prima del secolo VIII la messa lionese ha potuto, sì, «appartenere all'antico rito seguito da tutte le Chiese delle

Gallie; ma questo non era ancora l'attuale liturgia. Lione ebbe a subire le grandi rivoluzioni, causate nel mondo liturgico da Pipino il Breve e da Carlomagno, allorchè imposero il rito gregoriano a tutti i paesi franchi ».

Don Buenner ammette dunque l'origine *romana* della liturgia lionese. E lo prova, in primo luogo, con la storia.

Storia del rito lionese. - « Essendo vacante il seggio arcivescovile verso il 789, (Carlomagno) vi fece eleggere uno dei suoi *missi dominici*, ch'egli incaricò di riordinare il culto secondo le usanze osservate nella cappella palatina » di Aix-la-Chapelle. Transitando per Metz, Leidrado « prese con sè un chierico di quella chiesa... e lo incaricò di istruire il suo clero nella pratica della nuova liturgia... Leidrado dovette conservare un buon numero di usi e di testi antichi, ma nell'insieme, egli adottò il romano gregoriano, quale era seguito ad Aix-la-Chapelle, e quale l'avevano imposto l'imperatore e Pipino il Breve... Tra tutte le Chiese di Francia, Lione rimase la più fedele al romano-carolingio. Essa non volle giammai apportare il minimo cambiamento ai riti che Leidrado le aveva fatto conoscere, ed ancor oggi la liturgia lionese rimane... ciò che abbiamo di più romano » (p. 80).

Don Buenner conferma questa conclusione, facendo il confronto tra gli *Ordines romani* e le rubriche della messa lionese, ed anche esaminando gli antichi libri liturgici della chiesa di Lione: un sacramentario del x secolo, un messale del xiii, un altro del xiv: « In questi messali di Lione rimane intatta la lezione del sacramentario gregoriano-carolingio... La loro fedeltà a conservare il romano antico è tale che, nonostante il calendario dell'inizio che indica tutti i santi lionesi, non si trovano, incorporate nel libro stesso, che le sole orazioni del vecchio gregoriano, senz'alcuna aggiunta ». Dopo questi messali, vi furono altre trascrizioni, nelle quali il testo primitivo « conobbe qualche ritocco », ma « l'insieme rimane immune da cambiamenti di qualche entità ».

Le prime modifiche alle rubriche datano dal 1737; una solo dal 1771. Monsignor Montazet « soppresse il messale in uso nella sua chiesa dall'epoca di Carlomagno, per adottare quello che in quel tempo aveva fatto mettere insieme alla meglio l'arcivescovo di Parigi, monsignor de Noailles ».

Con il cardinal Fesch s'incominciò a ritornare agli antichi riti... Mons. de Pins, sotto la Restaurazione, continuò quest'opera di ricostruzione aiutato da due sacerdoti...: l'abate Marduel e l'abate Caille, i quali, avendo fatto parte dei chierici di S. Giovanni prima della Rivoluzione, ricostruirono l'attuale cerimoniale ed incominciarono la revisione dei libri liturgici. Una prova attendeva il rito lionese sotto i successori del card. Fesch e di mons. de Pins. Il card. de Bonald professava verso la liturgia un attaccamento, che avrebbe potuto essere più ardente, se i difensori della liturgia tradizionale non si fossero valsi più che altro d'un gallicanesimo piuttosto polemico. Gli amici dell'arcivescovo non evitarono d'arrivare anche a disposizioni spiacevoli: con il pretesto di ritornare alla liturgia romana, di disfarsi del messale giansenista di mons. di Montazet, di assicurare insomma l'ortodossia della preghiera, si annunziò alla cerchia del prelato l'abolizione del passato, l'ammissione integrale di tutti i riti attuali di Roma. Il Capitolo protestò, e « non fu solo; il resto del clero, insieme ad un buon numero di laici entrò in lotta... Tutta una letteratura accompagnò questa levata di scudi... Roma, che dapprima non aveva visto con simpatia queste manifestazioni... riconobbe le preghiere dei Lionesi conformi al voto intimo dell'ar-

civescovo, e nel 1863 Pio IX approvava la vecchia liturgia. In realtà non era che un adattamento del breviario e del messale di S. Pio V agli usi di Lione, il che, del resto, si voleva riconoscere come una sostituzione, se si vuole, dei libri romani a quelli parigini. Qualcosa di più si doveva ottenere più tardi, nel 1902, allorchè Leone XIII approvò una nuova edizione del messale romano, nella quale sono inserite al loro posto, le feste e le particolarità lionesi, con il vecchio *Ordo missae* proprio di questo rito ».

Particolarità della messa lionese. - Dopo questo studio storico sulla liturgia lionese, don Buenner trattò dei riti, soprattutto della messa: messa bassa (pp. 93-95); messa solenne non pontificale (pp. 95-99); messa pontificale (pp. 100-106). Segnaliamo solo alcune particolarità dell'attuale messa lionese.

1° *Messa bassa.* Le preghiere ai piedi dell'altare sono differenti dalle preghiere romane, come anche quelle che il sacerdote recita salendo l'altare e prima dell'introito; il « *Munda cor meum* » è sostituito dal « *Domine, labia mea aperies* »; l'insieme dei riti e delle formule che accompagnano l'offerta del pane e del vino differiscono assai dal romano attuale; alcune varianti nel « *Suscipe, Sancta Trinitas* » e nell'*Orate* (*pro me*) *fratres...* ». Dopo la consacrazione il sacerdote recita « *Unde et memores* », tenendo le braccia aperte in croce; modifiche numerose nei riti e nelle formule da dopo il « *Pater* » sino alle abluzioni finali.

2° *Nelle messe solenni,* vi è un numero considerevole di officianti, variabili a seconda dell'importanza delle feste. « Nei doppi di II classe, nella Primaziale, il celebrante è assistito da altri due sacerdoti; il diacono da altri due diaconi; e il suddiacono da altri due suddiaconi...; nei doppi di I classe, il celebrante, il diacono e il suddiacono hanno ognuno quattro assistenti ». (Cerimoniale romano-lionese, Lione, 1897, p. 297. Rimandiamo a quest'opera per tutti i dettagli concernenti la liturgia lionese).

PARTE SESTA - IL RITO BENEDETTINO

Il breviario dell'ordine benedettino differisce da quello romano, mentre invece per la messa i benedettini si servono del messale e del calendario romano, salvo poche eccezioni. Questo breviario o *Cursus* benedettino fu stabilito da S. Benedetto stesso, insieme ad alcune pratiche liturgiche, che studieremo nella sua regola.

Nel volgere dei secoli, in Europa, l'ordine monastico, che dall'VIII al XII secolo fu quasi esclusivamente benedettino, adottò alcune particolari usanze, ed esercitò sulle liturgie latine, in particolare su quella romana, una notevole influenza; questo, però costituisce un altro argomento; noi dobbiamo qui occuparci solo del rito benedettino, quale fu organizzato da San Benedetto († 547?).

CAPITOLO PRIMO. - L'ORATORIO E LA MESSA SECONDO S. BENEDETTO

L'Oratorio. - Il primo fatto da notare è che San Benedetto esige, nella sua regola, che i monaci abbiano un oratorio, ove si celebri ogni giorno l'ufficio

divino e le diverse funzioni ecclesiastiche (cap. LII; cfr. anche i capi XXXV, XLIII, XLV, LXVII, ecc.). Il fatto, senz'essere nuovo nella storia monastica, ha esercitato nei secoli seguenti una tale influenza sui progressi della liturgia, dell'architettura e delle arti monastiche, che è utile insistervi.

Molto spesso, fino a quest'epoca, i monaci non avevano oratorio. Tale è il caso, naturalmente, degli eremiti che vivevano soli in una stretta cella o in una grotta, ed anche d'un certo numero di cenobiti del IV secolo e dei secoli successivi, i quali, la domenica e nei giorni festivi, si recavano nelle città vicine, per assistere alla messa ed alle funzioni liturgiche nelle chiese. Così a Gerusalemme nel IV secolo, come racconta Eteria.

Completamente diverso il concetto di S. Benedetto. Egli non vuole che i suoi monaci escano dal monastero, salvo casi eccezionali. Esige che il monastero sia formato come una cittadella indipendente, che abbia il suo corso d'acqua o il suo laghetto, il suo giardino e le attrezzature necessarie per il lavoro (cap. LXVII). Perciò i monaci avranno i propri oratori, ove celebreranno per sè la messa, l'ufficio e le diverse funzioni liturgiche. L'idea di chiamare dei monaci a prestare servizio nelle basiliche romane o in altre chiese è pertanto, non dico, una prima deviazione, ma una novità non prevista da San Benedetto. L'importanza, che S. Benedetto attribuisce all'oratorio si arguisce dai termini di cui si serve per descriverlo e per definirne l'uso (v. capitoli citati). Questi inizi della chiesa del monastero, anche se modesti, già preannunciano gli sviluppi che prenderà, nell'insieme delle costruzioni monastiche, l'oratorio fino a diventare a Cluny la più grande chiesa della cristianità, prima che S. Pietro di Roma le togliesse questo primato.

La messa. - Per il servizio liturgico propriamente detto, cioè la messa, San Benedetto non dà alcuna prescrizione. Tuttavia, da certe allusioni nel corso della sua regola, si può concludere che la messa viene celebrata nel monastero. Benchè in questo tempo l'ordine monastico sia composto quasi esclusivamente di monaci che non sono nè sacerdoti nè chierici, tuttavia San Benedetto ammette i chierici, i diaconi, i preti medesimi nel suo monastero, dopo un periodo di prova molto lungo, e permette che in certe circostanze compiano le funzioni del loro ordine. Qualunque significato si dia allo *stare, benedicere, missam tenere* del cap. LX, è a questi monaci-preti che sono affidate le funzioni liturgiche. Il *praeter officium altaris* (cap. LXII) non permette dubbi al riguardo. Nel caso in cui il monastero non avesse sacerdoti, si sarebbe ricorso ad un sacerdote dei dintorni, che vi si recasse a celebrare la messa. Alcune altre allusioni alla messa vengono fatte altrove, specie nei capitoli XXVIII, LVIII, LIX, ecc.

Tuttavia, ripeto, i benedettini non ebbero mai, che si sappia, un rito speciale per la messa, all'infuori d'un calendario particolare. Qual era, dunque, il rito che seguivano per la messa? Anche se non lo si può stabilire direttamente e su prove storiche indiscutibili, dobbiamo dire che esso non poteva essere altro che il rito romano in uso a quell'epoca pre-gregoriana, cioè il gelasiano.

Altrove avemmo occasione di notare certe coincidenze tra la regola di San Benedetto e il sacramento Gelasiano, che ci paiono abbastanza probatorie. [Cfr. il nostro articolo « *Gèlasien* » (*Sacramentaire*), nel *D.A.C.L.*].

La stessa prova sarà tosto data a riguardo del *cursus* dell'ufficio, sul quale l'influenza del *cursus* romano ci pare indiscutibile. Sarebbe per lo meno curioso

che San Benedetto si fosse ispirato, per l'ufficio, alla liturgia romana e che fosse ricorso ad un altro rito per la messa.

CAPITOLO SECONDO. - IL «CURSUS» O UFFICIO BENEDETTINO

La parte di San Benedetto nella formazione del «cursus». - Una grande libertà regnava ancora all'epoca di San Benedetto nella composizione dell'ufficio. Basterebbe, per rendersene conto, considerare le differenze tra i monaci dell'Egitto, quelli della Palestina o della Siria e quelli dell'Occidente. Del resto, il fatto stesso che San Benedetto, senza il minimo scrupolo, abbia stabilito un nuovo sistema di salmodia ne sarebbe di per sè una prova. Ciò non vuol dire che non esistesse già qualche regola generale, e che non si sia tentato di ridurre all'unità le diverse usanze, ma le leggi stabilite su questo punto dai concili o dai vescovi, lasciavano ancora molto all'iniziativa personale.

Pertanto San Benedetto, desideroso di stabilire per la preghiera dei monaci, come per tutte le altre discipline, una regola saggia, prudente e ragionevole, organizzò un sistema di salmodia effettivamente raccomandabile per queste qualità, e che ha resistito fino ad oggi ad ogni tentativo di cambiamento.

Forse gli storici di S. Benedetto non hanno sufficientemente messo in luce il merito di questo *cursus benedettino*. Ma se si studiano i capitoli della regola dedicati all'ufficio divino (specialmente i capitoli VIII-XX), si può vedere quale studio abbia fatto l'autore per combinare ed equilibrare tutte le parti di esso, in un insieme armonioso eliminando il superfluo, adottando formule di preghiere ricavate dalle liturgie di Milano, di Roma o da quelle orientali, come il «*Te Deum*», il «*Te decet laus*», gli inni, il «*Gloria Patri*», il *Kyrie eleison*, per incorporarle nel suo ufficio.

Probabilmente il suo eclettismo intelligente ed illuminato è andato ad attingere anche alla liturgia milanese il sistema antifonico, di cui si parla nella sua regola (cfr. l'introduzione di don Cagin all'antifonario ambrosiano, *Paléographie Musicale*, t. V, p. 29 e segg.).

Le grandi linee dell'ufficio benedettino. - Ecco il «*cursus*» benedettino nelle sue grandi linee. La divisione tra l'ufficio diurno e l'ufficio notturno è già fissata dalla tradizione, e S. Benedetto non fa che adottarla. L'ufficio della notte è quello che S. Benedetto ha chiamato *vigiliae*, e che corrisponde al nostro mattutino. È un lungo ufficio, consistente, a seconda dell'occorrenza, di due o tre notturni (termine, però non conosciuto da S. Benedetto, almeno nel senso nostro); di dodici salmi e di lezioni, che variavano da una a tre e a dodici (nelle domeniche e nelle festività); di cantici, riservati anch'essi alle domeniche ed ai giorni di festa; di responsori ed altri elementi liturgici, di cui si tratterà più avanti.

Le ore *diurne* o ufficio del giorno, comprendono le *lodi*, che San Benedetto chiama *mattutino* o ufficio del mattino, al levare del sole; prima, terza, sesta e nona, vespro e compieta. Quest'ultima ora, che poteva essere considerata anche come parte dell'ufficio notturno, ha un posto a sè. Pare un po' ai margini dell'ufficio canonico; viene recitata con minore solennità, e, secondo l'opinione più verosimile, non nell'oratorio, come le altre ore, ma nel chiostro, come una preghiera puramente conventuale (cap. XLII).

Tra gli studiosi è ancor discussa la questione di sapere se è a San Benedetto

che risale l'istituzione della compieta, o se questa esistesse già prima di lui, nel *cursus romano*; a nostro avviso, non è punto cosa dubbia, che l'ufficio di compieta esistesse già prima di S. Benedetto nel *cursus* romano. In ogni caso, per il numero e la disposizione delle altre ore, San Benedetto non ha fatto che seguire una tradizione suppergiù universalmente stabilita, cioè sette ore canoniche durante il giorno, secondo il detto del profeta: « *septies in die laudem dixi tibi* », e un'ora di notte, « *et nocte surgebam ad confitendum tibi* » (cap. XVI).

Per la composizione di ciascuna ora, S. Benedetto s'ispira anche, entro certi limiti, agli antichi, ma anche qui, come per le altre usanze della sua regola, egli sceglie, adatta, elimina, modifica, sempre con una sapienza, una prudenza, una discrezione, una perspicacia, che fanno di lui uno dei grandi maestri della liturgia medioevale.

Nelle linee generali, ognuna delle otto ore si compone, sul modello dell'ufficio della notte, d'un inizio o preludio; d'una salmodia, di un capitolo (che corrisponde alle lezioni) e d'una finale o conclusione (versetti, *Kyrie, Pater*, orazione, benedizione, congedo).

Per inciso, facciamo osservare che S. Benedetto riserva agli ottonari del salmo CXVIII il nome di *Capitula*; chiama invece *Lectio* ciò che noi oggi chiamiamo *capitolo* (cap. XVIII).

L'inno, a Mattutino e nelle ore minori, ha luogo al principio della salmodia; alle lodi, a vespro e a compieta, in fine.

Non ci è possibile entrare in più ampi dettagli sui diversi elementi che compongono queste ore e sulla loro composizione; tuttavia daremo ancora qualche notizia intorno al salterio usato da S. Benedetto.

Il salterio. - La divisione del salterio tra le ore diurne e le ore notturne è da S. Benedetto stabilita secondo un sistema lungamente meditato. Alcuni Padri dell'Egitto e della Palestina recitavano ogni giorno i centocinquanta salmi di David. S. Benedetto, pur ammirando il loro esempio, è spiacente di non poterlo seguire; egli sa che questa recitazione in coro toglierebbe un tempo notevole alla giornata del monaco, e sarebbe per certuni un peso troppo grave. La regola costante di S. Benedetto per il riposo, per il cibo, il lavoro e per gli altri esercizi della vita ascetica, è sempre la discrezione. Per la preghiera, come per il resto, non pretende di fare ciò che è più perfetto, ma ciò che umanamente è possibile per degli uomini, che non sono tutti eroi o tutti santi, come appunto suppone per es. S. Colombano, ma che sono, come diremmo noi oggi, dei cristiani di media virtù.

Il salterio, sarà pertanto recitato intiero non in un giorno, ma in una settimana. Quel che è da ammirare in questa disposizione è che, secondo un'abile disposizione, tutti i salmi sono recitati almeno una volta durante la settimana, e vi è stabilito un equilibrio tale, che gli uffici d'ogni giorno sono press'a poco ugualmente lunghi dividendo i salmi più lunghi in due parti. Bisogna proprio dire che su questo punto la disposizione di S. Benedetto è migliore dell'antico *cursus* romano, nel quale la sproporzione, per esempio, tra il mattutino del martedì, del mercoledì, del venerdì da una parte, e quello del lunedì, del sabato, senza dire poi della domenica, ha sollevato tante proteste, fino a che S. Pio X dovette riformare il vecchio salterio romano.

La scelta dei salmi è da lodare anche nel suo insieme. I salmi dal 1° al 19° sono fissati per prima; dal 20° al 108° a mattutino; dal 109° al 147° a vespro. Le lodi, le ore di terza, sesta e nona e di compieta contengono dei salmi scelti in modo particolare nella serie adatta a questi uffici. Anche qui siamo costretti a limitarci a queste notizie generali, lasciando da parte molti piccoli problemi, che l'ordinamento benedettino ha suscitato.

I cantici scritturali. - Non ci si può esimere dal fare un'osservazione per quanto riguarda i cantici della sacra Scrittura. San Benedetto fa cantare verso la fine delle *lodi* il *canticum de Evangelio*, cioè, il cantico di Zaccaria o *Benedictus* (cap. XII e XIII); e verso la fine dei vespri, modellato sullo schema delle lodi, ancora un *canticum de evangelio*, ossia il *Magnificat* (cap. XVII).

Per compieta ci può stupire il fatto che S. Benedetto non faccia cantare il *Nunc dimittis,* che sarebbe qui molto a proposito, e che del resto si trova nella liturgia romana, a questo punto, fin da tempo immemorabile. Ciò non si può spiegare che con la ragione che abbiamo già data prima, e cioè che S. Benedetto ha voluto fare di Compieta una preghiera conventuale molto semplice e quasi al di fuori del *cursus* canonico.

Oltre i due cantici evangelici, S. Benedetto stabilì inoltre per le lodi la recita di un «*canticum ex prophetis*», e aggiunge: «*sicut psallit Ecclesia romana*» (cap. XIII). Questo inciso, di grande importanza, ci dimostra che, contrariamente all'avviso di certi liturgisti, il *cursus* romano è anteriore al *cursus* benedettino e che, almeno su questo punto, S. Benedetto ha seguito l'usanza romana.

In ultimo, alla domenica, dopo i dodici salmi, la parte terza delle vigilie, o terzo notturno, comprende tre cantici ricavati dalla Bibbia, ma a scelta dell'abate (cap. XI).

Il contenuto dell'ufficio. - Ci si è chiesto spesso, dove San Benedetto, all'infuori della salmodia propriamente detta, abbia attinto le altre parti del suo repertorio: antifone, responsori, versetti, orazioni, capitoli, inni, lezioni. Anche qui bisogna dire che S. Benedetto non ha inventato nulla, ma che egli ha trovato queste formule nei libri già esistenti, che senza dubbio sono le raccolte romane, antifonari, lezionari ed altri libri.

Per gli inni, egli ha attinto ad un innario detto ambrosiano; i capitoli, che S. Benedetto chiama sempre «*lectio*», come pure la lezione breve del mattutino estivo, devono essere recitati a memoria. Consistono in versetti della S. Scrittura, lasciati indubbiamente a scelta di chi dice la lezione. Questo è chiaramente indicato per la lezione d'estate e per il capitolo di lodi (cap. X-XIII). Per i capitoli delle ore minori e del vespro, è detto semplicemente «*recitetur lectio una*», «*lectio recitanda*», per compieta, semplicemente: «*lectio una*», il che lascia una certa libertà di interpretazione. È concesso un certo tempo ai monaci per leggere, meditare e imparare a memoria i passi dell'Antico Testamento e del Nuovo, ch'essi dovranno recitare nell'ufficio.

Da una semplice allusione (cap. XIV) vediamo che questo formulario variava a seconda che si trattava dell'ufficio di tutti i giorni (ufficio feriale) o dell'ufficio dei santi o di altre feste liturgiche. In quest'ultimo caso i salmi, le antifone, le lezioni erano proprie della festa. Anche la domenica godeva d'una maggior solennità, e l'ufficio della notte era più lungo.

CAPITOLO TERZO
ALCUNE USANZE LITURGICHE FUORI DELL'UFFICIO

L'ordine benedettino, nel medio evo, pur conservando religiosamente l'ufficio canonico, quale l'aveva stabilito S. Benedetto, non si è fatto scrupolo d'apportarvi non solo delle modifiche, ma anche delle aggiunte; e su questo punto i successori di S. Benedetto non hanno sempre imitato la sua discrezione. I salmi graduali, l'ufficio dei morti, le antifone della B. Vergine, e molt'altri usi, che si sono venuti aggiungendo al fondo tradizionale, sono quasi tutti di origine monastica. Rimandiamo all'opera di don Baümer, il quale ha segnalate queste aggiunte ed agli autori indicati nella bibliografia, per non notare quì che le usanze introdotte da S. Benedetto.

L'anno liturgico. - La Quaresima ed il tempo pasquale sono i due periodi di cui si parla nella regola (cap. XV-XLI-XLIX).

Fuori di essi, le divisioni dell'anno, secondo San Benedetto, sono il tempo d'estate e il tempo d'inverno. Il tempo d'estate va dalla Pentecoste alle idi di settembre; il 14 settembre è una data liturgica tradizionale (cap. XLI e XLVIII). Da questo giorno fino a Pentecoste si ha il tempo d'inverno (cap. XLI). Pasqua, come abbiamo già detto altrove, segna un'altra divisione dell'anno e così pure il « *caput quadragesimae* » (cap. XLI e XLIX).

Tali divisioni dell'anno sono fondate sull'antica tradizione ecclesiastica, alla quale S. Benedetto rimane fedele. Così dicasi del suo ordinamento della settimana. La domenica celebrata con maggior solennità; il mercoledì e il venerdì sono pure osservati con maggior rigore. Non si parla del sabato, che in Oriente conservò a lungo un posto d'onore, ma che a Roma, al contrario era giorno di digiuno (cap. XLI). Questo silenzio ha forse un suo significato.

La vita dei monaci. - La scomunica, di cui possono essere colpiti i frati, a volte ha un carattere liturgico (cap. XXIV, XXVIII; cfr. XLIII, XLIV,XLV). In certi casi il frate colpito non può intonare un'antifona od un salmo nel coro, nè leggere una lezione; a volte viene anche escluso dall'oratorio. Il compito di attendere alla cucina e quello di attendere alla lettura in refettorio sono assunti per una settimana, e incominciano con una preghiera nell'oratorio (cap. XXXV, XXXVIII). Gli ospiti, al loro arrivo, vengono condotti all'oratorio e ricevono il bacio di pace (cap. LIII). La cerimonia molto semplice della professione è descritta al cap. LVIII (cfr. il cap. LIX per la ricezione dei fanciulli offerti al monastero). Sono fatte due allusioni alla confessione delle colpe, che non è un sacramento (cap. VIII e XLVI). La lavanda dei piedi è già un rito liturgico, ma non comporta che un versetto tratto dal salmo XLVII (cap. LIII).

Nella regola non si parla nè dei sacramenti da amministrare agli ammalati nè dei suffragi da rendere ai morti. Questa lacuna fu tosto colmata, e si possono trovare nell'opera di don Martène gli sviluppi che ebbero questi riti. Al tempo di San Benedetto si dovevano osservare i costumi seguiti nella provincia.

Si vede insomma che la preghiera e le funzioni liturgiche sono ridotte quì all'essenziale. Il *cursus* e gli altri riti benedettini nelle loro lingue, appaiono bensì austeri, ma armoniosi. Siamo nel periodo dello stile dorico nella liturgia o, se

si vuole, nel periodo dell'architettura romanica. Le numerose aggiunte, che verranno in seguito, e che mirano ad ornare il primitivo disegno, non saranno certo tutte tali da renderlo più bello, e sovente faranno rimpiangere la severa bellezza della primitiva concezione.

Nel cap. LII sull'oratorio del monastero, S. Benedetto lasciava sapientemente alla devozione privata una grande libertà d'iniziativa. Ciò che non è parso sufficiente ad alcuni suoi successori, o riformatori, i quali hanno voluto rendere ufficiale ciò che avrebbe potuto rimanere una pratica di pietà individuale.

Se questo capitolo avesse uno scopo diverso da quello di riassumere sommariamente le nostre attuali conoscenze intorno al rito benedettino, bisognerebbe commentare i capitoli XIX e XX ed alcuni altri passi della sua regola, nei quali San Benedetto ci dice l'importanza da attribuire all'ufficio divino del monaco e lo zelo che questi deve impiegare in questo esercizio spirituale. Nel limitato numero di pagine concesseci, non abbiamo potuto offrire che un rapido cenno su d'un soggetto, che meriterebbe d'essere trattato a fondo, e che, bisogna pur dire, ancora non lo è stato. Gli elementi utili per questo lavoro si troveranno nei diversi studi, che citiamo nella bibliografia.

BIBLIOGRAFIA. — Oltre alle note storie del Breviario già più volte citate (BATIFFOL, BAUMER) elenchiamo: C. BUTLER, *Benedictine monachism,* London, 1929 (trad. francese, *Le Monachisme bénédictine,* Paris, 1924. — F. CABROL, articoli *Cantiques* e *Litanies* sul D.A.C.L. - C. CALLEWAERT, *Laudes matutinae in officio romano ante Regulam S. Benedicti,* Brugis, 1928; *Vesperae antiquae in officio praesertim romano* Brugis, 1929. - G. MORIN, *Les quatre plus anciens calendriers du Mont-Cassin* (VIII-IX sec.) in *Revue benedictine,* 1908, pag. 486-497. - SCHUSTER, *Liber sacramentorum,* t. IV, *L'Eucharistia lucernaris.* Si vedano pure i più quotati commenti alla Regola di S. Benedetto, tra cui citiamo quelli di D. MARTÉNE e in particolare di P. DELATTE, *Commentaire sur la règle de saint Benoit,* Paris, 1913.

PARTE SETTIMA - LA LITURGIA CISTERCENSE

L'ispirazione originale. - E' noto il carattere della riforma monastica, che nel 1098 San Roberto di Molesmes e il beato Alberigo apportarono da Molesmes alla nuova fondazione di Cîteaux: i fondatori desideravano ritornare alla purezza primitiva della regola benedettina, liberandola dalle innovazioni, che nel corso dei secoli l'avevano alterata. E questo fu il principio che essi adottarono a riguardo della liturgia del nuovo ordine: doveva essere quella descritta dalla regola stessa e si sarebbe evitato d'introdurvi dei cambiamenti o delle aggiunte, che a giudizio dei riformatori, la potessero rendere irriconoscibile. Nel 1098 erano stati portati da Molesmes un « breviario » ed un salterio (non bisogna intendere, per « breviario », un libro destinato, come oggi, alla recita dell'ufficio, ma piuttosto un direttorio generale per le celebrazioni liturgiche); quando S. Roberto, nel 1100, dovette ritornare a Molesmes, i religiosi di Cîteaux ottennero di conservare per qualche tempo il manoscritto per copiarlo. L'attuale manoscritto 114 (82) della Biblioteca di Digione dà un'idea precisa del suo contenuto. Essendo stata approvata la riforma cistercense, nel 1100, da Papa Pasquale II,

Alberigo si mise all'opera per dare ad essa le sue costituzioni, e, mentr'egli sostituiva le vesti nere con le tuniche bianche, caratteristiche dei cistercensi, prescriveva la rifusione dei libri liturgici nel senso riformatore che abbiamo detto.

Tale riforma consistette in un'abbreviazione, togliendo le numerose aggiunte fatte all'ufficio ed in una correzione del testo. Anche il testo della S. Scrittura fu riveduto sulla versione ebraica, con il concorso di rabbini ebrei e, per gli inni ambrosiani, si andò a Milano, per la revisione dell'antifonario, seguendo un metodo poco felice. La riforma di Cîteaux, nonostante le sue intenzioni di accostarsi alla tradizione, ebbe l'effetto di una innovazione e causò qualche scandalo: ne abbiamo la eco in una lettera di Abelardo: gli inni nuovi, la soppressione dei versetti dopo il «*Pater*», che precede l'orazione, l'omissione dei suffragi dei santi, l'ufficio di tre lezioni con invitatorio e inno a Mattutino negli ultimi tre giorni della settimana santa, ecc., stupirono i contemporanei; i Cistercensi stessi attenuarono alcuni di questi usi fin dal XII secolo, e ristabilirono, per esempio, il *Credo* a prima, e la commemorazione quotidiana della S. Vergine. Il loro santorale, in questo I secolo dell'Ordine, era molto ristretto, ed alla lista comune dei santi romani non si aggiunse che la commemorazione di alcuni santi della Gallia.

L'Ordine aveva i suoi libri liturgici, costituiti all'epoca in cui fu promulgata la *Carta della carità* di S. Stefano Harding († 1134). Più tardi vi si aggiunsero, quali fonti del rito cistercense, gli statuti dei Capitoli generali, dei quali i più antichi hanno avuto posto nel testo stesso degli usi dell'Ordine: «*Liber usuum cistercensis ordinis*»; in particolare, era compito del Capitolo generale l'introdurre nuove feste. Per mettere questi nuovi regolamenti d'accordo con i precedenti, venne in seguito redatto un *Ordinarium*, che non fu da principio un libro ufficiale; quello di Cîteaux e quello di Chiaravalle non concordano affatto e il Capitolo del 1446 prescrisse di revisionarli per renderli uniformi. È questo una specie di *Ordo* perpetuo, dove tutte le possibilità, che presentano i riti, sono minuziosamente regolate.

L'ufficio cistercense. - La disposizione dell'ufficio è quella prescritta dalla regola di San Benedetto, ed i Cistercensi si impegnavano di seguirla anche su quei punti in cui l'uso vi aveva introdotto delle modifiche: così si dicevano alle lodi ed ai vespri dei giorni festivi i salmi della feria, perchè in quei giorni la regola non ordinava espressamente di cambiare tranne che a mattutino. Si applicava anche alla lettera la prescrizione di ricavare le lezioni del notturno feriale o del primo notturno festivo, dalla S. Scrittura, *oppure* dai sermoni dei Padri e in certi giorni non si avevano lezioni scritturali; le lezioni spesso venivano incominciate in chiesa e terminate in refettorio; certi libri sacri, che non venivano letti nell'ufficio, si leggevano in refettorio. Gli ultimi tre giorni della Settimana Santa si seguiva il rito feriale, senza omettere il «*Gloria Patri*» alla fine dei salmi.

Gli inni di terza e di compieta, come quelli del vespro, del mattutino e delle lodi, variavano secondo il tempo e la festa, spesso si divideva l'inno del vespro, che veniva recitato parte a mattutino e parte alle lodi. Ogni ora dell'ufficio aveva la sua preghiera particolare, all'infuori dei vespri, del mattutino festivo, delle lodi e di terza, in cui si ripeteva la colletta della messa. L'ufficio del Capitolo (martirologio e preghiere seguenti) non venne fissato che molto

tardi all'ora di prima, e dapprima veniva aggiunto o a quest'ora o all'ora di terza, a seconda della stazione; l'ora in cui lo si doveva dire, comportava il *Credo* dopo il *Pater* iniziale.

L'antifona *Salve Regina* è d'origine cistercense: essa servì in un primo tempo d'antifona al *Benedictus* o al *Magnificat*, per le feste principali della Vergine, poi la si recitò durante le preghiere indette per una necessità pubblica, che il Capitolo generale prescriveva, e che si compivano dopo l'ufficio di prima o del Capitolo, od anche dopo compieta; è così che questa antifona finì per entrare nella liturgia propriamente detta, come *antifona finale* alla Beata Vergine.

Un piccolo ufficio *de Beata* (della S. Vergine) fu aggiunto molto presto, forse fin dall'origine, all'ufficio divino; ma questo dapprincipio era una pratica privata, e solo più tardi assunse un carattere liturgico. Si recitava pure, fuorchè nelle feste con dodici lezioni e nelle ottave solenni, l'ufficio dei morti, oltre l'ufficio regolare. Infine, certe orazioni di suffragio finirono per entrare nell'ufficio della Vergine ed anche nell'ufficio principale: nemmeno i Cistercensi poterono opporsi a lungo alla corrente generale.

La messa cistercense. - La solennità della messa variava secondo le feste, e le feste con dodici lezioni comportavano due messe, l'una prima, l'altra dopo terza, più solenne; (inoltre le feste maggiori comportavano anche un sermone al Capitolo; di qui il nome di: « feste con sermone »). Nelle messe di rito feriale il sacerdote era assistito da un solo ministro, diacono o suddiacono, che indossava il camice.

All'inizio della messa si diceva il « *Pater* », come prima dell'ufficio, e si faceva il segno di croce: indi, fatta la confessione, il sacerdote saliva all'altare e subito i suoi ministri preparavano le oblate. Il sacerdote diceva il *Gloria* e il *Dominus vobiscum* dalla parte dell'epistola e non era tenuto a recitare le parti cantate dal coro; ancora dal lato dell'epistola diceva il *Dominus vobiscum*, dopo il *Credo*. Poi il diacono recava all'altare le oblate già pronte con le mani coperte da un velo per tenere il calice e la patena; dopo l'offertorio, completava l'incensazione dell'altare che il celebrante iniziava soltanto; quindi i ministri, dopo il celebrante, si lavavano le mani. Le secrete erano recitate dal lato del Vangelo, mentre per il prefazio il celebrante ed i ministri ritornavano al centro dell'altare. Alla consacrazione si facevano solo delle piccole elevazioni dell'ostia al di sopra del calice, quindi del calice stesso, ricoperto dal risvolto del corporale, e questo fino al giorno, in cui, nel 1232, fu stabilita l'elevazione propriamente detta.

L'ostia veniva divisa in tre parti uguali nel senso della lunghezza; una di esse, posta sulla patena, serviva per la comunione dei ministri, i quali si comunicavano anche sotto le specie del vino, dalla parte del vangelo, attingendo allo stesso calice con la cannuccia; il diacono dopo la comunione (per la quale s'era aggiunto del vino al Prezioso Sangue, qualora fosse necessario) consumava ciò ch'era avanzato. Il celebrante prendeva solo la prima abluzione; la seconda era presa dai ministri, i quali mentre il sacerdote terminava la messa, purificavano il calice e la cannuccia.

Quando il ministro non era diacono, il sacerdote faceva lui stesso ciò che non poteva fare il suo ministro. Nè il sacerdote, nè i ministri facevano in alcun momento la genuflessione, ma soltanto un inchino profondo.

Molte feste con due messe avevano il loro « *proprio* », che l'odierno messale non ha più: così la festa di S. Lorenzo aveva quattro messe proprie: una per la vigilia, due per il giorno, una per l'ottava. Quando non c'era una messa propria, alla domenica, si diceva, per la messa mattutina (dopo prima) quella della Trinità, e, nel tempo pasquale, quella di Pasqua. Inoltre ogni giorno (salvo al venerdì e sabato santo, Pasqua, Pentecoste, Natale) si diceva, ad un altare particolare, una messa per i defunti, e, dal 1175 circa una messa in onore della SS. Vergine. Le messe della Candelora e delle Palme erano precedute dalla benedizione dei ceri e delle palme, che il sacrestano distribuiva poi senza solennità, e che si portavano in processione; alla domenica delle Palme, il *passio* era cantato solo alla messa conventuale, ed era preceduto dal solito *Dominus vobiscum*. Il giovedì santo non si celebrava che la messa conventuale dopo prima, e tutti si comunicavano a meno che non fossero in numero eccessivo; in questo giorno non si dicevano messe private, ma non si omettevano le messe dei morti e della Vergine; l'ostia, per l'indomani era conservata, come la riserva abituale per gli ammalati, in una pisside, alla quale in quel giorno si cambiava il piccolo corporale (il sacrestano bruciava quello vecchio). Al venerdì santo, i monaci rimanevano a piedi nudi dalla fine delle lodi sino alla fine dell'ufficio dei presantificati; dopo prima, si recitava, nella sala del Capitolo, il salterio intero. L'ufficio del sabato santo, al mattino, non comprendeva che quattro lezioni prima delle litanie, senza processione al fonte.

Il rito primitivo esigeva per gli oggetti del culto una grande povertà. Non si dovevano usare croci nè in oro nè in argento, ma solo in legno dipinto; solo i calici e le cannuccie erano d'argento e, dove era possibile, erano anche indorati. Un solo candelabro in ferro; ma nei giorni di festa s'accendevano due ceri sull'altare. Nessuna stoffa di seta, fuorchè per la stola e il manipolo: le pianete, d'un solo colore, erano di lana o di lino, e non si aveva più piviali, nè dalmatiche. La varietà dei colori non fu ammessa che quando fu introdotto nell'Ordine l'*Ordo missae* romano, nel 1618. Le tovaglie dell'altare non dovevano avere alcun ricamo.

Il rituale. - La confessione, come è descritta negli *Usi* cistercensi comporta alcuni riti speciali; quando precedeva l'estrema unzione l'abate faceva soltanto uso della formula deprecatoria: « *Dominus Jesus Christus, qui dixit...* ». Dopo l'estrema unzione si dava il viatico, dopo aver interrogato l'ammalato sulla sua fede nella presenza reale. La raccomandazione dell'anima, come tutto il rituale dei morti, contiene numerose usanze caratteristiche con belle preghiere di stile molto antico.

Benchè gli abati cistercensi non abbiano accolto che assai tardi l'uso dei pontificali, essi benedicevano la corona prima della professione dei monaci; e questo è, in sè, un rito particolare. Essi avevano anche, e ciò prima di poter compiere le funzioni pontificali, il diritto di conferire gli ordini minori ai loro sudditi. In origine gli abati non avevano la facoltà di benedire le monache; quando ci furono delle monache cistercensi, la loro consacrazione solenne rimase vietata agli abati, ma non la semplice benedizione con l'imposizione del velo.

Lo sviluppo del rito e la riforma. - Come dappertutto, il santorale cistercense andò evolvendosi nel corso dei secoli, benchè i Capitoli generali non fos-

sero favorevoli alle nuove feste, e neppure alla canonizzazione dei membri dell'Ordine, dei quali, tuttavia, si doveva conservare il ricordo. San Bernardo, la gloria dell'Ordine, ebbe, nel 1175, due messe, e, nel 1200, la sua commemorazione fu introdotta nell'ufficio della B. Vergine; nel 1202, la sua festa è dotata d'un ufficio proprio, e nel 1260, diviene festa con sermone; nel 1295 ha un'ottava. S. Roberto di Molesmes è festeggiato dal 1222 e nel 1254 ha pure la commemorazione nell'Ufficio della Vergine; S. Malachia, l'amico di S. Bernardo, aveva la sua festa dal 1191; la festa di S. Stefano Harding divenne festa con sermone nel 1628, e S. Albino, anch'egli un fondatore, ebbe due messe nel 1738. Molte feste vennero introdotte dietro istanze venute dal di fuori, come quella di S. Domenico e di S. Francesco, ottenute dietro richiesta dei rispettivi Ordini, o quella di S. Marziale, che i Limosini fecero introdurre non senza difficoltà (questo santo aveva dal 1192 una semplice commemorazione).

La festa della Trinità fu stabilita nel 1175, e divenne festa con sermone nel 1230; ma non si doveva predicare sul mistero « per la difficoltà di un tale argomento », il « *Corpus Domini* », istituito nel XIV secolo, ebbe un ufficio proprio nel 1318 (don G. Morin l'ha paragonato a quello di S. Tommaso d'Aquino. *Revue Bénedictine*, 1910, t. XXVII, pp. 236-246), e questo paragone è molto utile, per esempio, per uno studio della composizione dei responsori a mattutino. Molte feste della B. Vergine, come la Purificazione, l'Annunciazione, la Visitazione, ebbero le loro ottave, che non si sono conservate.

La povertà originaria del rito andava attenuandosi, e il papa esortava i cistercensi ad abbandonare certi rigori eccessivi. Nel 1226 viene permesso d'usare delle pianete di seta, se ricevute in elemosina. Nel 1257-1258 fu permesso all'abate l'uso del pastorale e i diaconi e i suddiaconi vestirono, nei giorni festivi, la dalmatica e la tunicella. A poco a poco s'accrebbero le luci nelle chiese e innanzitutto nelle feste con sermone, in cui si esponevano le reliquie. Nel XV secolo la liturgia cistercense dovette adattarsi all'uso dei pontificali, concessi agli abati.

All'inizio del XVII secolo, i Capitoli vollero concordare i libri liturgici dell'Ordine con i libri romani; un nuovo breviario fu edito nel 1608; nel 1618 venne adottato l'*Ordo missae* romano. Ne nacque un po' di confusione, alla quale don Claudio Vaussin, abate generale di Cîteaux, cercò di porre rimedio, pubblicando (1656-1657) un breviario ed un messale riformati, che Roma approvò. Il suo successore, don Giovanni Petit, compilò nel 1689 il rituale. Questi libri furono adottati da quasi tutto l'Ordine, fuorchè dai Foglianti e dalla Congregazione della regolare osservanza di Castiglia; la S. Congregazione dei Riti, nel 1869, ne ha definitivamente approvato l'uso, con la riserva di regolare anche il calendario.

Quanto ai libri di canto, si sa che S. Bernardo li aveva fatti mettere in ordine, seguendo dei principi non eccessivamente critici. S'era preso come base l'antifonario di Metz, facendo però ad esso subire dei ritocchi inopportuni, tra l'altro quello di non oltrepassare la scala di dieci note, in omaggio all'espressione del salmista: « *in psalterio decachordo* »; nondimeno i revisori rispettarono la modalità gregoriana, il che conserva ai loro libri un carattere di religiosa gravità. I Cistercensi li conservarono fino al secolo XVII; e questi sono serviti di base alla restaurazione, con la quale nel 1899 e 1903 si giunse alla pubblicazione d'un graduale e d'un antifonario tipici.

BIBLIOGRAFIA. — Una abbondante bibliografia si può trovare nell'articolo di R. TRILHE, *Citeaux (liturgie de l'ordre de)* nel D.A.C.L. Il nostro articolo non è che un riassunto di quello studio. Altra opera: A. KING, *Liturgies of the Religious Ordres,* London, 1956. pag. 62-156.

PARTE OTTAVA - LA LITURGIA DEI CERTOSINI

Le origini. - Allorchè nel 1084, San Brunone fondò la grande Chartreuse, essendo più che cinquantenne, egli aveva insegnato a Reims, poi a Parigi, ed aveva provato così forte desiderio d'una vita più austera, che la severità stessa della regola di San Roberto di Molesmes, il riformatore che stava per fondare l'Ordine dei Cistercensi, non giunse á trattenerlo. Fu il vescovo di Grenoble, Ugo di Chateaunneuf, il più celebre dei suoi allievi insieme a Papa Urbano II, che gli offrì un asilo sulle roccie deserte della Certosa. Benchè Papa Urbano avesse chiamato S. Brunone in Italia per il bene della Chiesa, senza fargli abbandonare, d'altronde, il suo genere di vita, benchè il fondatore inconsapevole d'un grande Ordine sia andato a morire molto lontano in Calabria, il 6 ottobre 1101, è ancora il suo spirito che anima la Grande Certosa, e dopo di essa tutte le Certose del mondo intero. Non è cosa insignificante, che questa fondazione madre sia sorta presso Grenoble, e per merito della generosità d'un vescovo di Grenoble: lo storico della liturgia certosina, don A. Degaud ritiene che s'apprenderebbero delle cose interessanti sulle origini di questa liturgia, se si studiasse comparativamente con essa quella di Grenoble, e similmente quella di Vienne. Ma, oltre l'influenza del rito benedettino (S. Brunone dapprima segue la regola benedettina), è soprattutto la liturgia lionese, in cui si sono conservati certi riti gallicani molto antichi e di grande interesse, che ha influito sulla liturgia cartusiana, e i Certosini l'hanno conservata più fedelmente dei Lionesi stessi. Gli usi liturgici dell'Ordine furono, la prima volta, codificati da Guigues, l'amico di San Bernardo, allorchè era priore della Certosa, e precisamente nelle « *Consuetudines Cartusiae* ». Più tardi, dopo l'istituzione dei Capitoli Generali, fatta da S. Anselmo (1142) e le così dette Costituzioni di San Basilio (anteriori al 1173), due compilazioni furono promulgate: l'una dal priore Jancelin (nel 1222, resa obbligatoria l'anno seguente); l'altra da Riffier, che coordinò l'opera dei suoi predecessori in una raccolta, che ha conservato il titolo di *Statuta antiqua*. Per più di tre secoli, a parte le aggiunte al calendario, l'opera dei liturgisti dell'Ordine consiste soprattutto nel mantenere i libri liturgici conformi agli esemplari, che conservano fedelmente la liturgia di questo periodo di formazione.

Il messale cartusiano. - L'ordine delle messe fissato da Guigues testimonia una fedeltà tanto più grande alle usanze Lionesi, in quanto che si può risalire a fonti ancor più antiche; così, il manoscritto *A 33* di Parkminster (Inghilterra), documento anteriore ai rimaneggiamenti liturgici del XII secolo ma alterato in seguito dalle raschiature, ha un carattere lionese più evidente nei testi antichi, ritrovati sotto le raschiature, che non in quelli ad essi sostituiti. Un rito lionese è la celebrazione del giorno ottavo di Pentecoste, con la messa del giorno della festa, per cui le domeniche dopo Pentecoste si trovano in ritardo d'una settimana

rispetto a quelle del rito romano, che portano lo stesso numero d'ordine; ora, l'antico testo certosino per queste domeniche ricorda il rito lionese essendo l'ultima domenica «*Si iniquitates*», non «*Dicit dominus*» (come nel messale romano). Altre usanze certosine sono certamente lionesi; così la preghiera: «*Pone, Domine, custodiam ori meo*», nella messa, avanti la confessione; e l'orazione: «*De latere Domini N. Jesu Christi*», recitata mentre si versa l'acqua nel calice.

Il sacerdote certosino, per celebrare la messa, indossa sopra la cocolla ordinaria la cocolla ecclesiastica, meno pesante; non incrocia le estremità della stola, ma la porta, come i vescovi, pendente. Il *Confiteor* è più breve di quello usato nel rito romano: dal lato del Vangelo, recita il «*Pater*» (al quale s'aggiunge più tardi l'*Ave Maria*) chino innanzi al centro dell'altare; fa il segno di croce mentre sale gli scalini, e si reca al lato dell'epistola, dove il messale è posato su di un cuscino, non sul leggio. Al lato dell'epistola dice il *Kyrie*, il *Gloria* e il «*Dominus vobiscum*» (si noterà la somiglianza con alcuni riti arcaici conservati anche dai Cistercensi). Il *Gloria* ha una variante: *propter gloriam tuam magnam*; e così pure la fine del *Credo*: *et vitam futuri saeculi*. Alla vigilia e nelle tre messe di Natale l'epistola è preceduta da una lezione profetica d'Isaia, ricordo dell'antico rito gallicano, che comportava sempre tre letture alla messa, di cui una dell'Antico Testamento. Non si fa la genuflessione all'«*Et homo factus est*», ma solo un inchino, baciando l'altare; la genuflessione, quando si è all'altare, non è ammessa dall'antico cerimoniale certosino; ancora al presente, quando un certosino all'altare piega il ginocchio, per esempio alla consacrazione. non tocca terra e la genuflessione è meno profonda che nel rito romano.

Durante il «*Credo*» (o, se questo non si canta, durante le collette), il diacono prepara il pane ed il vino; nelle messe private, il sacerdote versa il vino nel calice al principio della messa, come nel rito domenicano. La goccia d'acqua, al principio dell'offertorio, viene aggiunta al vino con un cucchiaio, come a Lione, e si recita la preghiera «*De latere...*». L'offerta del pane e del vino è fatta contemporaneamente, con la patena collocata sul calice, e si ripone il tutto sul corporale, di cui si ripiega la parte posteriore per coprire le oblate: è questo l'uso antico, prima che si sostituisse questo ripiegamento del corporale con l'uso della palla. La lavanda delle mani è accompagnata dal «*Lavabo*» col salmo un po' abbreviato. L'«*Orate fratres*» ha una formula speciale, senza la risposta. Il sacerdote, sino all'«*Hanc igitur*» prega tenendo le braccia in forma di croce. L'elevazione del calice, sempre tenuto coperto, è appena percettibile. Si dice una sola preghiera prima della comunione: *Domine, Jesu Christe*, senza *Domine, non sum dignus*.

La pace, dopo il 1319, viene data a mezzo d'uno strumento di pace. Una volta, il diacono si comunicava sotto le due specie, e Guigues fa menzione della cannuccia per prendere il prezioso Sangue; ma a partire dalla metà del XIII secolo, non vi è più traccia dell'uso della cannuccia, e la comunione sotto le due specie non è più permessa ai ministri. Fino al 1222 gli assistenti del coro restavano in piedi durante la comunione e durante la consacrazione; poi tale atteggiamento fu sostituito da una prostrazione profonda. La messa termina con l'«*Ite missa est*», o col «*Benedicamus Domino*», cui si aggiunge più tardi il «*Placeat*»; niente benedizione, niente ultimo vangelo; il sacerdote recita soltanto il «*Pater*» ai piedi dell'altare.

Nella liturgia certosina non c'è l'ufficio del suddiacono: l'epistola è letta, a suo tempo, da un membro del coro. Il diacono non porta il manipolo, ma arrotola l'estremità della stola attorno al braccio sinistro. Gli ornamenti del sacerdote devono essere semplici: sono ammesse, negli « *Statuta antiqua* », le pianete di seta bianca, ma senza ricami in oro: gli ornamenti più lussuosi, che conservano alcune certose, sono stati ricevuti in elemosina. L'oro e l'argento, in principio, non erano ammessi che per i calici (e, fin che si usarono, per le cannuccie). Gli « *Statuta antiqua* » permisero gli ornamenti dorati sulle stole ed i manipoli ed anche per i segnalibri. Quanto alla illuminazione, in origine, essa era ridotta alla sua più semplice espressione: un solo cero, chiuso in una lanterna; nelle solennità, due ceri sull'altare. In seguito venne aumentata, ma rimase più ridotta che nella liturgia romana.

Alle origini non tutti i giorni c'era la messa conventuale; dopo il 1222 per l'ammissione delle messe votive, vi fu messa conventuale tutti i giorni, e persino, a volte, due messe in un giorno. Avveniva che, delle due, una era messa « asciutta », « *nudum officium* », cioè, senza consacrazione. Tale usanza fu sostituita, nel 1581, con delle messe private. Il rito certosino, in principio, non aveva voluto accettare, nella messa, come nell'ufficio, le composizioni di stile ecclesiastico; però l'introito « *Salve Sancta parens* » ed il versetto allelujatico: « *Veni Sancte Spiritus* », furono ammessi nel 1222. Nel XII secolo si cantava, quale messa dei defunti, una messa « *Respice* »; il « *Requiem* » non fu ammesso che nel XIV secolo. Nel 1337 un ordine impone di dire una messa in onore della B. Vergine ogni giorno, dopo la messa conventuale; tra le altre messe votive, la più frequente era quella dello Spirito Santo.

L'ufficio certosino. - La prima regola posta da Guigues nelle sue « *Consuetudines* » dice che per l'ufficio divino, specialmente per la salmodia, gli usi dell'ordine saranno molto simili a quelli del rito monastico, cioè benedettino; in pratica, però, le differenze sono notevoli, e l'antifonario compilato da Guigues presenta notevoli particolarità. L'influenza di Agobardo vi è tanto più manifesta, in quanto che Guigues, allorchè formula le sue regole sulla correzione dell'antifonario, si avvale persino delle sue espressioni.

L'Ordine certosino, in teoria, non ammette nel suo ufficio che i testi della S. Scrittura ed i sermoni dei Padri, escludendo le composizioni ecclesiastiche; il tempo d'altra parte, ha portato più di una deroga a tale norma, in particolare l'ammissione degli inni, alcuni dei quali sono ricordati fin dal 1143 (i Certosini, però, ancor oggi ne fanno un uso meno frequente che non il rito romano); i responsori del mattutino della Trinità non sono ricavati dalla Scrittura, ecc. L'antifonario certosino pertanto, messo a confronto con gli antichi antifonari lionesi, rivela una dipendenza meno netta di quella, che si constata a riguardo del messale, ed i migliori storici del rito fanno parecchie riserve su questo punto.

Mattutino e lodi, dopo il « *Deus in adjutorium* », comportano un salmo direttaneo, cioè senza antifona. L'ordine dei salmi nei notturni s'ispira a quello di S. Benedetto; le lezioni dell'ufficio feriale sono prese dalla Scrittura; quelle delle feste con dodici lezioni, dagli scritti dei padri, salvo, talvolta, nelle solennità, le lezioni del primo notturno. Poichè la regola vuole che ogni anno sia letta l'intera Bibbia, di essa venne fatta una ripartizione in pericopi, molto lunghe d'inverno, più brevi d'estate; alcune erano lette in refettorio, altre invece, come

quelle d'Isaia, dovevano essere lette in chiesa. A volte bisognava raddoppiare le pericopi, quando una festa di dodici lezioni faceva rinviare le lezioni del tempo corrente al giorno appresso, o quando la data del Natale lungo la settimana faceva accorciare l'ultima settimana dell'Avvento. Questa lunghezza eccessiva delle lezioni, quale si può constatare per esempio da un manoscritto del XIV secolo, rese necessaria la riforma del 1581. L'ufficio degli ultimi tre giorni della settimana santa è, all'incirca, come quello del rito romano.

Tutte le ore terminano con una litania e con delle « *preces* ». Alle lodi e a Vespro il « *Pater* » è recitato ad alta voce. È ancora a queste ore che si dicono i responsori brevi, fuorchè in certe solennità, in cui ai primi vespri (ed anche ai secondi, ma più raramente) si canta il responsorio lungo; vi è anche un responsorio breve nel primo notturno (con una sola lezione) dell'ufficio feriale estivo. I certosini recitano le ore minori e compieta non già in chiesa, ma nell'oratorio attiguo ad ogni cella: il certosino osserva il più possibile una vita eremitica. Nei primi tempi dell'Ordine si cantava il mattutino subito prima del levare del sole, più o meno presto, a seconda delle stagioni e non s'interrompeva il sonno; nel 1509, per permettere ai religiosi un secondo riposo dopo il mattutino, si anticipò l'ora di quest'ufficio, che nel 1581 fu fissata prima di mezzanotte: è questo l'orario tuttora vigente.

Al « *Te Deum* », al « *Benedictus* », e al « *Magnificat* » il certosino abbassa il suo cappuccio, che per pregare tiene d'ordinario in capo, se lo toglie anche quando deve leggere una lezione al leggio.

L'ufficio dei morti, nella sua forma breve (*agenda quotidiana*) e l'ufficio della Beata Vergine vengono recitati ogni giorno, quando non viene celebrata una festa di dodici lezioni.

Il calendario dell'Ordine. - In origine, il calendario certosino riproduce press'a poco l'antico calendario romano. Vi possono essere feste di quattro classi differenti: feste con tre lezioni, feste con dodici lezioni semplici, feste con dodici lezioni con l'adunanza di capitolo, solennità in cui, alla messa, s'accendono due ceri (donde il loro nome: « *Festa candelarum* »). In un anno, c'erano solo sedici solennità, oltre la Pasqua e Pentecoste ed i primi giorni delle loro ottave; dieci feste da Capitolo e cinque feste con dodici lezioni. Venivano celebrate otto vigilie con messe conventuali e sei ottave: quella di Natale, dell'Epifania, di Pasqua, dell'Ascensione, Pentecoste, Assunzione. Non si trasferivano le feste; ma si faceva combinare la festa con la domenica occorrente: in questo modo, se l'Annunciazione cadeva nella domenica delle Palme, si diceva l'ufficio della festa e la messa della domenica.

Fin dall'epoca degli « *Statuta antiqua* », questo numero ridotto di feste era stato aumentato; la festa della SS. Trinità fu introdotta nel 1222; ma soltanto la messa, perchè l'ufficio era quello dell'ottava di Pentecoste. Fino al 1259 sono ammesse 22 feste con dodici lezioni, 2 solennità, 5 feste semplici, 5 nuove ottave. Naturalmente, come ovunque, questa lista aumentò ancora in seguito: così il « *Corpus Domini* », viene ammesso verso il 1318; nel 1332 ha pure un'ottava; la festa della Concezione di Maria è permessa a tutto l'Ordine nel 1336, con l'ufficio della Natività (nel 1341 è prescritto di cambiare titolo, e di chiamarla « *Santificazione* »; nel 1470, ritorna ad essere la « *Concezione* »). I due Capitoli generali, che ressero l'Ordine durante lo scisma (uno in ogni obbedienza), stabilirono,

ognuno per suo conto, delle feste, per cui si dovette, allorchè fu ristabilita l'unità, rivedere l'elenco. San Brunone, canonizzato nel 1515, ebbe subito la sua festa. E quest'evoluzione doveva durare sino al xx secolo.

È pertanto da lodare la severità con cui i Capitoli generali si opposero alla corrente delle innovazioni liturgiche: l'Ordine ebbe l'agio di conservare, se non integralmente, almeno in proporzioni più notevoli che altrove, la fisionomia austera e venerabile della sua liturgia. L'ufficio feriale, in particolare, è rimasto in onore nell'Ordine dei Certosini, mentre in molte altre chiese cedeva quasi interamente il posto al santorale. Onde evitare il pericolo di moltiplicare le feste dei santi dell'Ordine, i superiori non si prestavano che a malincuore alla canonizzazione dei frati morti in odore di santità (tendenza che si nota anche presso i Cistercensi), e alla introduzione delle loro feste nel calendario liturgico. Ed appena un movimento in senso contrario appare, i Capitoli generali non tardano a reprimerlo, o, almeno, a limitarne gli effetti. In più riprese si rispose risolutamente alle suppliche di alcune certose, soprattutto inglesi, ribadendo l'idea, che si doveva salvaguardare le usanze dell'Ordine, non già conformarsi a quelle del clero dei diversi paesi. Nel 1597 e 1599 essendo state istituite molte feste nuove, il Capitolo ne fece una riduzione.

La riforma del rito certosino. - Nel 1581, nuovi statuti dell'Ordine stabilirono di cercare nei regolamenti tutto quanto riguardava in modo particolare la liturgia e di costituirne un *Ordinarium*, che fu pubblicato l'anno seguente. In quella occasione venne adottata la nuova ora per il Mattutino. Fu nominata una commissione per revisionare le lezioni dell'ufficio, e questa pubblicò nel 1585, un nuovo lezionario in cui furono ammessi molti più inni di quanto se ne contassero fin'allora. Fu ammessa nel 1581 la processione del *Corpus Domini*, la prima che avesse luogo nell'Ordine; fino a questo tempo le processioni erano completamente escluse dalla liturgia certosina; non si facevano neppure quelle della Candelora e delle Palme. Nel 1589 fu prescritto di aggiungere l'*Ave* al *Pater*, quando questa preghiera era prescritta nell'ufficio.

A sua volta, il messale fu corretto nel 1603; ci si ispirò alla riforma romana di S. Pio V.

Riforma meno felice, quella del canto. Da un'errata interpretazione di un passo delle *Consuetudines*, si credette di dedurre che Guigues non ammettesse il canto nell'ufficio dell'Ordine: in realtà si recita senza canto l'ufficio, che il procuratore dirige per i frati conversi; ma nella liturgia dei monaci certosini il canto ha avuto sempre la sua parte. Guigues dà solo ai monaci la norma di non sacrificare troppo tempo allo studio del canto, e di conseguenza lo semplifica al massimo: nell'uso certosino (alle origini) sono esclusi gli inni, i tropi, le sequenze, tutti i numerosi versetti alleluiatici ornati, i responsori a più versetti, ed un buon numero di canti solenni; quanto ai canti ammessi, Guigues li tratta degnamente, e conserva le loro modalità tradizionali. Una curiosa usanza medioevale rimasta in vigore nelle certose fino al 1581 è la *recordatio*: i monaci cantavano i salmi, i cantici e i responsori a memoria, così bene che l'ufficio della notte poteva essere celebrato nell'oscurità, con un unico antifonario rischiarato al centro del coro per coloro, la cui memoria non fosse ancora sicura; per ripassare le parti dell'ufficio e per rinfrescarne la memoria, era obbligatoria la « *recordatio* », anche per il priore, fissata per ogni sabato e alla vigilia d'una festa con

dodici lezioni, subito dopo nona. L'usanza venne soppressa verso la fine del secolo XVI. Alcuni cantori del coro dovevano vegliare sulla buona esecuzione del canto, e correggere i monaci inclini a sbagliare.

Gli antichi manoscritti del canto certosino recano un gran numero di aste verticali, che, ben esaminate, appaiono come segni che delimitano i gruppi neumatici; più tardi furono erroneamente creduti segni di pausa; ne derivò un'eccessiva lentezza, con grave danno alla legge del ritmo. Anche le melodie furono alterate, e la loro annotazione perse ogni carattere ritmico, per l'adozione di note uniformi quadrate.

L'antifonario di Pavia (1612) e quello della Grande Certosa (1689) sono testimoni di questa decadenza, ed i trattati di canto pubblicati per l'Ordine non fanno che accentuarla.

Gli strumenti di musica, la polifonia e la musica figurata non sono stati mai ammessi presso i Certosini.

BIBLIOGRAFIA. — Vedere articolo *Chartreux (liturgie des)* nel D.A.C.L. Eccellente studio che noi qui abbiamo riassunto. A. KING, *Liturgies of the Religious ordres*, London, 1956, pag. 1-62.

PARTE NONA - LA LITURGIA DEI PREMOSTRATENSI

§ 1. *Cenni storici.*

L'Ordine di S. Norberto. - L'Ordine dei Canonici regolari Premostratensi fu fondato nel 1120 a Prémontrè (Soissons) da S. Norberto, morto nel 1134, arcivescovo di Magdeburgo.

Scopo dell'Ordine, oltre quello di seguire la vita monastica secondo la regola di S. Agostino, vi è pure quello di esercitare l'apostolato. Nell'interno dell'Abbazia, il religioso premostratense si consacra a lodare Dio con la preghiera corale; fuori, si dedica al ministero delle anime sotto tutte le forme: governo delle parrocchie, predicazioni, missioni, ecc.

Prima della rivoluzione del 1789 l'Ordine possedeva in Francia un centinaio di abbazie e prestava servizio in più di 700 parrocchie. Oggi conta circa 1600 religiosi con 52 case sparse in diversi paesi. Una ha sede in Roma.

La liturgia norbertina. - L'Ordine dei Premostratensi segue una speciale liturgia tuttora vivente. Essa consiste in riti particolari relativi alla recita del breviario, alla celebrazione della santa messa e ad altre cerimonie.

San Norberto, fondando un ordine di canonici, adottò la liturgia romana in uso nelle chiese di Francia all'inizio del secolo XII. E il suo Ordine ha avuto il merito di conservare quasi intatta questa liturgia. « I libri liturgici dell'Ordine Premostratense — dice Don Guéranger, — sono restati puri, e vanno considerati come uno dei repertori dell'antica liturgia romana francese, sino alla fine del XVIII secolo » (*Istit. Liturgiques*, t. 1, p. 306). « E' opinione comune — dice il Card. Bona — che il breviario dei canonici dell'Ordine Premostratense altro non

sia che l'antico breviario romano, ch'essi hanno conservato in tutta la sua purezza, non avendo accettato i cambiamenti e le nuove riforme, che i papi inserirono nel breviario romano. (Bona, *De divina psalmodia*, XVIII, § 6).

Questa liturgia, alla quale si aggiunsero le usanze dell'abbazia madre di Prèmontrè, fu imposta fin dall'inizio a tutte le case dell'Ordine, che rapidamente si moltiplicarono. « Per mantenere una salda unità tra le abbazie del nostro Ordine — prescrivono gli Statuti del 1130, — abbiamo stabilito che si debbano adottare dappertutto gli stessi libri, per quanto concerne l'ufficio divino » (Statut. 1130, d. IV, C. X e XI). I papi approvarono questa norma. « Noi vogliamo che l'unità regni in tutte le vostre chiese, così come Norberto, arcivescovo di Magdeburgo, uomo di santa memoria, l'ha stabilito », scriveva nel 1135 il Papa Innocenzo II.

La liturgia norbertina non fu coinvolta nella proibizione del Papa S. Pio V, nell'anno 1568; e l'8 febbraio 1703 il papa Clemente IX comandò alla Riforma di Spagna, la quale alla fine del XVI secolo aveva adottato il breviario romano, di riprendere il breviario premostratense.

Alla fine del secolo XVIII i Premostratensi di Francia modificarono la loro liturgia nel senso gallicano e giansenista; ma i Premostratensi degli altri paesi conservarono l'antica liturgia, vigente ancor oggi nell'Ordine.

Guida ufficiale dei riti e delle cerimonie è l'*Ordinarius*, la cui prima redazione risale al 1150 ed è l'opera del beato Hugues, primo abate generale dell'Ordine. Aggiungiamo che l'Ordine dei Premostratensi ha adottato il nuovo salterio di S. Pio X e certe rubriche della bolla pontificia *Divino afflatu*.

§ 2. *Principali particolarità.*

Nel breviario. - Vi sono molte somiglianze tra il breviario premostratense e il breviario romano per le divisioni generali e per gli antichi uffici. Esistono tuttavia numerose particolarità. Le feste sono divise in 5 categorie, cioè: le triple, le doppie, le celebri, quelle con 9 lezioni e quelle con 3 lezioni. Le triple di 3ª classe sono maggiori o minori. Similmente le doppie sono anche maggiori o minori. Le antifone non si ripetono mai, eccezion fatta per le antifone maggiori « *O* » dell'Avvento e per le antifone al « *Benedictus* » ed al « *Magnificat* » nei tripli. Si dicono intiere solo alla fine del salmo.

Gli inni non hanno seguito le modifiche fatte da Urbano VIII. I capitoli e le antifone hanno qualche diversità. Le preghiere feriali comprendono soltanto il *Kyrie* e il *Pater*. Si aggiunge la parola « *defunctorum* » dopo « *animae* » nel « *fidelium animae* ». Niente ufficio comune per le feste della Vergine. Le domeniche dopo Pasqua hanno un solo notturno. Due vespri nel giorno di Pasqua e durante l'ottava. I primi incominciano con il *Kyrie* come nella messa. Seguono il *Dixit Dominus, Confitebor, Beatus vir,* poi il graduale, il *Magnificat,* l'orazione. I secondi comprendono il *Laudate pueri,* l'*In exitu,* un'antifona, un'orazione. I secondi vespri si recitano « *Procedendo ad navim ecclesiae* ».

Il proprio dei santi comprende, oltre gli antichi uffici del breviario romano, certi uffici delle chiese di Parigi e di Laon, alcuni uffici nuovi e il proprio dell'Ordine.

Particolarità di certe ore. - *Mattutino.* Niente assoluzione. Diverse le formule delle benedizioni. L'ultima lezione è sempre seguita dal suo responsorio.

Il *Te Deum* è seguito da un versetto detto « *sacerdotale* ». Dopo le lezioni si dice: « *Tu autem, Domine, miserere nostri* ».

Le lodi. Non si dice l'antifona finale alla Vergine, ma solo a Compieta. Ogni giorno un diverso suffragio e il « *Da pacem* ».

Prima. All'inizio, solo « *Pater* », « *Ave* ». Per le ferie niente preghiere speciali. Nelle grandi feste s'aggiunge, come a Compieta, prima dell'orazione, un versetto e l'orazione della festa. Differenze nelle preghiere capitolari. Dopo il Capitolo, canto del « *Salve Regina* ».

Vespro. A partire dalle feste *celebri* ai primi vespri, e ai due vespri a partire dalle *doppie*, il Capitolo è seguito da un responsorio ricavato dal mattutino. A volte, i cinque salmi dei primi vespri hanno una sola antifona. Non si dice « *Dominus det nobis suam pacem* ».

Compieta. L'ordine con cui si svolge è diverso da quello seguìto nel rito romano: « *Sit nomen* ». Benedizione. « *Lectio* ». « *Vigila super nos* ». « *Adjutorium nostrum* ». « *Pater* ». « *Ave* ». « *Converte nos* ». « *Deus in adjutorium* ». Salmi. Capitolo. Inno (che varia nelle diverse feste, secondo il tempo). Niente « *In manus tuas* ». L'antifona del « *Nunc dimittis* » varia.

Nelle feste, versetto ed orazione propria della festa, prima dell'orazione ordinaria, che è: « *Illumina, quaesumus, Domine* ». Antifona finale alla Vergine, senza « *Divinum auxilium* ».

Nel messale. - Poche differenze, se non per quanto riguarda il proprio dei santi in rapporto al breviario. Particolarità nella benedizione delle ceneri, delle palme, e nella settimana santa. Alcune sequenze proprie; così, a Natale, il « *Laetabundus* ». Al sabato santo, quattro profezie. Ogni giorno si dice una messa « *de Beata M. V.* », fuorchè nelle feste triple di prima e di seconda classe.

Messa bassa. - Nessuna differenza, fuorchè la ripetizione dell'introito, ad incominciare dalle feste di rito doppio. Al « *Credo* » si fa la genuflessione, dall'« *Et incarnatus est* », sino al « *Et resurrexit* ».

Messa cantata. - Diverse particolarità. Il diacono bacia la pianeta del celebrante genuflettendo al « *Dominus vobiscum* ». Durante il *Credo*, incensazione del coro, e il suddiacono dà a baciare l'Evangeliario. Non s'incensa il coro all'offertorio. Elevazione della patena da parte del diacono al « *Sursum corda* ». Durante il prefazio, il diacono incensa tutto l'altare e vi gira attorno, poi incensa i ministri. Elevazione della patena alla fine del « *Pater* ». Il turiferario sta sempre in ginocchio mentre si benedice l'incenso.

Differenze notevoli per la festa del *Corpus Domini*. Esposizione del SS. Sacramento al principio della messa, all'« *Ecce panis* », al « *Pange lingua* » e alla fine della messa. Così pure prima e dopo i vespri.

Nel rituale. - Nessuna differenza degna di nota. Alcune cerimonie speciali per l'Ordine. La formula d'assoluzione sacramentale ha una parola in più: *ego te absolvo ab « omnibus » peccatis tuis*.

Le esequie variano considerevolmente. Per il giorno dei morti e per i servizi dei defunti, vi sono delle raccomandazioni, « *commendationes* », composte di responsori, antifone e salmi.

PARTE DECIMA - LA LITURGIA DEI CARMELITANI

Le origini. - Una « tradizione » molto cara all'Ordine del Monte Carmelo vuol farne risalire l'origine fino al profeta Elia ed ai « figli dei profeti » raccolti intorno a lui; la Vergine Maria durante la sua vita si sarebbe recata a visitare i loro successori sul Monte Carmelo, ed avrebbe ricevuto da essi la testimonianza d'una venerazione, che doveva diventare uno dei fondamenti della regola carmelitana. Storicamente, e checchè ne sia di queste origini che gli storici non ammettono senza difficoltà (non ne avremmo parlato, se il posto tenuto nei riti dell'Ordine dal culto mariano e particolarmente la Commemorazione della B. Vergine del Monte Carmelo il 16 luglio, non attestassero sotto una forma liturgica questa « tradizione » dei carmelitani), noi vediamo l'Ordine dotato di una regola verso il 1210, da S. Alberto, Patriarca di Gerusalemme. Questa regola prescrive che i frati, che sanno leggere, devono recitare l'ufficio con i salmi assegnati ad ognuna delle ore « dall'uso approvato dalla chiesa ». La chiesa di cui si tratta è quella del S. Sepolcro, di cui i Carmelitani adottano la liturgia. I ricordi del S. Sepolcro vi si manterranno fino a tanto che l'Ordine, in Occidente, non avrà perso la tradizione delle origini gerosolimitane.

Questo rito del S. Sepolcro vi era stato importato dai crociati, e ricordava molto da vicino il rito gallicano-romano, quale lo descrisse il liturgista Giovanni Beleth; influenze di diverse provincie (soprattutto di Nevers) vi si mescoleranno con quelle di Parigi; mentre certe funzioni, come l'ufficio del sabato santo con dodici lezioni, erano genuinamente romane. Vi si introdussero feste locali, specie quelle dell'anniversario della conquista della città santa (15 luglio), che doveva più tardi cancellare quella della dedicazione del S. Sepolcro, celebrata lo stesso giorno. Ma i Carmelitani seguirono il rito con minor magnificenza del clero addetto alla grande basilica; pare che al principio, in particolare, essi non recitassero l'ufficio nel coro; poichè la regola non parla d'altra riunione quotidiana all'infuori di quella per la messa.

Quando i Carmelitani lasciarono la Terra santa, invasa dai Turchi, per rifugiarsi in Europa, e divennero, nel 1235, un Ordine mendicante, essi adattarono i loro usi liturgici a questo nuovo stato. Ormai cantano l'ufficio nel coro; ma conservano molte loro tradizioni orientali, introducono nell'Occidente la festa di S. Anna e l'ottava della Natività della Santissima Vergine.

L'ordinale del maestro Siberto di Beka. - Si conservano solo pochi libri liturgici carmelitani anteriori al XIV secolo. Nel 1312 venne dichiarato obbligatorio dal Capitolo generale l'*Ordinale* composto dal maestro Siberto di Beka († 29 dicembre 1332). Questo liturgista s'appoggia soprattutto all'antica liturgia dell'Ordine, completandola con altri usi, come l'ufficio e la messa della festa del *Corpus Domini*. Egli non riferisce il testo delle preghiere o delle parti cantate, ma solamente le iniziali o le prime sillabe delle prime parole, di modo che questo *Ordinale* va più considerato come un direttorio che non un libro di coro e non è utilizzabile se non si conoscono, per mezzo d'altri manoscritti, le preghiere in uso nell'Ordine. L'*Ordinale* di Siberto conserva un carattere arcaico molto evidente. Così esso non prescrive nulla di quanto riguarda i colori liturgici, essendo le sacrestie dei Carmelitani ancora poco provviste, per permettere loro di seguire

le regole, che andavano già introducendosi. La illuminazione era limitata, come presso i Certosini.

Il nuovo *Ordinale* conservava molte e notevoli particolarità del rito del S. Sepolcro; nei giorni di festa, l'antifona dell'introito viene ripetuta tra il salmo ed il *Gloria*, di modo che si dice tre volte; la lezione profetica nella messa delle solennità precede l'epistola. Il ricordo della Risurrezione rimaneva al centro della liturgia: la si commemorava l'ultima domenica dopo la Trinità con un ufficio di nove lezioni e con la messa della Pasqua. In tutte le domeniche tra la Pasqua e l'Avvento, a meno che non si fosse impediti da una festa, si diceva la nona lezione con il responsorio dell'ufficio pasquale, e si cantava la messa di Pasqua, mentre la messa del giorno era cantata senza solennità, dopo prima; più tardi, nel 1539, quest'ordine fu invertito, e la messa del giorno prese il posto più importante: il ricordo delle origini viene meno. La devozione alla S. Vergine teneva anch'essa un posto d'onore nella liturgia dell'Ordine: se ne cantava la messa tutti i sabati non impediti da qualche festa (con *Gloria* e *Credo*, a partire dal 1339), e, fuorchè in Quaresima, l'Ufficio ha nove lezioni. La *Salve Regina* si cantava, non solo ogni sera dopo Compieta, ma dal 1321 o 1324, dopo ogni ora canonica, e dopo la messa conventuale (questo rito è stato approvato per tutto l'Ordine da Pio IX, nel 1854). Al sabato sera, la « *Salve Regina* » è cantata in processione.

Il cerimoniale della messa comporta alcune particolarità; gli accoliti, giungendo all'altare, spiegano le tovaglie e le ripiegano alla fine della messa; il *Lavabo* aveva luogo nella sacrestia, come pure l'abluzione dopo la comunione. Il sacerdote simulava, senza realizzarla, la frazione dell'ostia al « *fregit* » del canone, e s'inchinava solamente, invece di genuflettere, dopo la Consacrazione; teneva le braccia in croce all'« *Unde et memores* ». I Carmelitani calzati recitano ancora, dopo il « *Pater* » il salmo « *Deus venerunt gentes in haereditatem tuam* », che si diceva nelle ferie, per la liberazione dei luoghi santi. Il « *Domine, non sum dignus* » non fu introdotto che nel 1568, ma si recitava, prima della comunione, un saluto all'ostia « *Salve salus mundi* », e quelle preghiere preparatorie, che si trovano nel messale anglo-normanno di Sarum (tipo gallicano XIII secolo). Alla fine della messa: « *Dominus vobiscum* », « *Ite missa est* » o « *Benedicamus Domino* », a seconda dei casi; « *Pater* » sottovoce; « *Salve Regina* »; benedizione, dove l'usanza locale lo permetteva; Vangelo di S. Giovanni, a partire dal XV secolo.

È opinione comune, senza che sia possibile provarlo, che sino alla fine del XIII secolo sia rimasta l'usanza della comunione sotto le due specie. Quattro volte all'anno, si faceva la processione: alla Candelora, al giorno delle Palme, all'Ascensione, all'Assunta; si aggiunsero più tardi quella del giorno dei morti e infine quella del *Corpus Domini*. Nel rituale sono da notare alcune cerimonie ed una formula speciale per l'Estrema Unzione. Nella recita del « *Confiteor* », che fino all'inizio del XIV secolo non comprendeva la seconda parte « *Ideo praecor* », i carmelitani scalzi introdussero nel XVII secolo la menzione di S. Elia; più tardi quella di S. Teresa e di S. Giovanni della Croce; anche i Carmelitani calzati hanno adottato l'invocazione al « *nostro padre S. Elia* ».

L'accrescimento del santorale e la riforma. - Come altrove, la storia della liturgia carmelitana è costituita, in gran parte, dagli sviluppi del santorale, che

divennero eccessivi dopo il XIV secolo: elevazione del rito di certe feste; moltiplicazione delle ottave; creazione di molte feste nuove; istituzione di memorie avventizie, come quella di S. Anna nell'ufficio quotidiano, stabilito nel 1411... Diventano frequenti le feste dei Santi dell'Ordine; quella della Commemorazione solenne della S. Vergine il 16 luglio, stabilita tra il 1376 e il 1387, diviene, nel 1609, festa principale dell'Ordine, sotto il nome di Nostra Signora del Monte Carmelo (estesa alla Chiesa universale, nel 1726). Il primo breviario stampato ad uso dei Carmelitani, pubblicato a Bruxelles nel 1480, introdusse nell'uso generale dell'Ordine alcune feste, che, fino a quella data erano celebrate solo nella provincia. Il calendario promulgato nel 1564 aggiunge all'Ordine dei Carmelitani un grande numero di Santi, come il papa Telesforo, S. Basilio, i Santi Gregorio di Nissa e di Nazianzio, S. Cirillo d'Alessandria, S. Alberto di Gerusalemme (il quale, di fatto, era canonico regolare), ecc., insomma, nel 1579, non rimaneva neppure un giorno libero.

Il Capitolo del 1580 decise di reagire, e, nel 1584, pubblicò, con bolla pontificia, un messale ed un breviario nuovi; il breviario seguiva, per quanto lo permetteva la differenza di rito, l'ordine del nuovo breviario romano; il calendario del santorale era rigorosamente ridotto a giuste proporzioni. « Con un buon gusto, che non si saprebbe debitamente ammirare, — nota il P. Zimmerman, — s'erano conservate tutte le note caratteristiche dell'antico rito, e preservato nella sua integrità un monumento importante e venerabile della cristiana pietà medioevale, evitando, intanto, gli errori che vi si erano introdotti, e che avevano sfigurato la purezza del rito e la gravità della celebrazione ». I Carmelitani scalzi di Spagna invece vollero fare di più, e adottarono nel 1586 la liturgia romana, con l'intento di preparare, così, la loro completa separazione dai Carmelitani calzati.

In seguito, un certo numero di feste sono state create o ripristinate; ma la fisionomia della liturgia carmelitana è restata immutata.

BIBLIOGRAFIA. — Vedi nel D.A.C.L. l'articolo *Carmes* (*liturgie de l'Ordre des*) del P. B. ZIMMERMAN, del quale questo studio non è che un riassunto. Lo stesso autore ha pubblicato *L'Ordinal de Maitre Sibert de Beka* nella *Bibliotheque liturgique* di U. CHEVALIER, t. XIII, Paris, 1910. - A KING, *Liturgies of the Religion ordres*, London, 1956, pag. 235-324.

PARTE UNDECIMA - LA LITURGIA FRANCESCANA

Per farsi un'idea esatta di questa liturgia, per quanto almeno lo permette la natura di questo studio, bisogna, in primo luogo, evocare a grandi linee la formazione della liturgia francescana ed i suoi rapporti intimi con la liturgia romana, ciò che formerà la prima parte del nostro lavoro; in seguito, sarà necessario far risaltare i caratteri della liturgia francescana, quale la praticano, ai giorni nostri, i figli di S. Francesco, e questo formerà l'oggetto della seconda parte.

CAPITOLO PRIMO
FORMAZIONE DELLA LITURGIA FRANCESCANA E SUE RELAZIONI CON QUELLA ROMANA

Al sorgere degli ordini mendicanti — Domenicani e Francescani nel XIII secolo — una questione si poneva, imposta dalle abitudini liturgiche dell'epoca; infatti, ogni diocesi, come pure ogni Ordine religioso poteva avere, od aveva la sua propria liturgia. Qual modo seguiranno questi nuovi Ordini nel celebrare i divini misteri? E di quali libri liturgici si serviranno? In una parola, quale liturgia adotteranno? Quella della Cattedrale, all'ombra della quale l'Ordine sorgeva o quella delle Chiese, verso le quali l'Ordine sciamava, oppure l'Ordine organizzerà una propria liturgia?

Le diverse soluzioni adottate da S. Francesco. - S. Francesco nella sua regola del 1220, — quella detta dagli storici la prima regola (perchè anche se non era la prima essa riferiva almeno le usanze correnti nell'Ordine fin dall'inizio), — prescrive che: « I frati reciteranno l'ufficio e pregheranno per i vivi e per i morti secondo le usanze del clero, ove essi si troveranno ».

Gli inconvenienti di un tal sistema non tardarono molto a farsi sentire, particolarmente nelle grandi assemblee e al tempo dei Capitoli generali. Eccoli riuniti in gran numero, i figli del Penitente di Assisi; attorno a S. Maria degli Angeli, per discutere degli interessi spirituali delle loro anime e dell'organizzazione della Congregazione, che non cessava di accrescersi di numero e di estendere le sue ramificazioni in tutta la Chiesa. Quale rito seguiranno i religiosi quando dovranno recitare l'ufficio in comune? Quello d'Assisi o quello di Roma, o si raggrupperanno a seconda del rito delle provincie ecclesiastiche, da cui sono venuti?

Queste difficoltà ispirarono certamente S. Francesco nella redazione della sua ultima regola, quella del 1223, in cui troviamo la norma definitiva circa il rito che l'Ordine seguirà nelle funzioni liturgiche: « I chierici diranno l'ufficio secondo l'ordine e l'usanza della Santa Chiesa Romana » (Regola del 1223, cap. III). Perchè egli prescelse il rito romano a preferenza d'ogni altro? Basterebbe il suo amore verso il Papa a spiegare tale scelta; ma è più verosimile che il provvidenziale suggeritore di questa norma sia stato il cardinale Ugolini, amico di S. Francesco, protettore dell'Ordine e membro della Curia Romana, divenuto più tardi papa con il nome di Gregorio IX.

Tuttavia non bisogna lasciarsi trarre in inganno sul vero senso di quest'espressione: « Ufficio secondo l'uso della Romana Chiesa », che non vuol dire, come troppi pensano, secondo il costume in uso nelle basiliche romane, — se pure c'era un'usanza comune, — ma secondo il costume in uso nella cappella papale o alla corte pontificia.

Una liturgia romano-francescana. - I Francescani hanno pertanto la loro liturgia dal 1223: la liturgia romana della corte pontificia, liturgia, che fino allora era solo appannaggio d'un cerchio intimo e ristretto, le persone che circondavano il Sommo Pontefice; liturgia che, tramite i Frati Minori si va span-

dendo attraverso il mondo, e va preparando pacificamente l'unità liturgica, che S. Pio V nella seconda metà del xvi secolo compirà.

I libri liturgici della Corte Romana sono diventati i libri dei frati Minori. I numerosi manoscritti che gli archivi e le biblioteche hanno conservato, attestano che il breviario della Curia Romana s'intitolava: « Breviario dei Frati Minori, secondo il costume della Santa Romana Chiesa » (titolo del più antico manoscritto ora conosciuto, e che si trova nel convento di S. Anna a Monaco; esso è molto probabilmente del 1227); il messale della Corte pontificia è diventato « il Messale dei Frati Minori secondo il costume della Curia Romana o di Santa Romana Chiesa » (titolo di numerosi manoscritti dei secoli xiii e xiv).

I Frati Minori conservarono gelosamente la sostanza di questi libri liturgici. Le testimonianze dei Capitoli generali dal xiii al xiv secolo, insistendo continuamente sul bisogno dell'unità, confermano i risultati delle faticose comparazioni d'identità, stabilite dagli studiosi tra i primi messali ed i primi breviari dei Frati Minori e quelli, che S. Pio V, nel 1568 e 1570, scelse, per imporne l'uso alla Chiesa intiera.

Pertanto, se in sostanza questa liturgia della Corte Romana rimase romana, essa può e deve giustamente chiamarsi *liturgia francescana*, perchè, secondo la classica espressione di quell'eminente liturgista, che fu mons. Batiffol, i Minori fecero della liturgia romana « una seconda edizione » adattata al loro genere di vita.

I rimaneggiamenti dei libri liturgici. - Quanto al breviario, le modifiche furono fatte soprattutto nell'ordinamento delle parti, nelle rubriche, nelle lezioni che vennero abbreviate e precisate; e infine coll'aggiunta di nuovi uffici, e colla stesura letteraria di certi uffici, detti ritmici.

Il breviario di S. Anna (1227) era un breviario portatile, le cui proporzioni offrivano la comodità ai Frati Minori di portarselo appresso e di cantare l'ufficio nelle loro peregrinazioni missionarie; ma l'ordinamento delle parti lasciava molto a desiderare. Era una compilazione comprendente il salterio, l'innario, il lezionario, l'antifonario, e l'insieme delle varie collette; compilazione che rendeva molto complicata la recita dell'ufficio. All'inglese Aimone di Faversham, quinto generale dell'Ordine dal 1239 al 1244, va il merito d'aver ovviato a quest'inconveniente e d'aver organizzato il breviario in due parti, quale l'abbiamo ai nostri giorni: il *Temporale* (proprio del tempo) ed il *Santorale* (proprio dei Santi), seguito dal *comune* dei Santi.

Il suo lavoro consistette nell'attingere, dalle diverse parti esistenti, quanto doveva servire per l'ufficio del giorno, in modo da trovare riunito insieme ciò che si doveva dire nella tale domenica o nella tale festa.

Così pure, le rubriche ricevettero numerose modifiche. La maggior parte fu soppressa come inopportuna nei chiostri francescani; altre furono aggiunte per risolvere delle difficoltà, che le nuove circostanze avevano sollevate. In modo tutto particolare occorre segnalare l'antico Cerimoniale dell'Ordine, pubblicato dai padri Quaracchi, nell'*Archivium Franciscanum historicum*, t. III, p. 64 e seg.; le rubriche del Capitolo di Narbona, 1260, pubblicate sulla stessa rivista, t. III, p. 491 e seg.; infine la *Rubricae novae,* inserite in tutti i manoscritti e nei breviari sino al 1568. Le lezioni diventano fisse e ricevono generalmente le proporzioni che hanno ancora ai nostri giorni.

Nuovi uffici. - Furono aggiunti nuovi uffici sia al Temporale, come quello del SS. Sacramento, verso il 1264; sia al Santorale, soprattutto per onorare i Santi del nuovo Ordine. Una costante tradizione ecclesiastica permetteva e incoraggiava questi anniversari persino nelle diocesi e nelle famiglie religiose, per stimolare i loro figli spirituali ad imitarli. I Francescani iscrissero successivamente nel loro calendario: S. Francesco, nel 1228; S. Antonio da Padova, nel 1231; S. Domenico, per l'amicizia che legava i due Ordini, verso il 1234; Santa Chiara, verso il 1255; S. Luigi, re di Francia, nel 1297; le Stigmate di S. Francesco, verso il 1337 e circa una ventina d'altri santi, fino al 1568.

La maggior parte di queste nuove feste ebbero un ufficio proprio, caratterizzato da un genere di composizione speciale in voga già dal XII secolo, ma che raggiunse la perfezione con il Frate Minore Giuliano di Spira, contemporaneo di S. Francesco e — dicesi — maestro di cappella di S. Luigi. Si tratta degli uffici ritmici. Il primo, in ordine di tempo, è quello di S. Francesco. Don Guéranger, nelle sue « *Institutions liturgiques* » (t. I, cap. 12) asserisce che quest'ufficio liturgico è da mettere tra le cose più belle del secolo XIII. Ecco ciò che scrisse, nel 1279, Bernardo di Besse, segretario di S. Bonaventura, su quest'ufficio di S. Francesco: « In Francia, Fra' Giuliano, noto per la sua santità e scienza, ha composto l'ufficio notturno del "*Santo*". Egli ne redasse il testo e ne compose il canto, eccetto che per gli inni ed alcune parti, ch'erano state composte dal Sommo Pontefice (Gregorio IX) e da alcuni dei cardinali ».

A titolo di documentazione, ecco due estratti di quest'ufficio, i quali permetteranno di rendersi conto del nuovo genere letterario. Il primo è costituito dalla terza antifona alle lodi. L'autore canta con una concisione, che non esclude nè l'incanto della frase, nè l'armonioso adattamento delle parole, la triplice opera di S. Francesco:

« *Tres ordines hic ordinat*
Primumque Fratrum nominat
Minorum; Pauperumque
Fit Dominarum medius;
Sed Paenitentem tertius
Sexum capit utrumque ».

(Egli fonda tre ordini; il primo lo chiama ordine dei Frati minori; il secondo è quello delle poverelle; il terzo dei Penitenti, che accoglie l'uno e l'altro sesso).

Il secondo passo è la prima delle strofe dell'antifona *ad Benedictus*. L'ardente amore di S. Francesco per Cristo vi è descritto in modo così poetico, che ci pare di vedere delle fiammelle uscire dal cuore del Poverello verso il cuore del suo Maestro crocefisso:

« *O Martyr desiderio*
Francisce, quanto studio
Compatiens, hunc sequeris
Quem passum libro reperis
Quem aperuisti ».

(O Francesco martire di desiderio, con qual cuore pieno di compassione, tu segui, Colui la cui passione tu leggi sul libro che hai aperto).

Da notare che quest'ufficio è una delle migliori fonti per precisare e ritrarre lo spirito di S. Francesco e per definirne la mentalità: amore per la Chiesa cattolica, amore verso l'umanità di Gesù soprattutto sofferente, amore della povertà, rinuncia a se stesso. Del medesimo autore è l'ufficio di Sant'Antonio di Padova, non meno notevole. Fra' Giuliano ebbe nell'Ordine diversi imitatori: Fra' Tommaso da Celano (1200-1260) per l'ufficio di S. Chiara, altri per l'ufficio di S. Luigi vescovo, per quello delle Stigmate, ed ancora nel IV secolo, per l'ufficio di S. Bernardino da Siena.

Sequenze e messe nuove. - Due composizioni della letteratura francescana, dovute l'una alla penna di Fra' Tommaso da Celano, il « *Dies irae* », e l'altro a quella del Beato Jacopone da Todi († 1306) lo « *Stabat Mater* », caratterizzano bene la pietà francescana del secolo XIII, tutta dolcezza ingenua e soavità impregnata di serafico ardore. La Chiesa li ha inseriti nel suo messale, e la pietà popolare non cessa di gustarli.

I nuovi uffici del breviario ebbero una corrispondente messa nel messale. E questa fu la prima modificazione del messale della Curia da parte dei Frati Minori. Essi, in secondo luogo, fissarono l'ordinario della messa romana, quale l'abbiamo ancora ai nostri giorni. Le usanze e le preghiere da essi adottate, già esistevano qua e là; ma facendole loro, i Frati Minori hanno grandemente contribuito all'ordinamento attuale del santo Sacrificio. Queste usanze e preghiere sono: il salmo « *Judica me* » ai piedi dell'altare; il « *Deus, tu conversus* », l'« *Aufer* », « *Oramus te* »; l'offertorio riordinato nel modo seguente: « *Suscipe, Sancte Pater* », « *Deus, qui humanae* », « *Offerimus tibi* », « *In spiritu humilitatis* », « *Veni, Sanctificator* »; le preghiere prima della comunione: « *Domine, Jesu Christe, Fili Dei* », « *Perceptio corporis tui* », e infine, la benedizione al termine della messa e il « *Placeat* »; quest'ultima particolarità fu modificata da S. Pio V, che pose il « *Placeat* » prima della benedizione. Infine Mons. Batiffol, dal quale abbiamo attinto la maggior parte di questi dettagli sulla composizione del messale della Curia e dei Frati Minori, aggiunge che, dopo aver adottato il messale della Curia, i figli di S. Francesco lo resero popolare e in tal modo il Messale plenario sostituì un po' ovunque i *Sacramentari*.

Un problema storico. - Questa in breve l'opera liturgica dei Francescani. Aggiungeremo ancora una parola intorno all'origine della liturgia francescana e intorno al suo svolgimento successivo. Un problema molto interessante è l'origine dei libri liturgici francescani, ma anche molto difficile a risolvere, a causa della mancanza di manoscritti che ci descrivano l'ufficio della Curia prima dei Frati Minori. Nello stato attuale della questione si possono ritenere per fermi i punti seguenti: al principio del XII secolo, la Curia papale si separò dal Laterano per l'ufficio; stabilì per suo uso, un ufficio proprio, che aveva però come fondo l'ufficio del Laterano. Esso fu riordinato da Innocenzo III al principio del XIII secolo; ed è appunto il breviario e il messale che adottarono i Frati Minori, e del quale essi fecero la fortuna.

Sta di fatto che fin dal 1277, Nicolò III ordinava l'uso dei libri francescani nelle basiliche romane. Angelo da Clareno, francescano, ci fa anche sapere che

il Papa Gregorio IX ebbe in mente di imporre alla Chiesa intiera il breviario ed il messale così riordinati dai Frati Minori, fin dal 1240. Ciò che non fece Gregorio IX, lo fece S. Pio V nel 1568, per il breviario, e nel 1570 per il messale. Dopo quest'epoca, la liturgia dell'Ordine francescano è diventata, se non la liturgia della Chiesa Romana, almeno la stessa liturgia della Chiesa universale; però conserva delle particolarità, che le sono proprie. Di queste ci resta ora a parlare.

CAPITOLO SECONDO
CARATTERISTICHE ATTUALI DELLA LITURGIA FRANCESCANA

Le caratteristiche attuali della liturgia francescana si riferiscono al Santorale (breviario e messale) ed al rituale. La natura delle devozioni nell'Ordine francescano si riallaccia a questa questione. Effettivamente esiste una stretta correlazione tra le devozioni dell'Ordine e la sua vita liturgica. Le due cose s'influenzano a vicenda.

Le feste dei Santi dell'Ordine. - Il santorale francescano contiene le messe e gli uffici del santorale romano, ma in più esso ha conservato, ancora ai nostri giorni, l'ufficio ritmato di San Francesco, di S. Antonio, di Santa Chiara, di San Domenico.

I francescani celebrano le feste dei santi iscritti nel calendario romano, ma vi aggiungono nuovi santi o beati, appartenenti all'una o all'altra famiglia dell'Ordine, che essi onorano d'un culto speciale. D'altronde gli uffici particolari non nuocciono minimamente alla recitazione ebdomadaria del salterio, nè alla lettura della S. Scrittura occorrente, perchè, per la maggior parte, le feste sono di rito doppio o semidoppio.

Poichè il numero dei Santi e dei Beati oltrepassa quello dei giorni liberi del calendario, — non dobbiamo dimenticare che l'Ordine ha più di 150 santi canonizzati o beatificati, e numerose cause in corso a Roma, — la S. Congregazione dei Riti ha accordato recentemente all'Ordine francescano dei nuovi Comuni per più confessori pontefici o non pontefici, di più vergini, di più sante vedove, permettendogli di celebrare contemporaneamente la festa di più santi o beati.

I gradi di molte feste, nel calendario francescano, non concordano coi gradi delle stesse feste del calendario romano. Tutto l'Ordine celebra, con rito doppio di prima classe con ottava, la festa di S. Francesco, con rito doppio di prima classe senz'ottava, le feste di S. Domenico e di S. Chiara; con rito doppio di seconda classe le feste di S. Antonio da Padova, di S. Bonaventura, di S. Luigi, re di Francia, delle Sacre Stimmate di S. Francesco, di S. Elisabetta d'Ungheria, e la festa di tutti i Santi dell'Ordine, il 29 novembre. I Frati Minori aggiungono S. Pasquale Baylon, patrono dei Congressi Eucaristici; i Cappuccini, S. Fedele da Sigmaringa, primo martire della Congregazione di Propaganda. I Minori conventuali non hanno accettato nel loro calendario la maggior parte dei beati celebrati dalle altre due famiglie; in compenso hanno una festa speciale, con rito doppio, per la traslazione di Sant'Antonio il 15 febbraio, e la traslazione di

San Bonaventura il 14 marzo. I Terziari celebrano con rito doppio di prima classe con ottava S. Luigi re di Francia e Santa Elisabetta d'Ungheria. Le Clarisse dette Colettine hanno un culto speciale per Santa Coletta di Corbie (1381-1447), la grande riformatrice francese del XV secolo: festa al 6 marzo.

Oltre la festa stessa di S. Francesco, il 4 ottobre e quella delle Stimmate il 16 novembre, l'Ordine onora d'un culto speciale, il 16 aprile di ogni anno, l'atto con cui San Francesco donò tutti i suoi averi a Dio nelle mani del Papa Innocenzo III, e la traslazione solenne del suo corpo, il 12 dicembre. La festa del 4 ottobre è caratterizzata da una cerimonia molto commovente, detta del « *Transito* »: solenne commemorazione del felice trapasso del Poverello d'Assisi. La comunità intiera si reca al suo altare per cantare il salmo, che S. Francesco intonò prima di partirsene per il cielo: « *Voce mea ad Dominum clamavi...* » (salmo 148), e per venerarvi le reliquie del santo.

Le feste di Nostro Signore e della Vergine. - Molte feste celebrate nell'Ordine in onore di Nostro Signore e della Beata Vergine, hanno la loro origine nella devozione dell'Ordine verso i misteri della vita di Gesù e di Maria: così, il Santo Nome di Gesù, che l'intera Chiesa celebra con rito doppio di seconda classe, il 2 gennaio, la celebrazione delle quattordici stazioni della « Via Crucis », o la via dolorosa, nel primo venerdì di marzo; il Santo Sepolcro di Nostro Signore, il 15 luglio, Sepolcro di cui i Frati Minori sono i custodi dal secolo XIII.

La festa dell'Immacolata Concezione, divenuta festa patronale dell'Ordine, ha preso l'avvio, se non l'origine, grazie ai Frati Minori; la festa della Visitazione ha la sua origine nella liturgia francescana del XIII secolo; quella della Presentazione le deve la sua espansione. La festa di S. Maria degli Angeli, il 2 agosto, è in grande venerazione presso i figli di S. Francesco. I Frati Minori Cappuccini festeggiano, al sabato che precede la domenica del Buon Pastore, la Madre del Buon Pastore. Tutto l'Ordine ha un culto speciale per le Sette Allegrezze di Maria, e ne celebra la festa il 22 agosto.

Il rituale francescano. - Il Rituale dell'Ordine è intitolato: « Rituale romano-serafico ». Contiene tutte le rubriche e le preghiere del rituale romano, ma ne aggiunge altre per le cerimonie proprie dei Frati Minori: sepoltura, ultimi sacramenti, vestizione, professione. Non è possibile descrivere tutti i particolari di queste cerimonie; ma non sarà senz'interesse segnalare la nota grave ed austera, in cui si mantengono tutte queste rubriche e preghiere del Rituale romano-serafico. Esse fanno contrasto con le prescrizioni similari degli altri Ordini religiosi, ove tutto par messo in atto per drammatizzare queste cerimonie, e mettere in rilievo il significato della morte al mondo. La liturgia francescana, in armonia con lo spirito dell'Ordine, ha invece ridotto questo carattere negativo della vita religiosa, per far risaltare la donazione di se stessi a Dio Padre.

I Frati Minori Cappuccini hanno nel loro Rituale una curiosa cerimonia, che essi compiono generalmente dopo la messa conventuale del 3 maggio, festa dell'Invenzione di Santa Croce, o del 14 settembre, festa dell'Esaltazione di Santa Croce: ed è la *benedizione del tempo*.

Il Rituale romano-serafico fissa i Capitoli Generali durante il tempo liturgico molto adatto della Pentecoste, e fa recitare in tale occasione delle bellissime preghiere.

Non possiamo lasciare questo Rituale, senza parlare della benedizione così popolare, dei gigli, il 13 giugno, in onore di S. Antonio di Padova. Essa attira grandi folle nei santuari francescani. La Chiesa ha approvato un cerimoniale molto espressivo per quest'occasione, con il canto del Vangelo, incensazione, processione dopo la distribuzione dei gigli benedetti.

Devozioni francescane. - La devozione a S. Antonio di Padova non si manifesta soltanto il 13 giugno, giorno della sua festa, ma a lui è pure consacrato in modo speciale il martedì di ogni settimana. I fedeli accorrono numerosi alla benedizione con il Santissimo, che si dà al martedì dedicato a S. Antonio, e venerano con grande fede le reliquie del Santo. Pare che tutti trovino presso di lui aiuto, soccorso, protezione, e che il Bambino Gesù, che egli tiene nelle sue braccia, gli conceda tutto ciò che egli chiede.

Parimenti, in stretta relazione con la vita liturgica sono le altre devozioni in uso nell'Ordine, le quali da essa attingono la loro fecondità; devozioni da una parte verso Gesù Cristo, l'esercizio settimanale della « *Via Crucis* », i presepi, così teneri ed ingenui, ricordi del presepio di Greccio, i quali nelle chiese dell'Ordine tengono un posto d'onore nel tempo natalizio; le litanie del SS. Nome di Gesù, di cui S. Bernardino da Siena fu così ardente propagatore; e dall'altra devozioni verso la Vergine Maria, le preghiere quotidiane per onorare la sua Immacolata Concezione, ed il sabato, la processione del « *Tota pulchra* »; la recita quotidiana della corona francescana, un rosario di sette decadi, in onore delle Sette Allegrezze della Vergine, devozione cara ad ogni anima francescana. Anche l'usanza di suonare l'« *Angelus* » tre volte al giorno, pare d'origine francescana. Il Capitolo Generale di Parigi del 1263 ordina che ogni sera, dopo Compieta, la campana conventuale dia tre rintocchi, invitando i Frati a lodare la Santa Vergine.

I Frati Minori Cappuccini conservano, dal XVI secolo, un culto più marcato verso S. Giuseppe. Già a quell'epoca, l'impulso dato da S. Bernardino da Siena a questa devozione produceva i suoi frutti.

Termineremo questo breve esame sulle caratteristiche attuali della liturgia francescana e le devozioni che da essa attingono fecondità, ricordando un culto ed una devozione molto in onore fin dalle origini dell'Ordine: il culto e la devozione verso le anime dei fedeli defunti. San Francesco nella sua regola prescrive: « I Frati preghino per i defunti ». Il Cerimoniale antico dell'Ordine dispone che nei giorni in cui l'ufficio dei morti è omesso a motivo di qualche solennità, ogni ora canonica sia terminata col versetto: « *E le anime dei fedeli defunti, per la misericordia del Signore, riposino in pace* ».

Molto presto l'Ordine, con i suoi Capitoli Generali, istituisce gli uffici solenni per i defunti. Attualmente ne sono prescritti cinque; ed ogni giorno, in refettorio, prima del pasto, i Frati recitano il « *De profundis* », per i defunti. È una prescrizione del rituale romano-serafico.

Queste le grandi linee della liturgia francescana, e questi ancora i caratteri specifici di questa liturgia nell'epoca attuale. Essi dimostrano che la liturgia ha avuto un grande posto nella stima dei Frati Minori e ancora oggi essa costituisce la parte migliore della loro vita, attraverso la quale i frati di S. Francesco si tengono uniti a Dio e rendono fecondo il loro apostolato.

BIBLIOGRAFIA. — A. Le Carou, *L'office divin chez les Frères Mineurs au XIII siècle*, Paris, 1928. - A. Léon, *S. François d'Assise et son oeuvre*, Paris, 1928. - P. Bayart, serie d'articoli in *Vie franciscaine*, 1926, sull'officio francescano. Si veda pure le opere già citate di Batiffol e di Baumer sulla storia del Breviario; e Righetti, *Storia Liturgica*, vol. II cap. dedicato al *Breviario*.

PARTE DODICESIMA - LA LITURGIA DOMENICANA

§ 1. *Formazione ed espansione.*

Primo tentativo di unificazione. - Umberto di Romans, quinto Superiore Generale dei Frati Predicatori, ha riassunto in poche righe la storia di questo periodo del rito domenicano: « E' utile e necessario sapere che all'inizio dell'Ordine vi fu una notevole varietà circa l'ufficio, ed è per questo che se ne compilò uno, nell'intento di ottenere l'uniformità ovunque. Col tempo fu dato incarico a quattro Frati di quattro diverse provincie di riordinare meglio l'ufficio, ciò che essi fecero, ed il loro ordinamento fu approvato. Ma, poichè vi si trovò qualche punto da correggere, venne data, con l'approvazione di tre Capitoli, altra commissione al Maestro Umberto. Ed è di quest'ultimo ufficio, che parla la Costituzione ». Ecco il testo di questa Costituzione: « Noi confermiamo l'intero ufficio, sia del giorno che della notte, secondo la correzione e l'ordinamento del venerabile Padre Fra' Umberto, Superiore del nostro Ordine, e vogliamo che sia uniformemente osservato da tutti, di modo che non sia permesso ad alcuno di innovare d'or innanzi alcunchè ».

Ecco alcuni particolari. — Come tutti gli Ordini di canonici regolari, l'Ordine dei Frati Predicatori, approvato dalla Santa Sede nel dicembre del 1216, aveva adottato la regola di S. Agostino. Per adattarla al suo scopo, il S. Fondatore l'aveva precisata e completata con usi o costituzioni, di cui un certo numero si ispiravano agli statuti dei Premostratensi. Tuttavia, S. Domenico ed i suoi compagni non adottarono la liturgia Premostratense. Quando, nel mese di agosto del 1217, egli mandò in missione i suoi primi figli, l'Ordine non aveva ancora nè un messale proprio, nè un breviario, nè libri di coro. Fu allora che ebbe inizio l'era della « grande varietà » di usi liturgici nell'Ordine, di cui parla Umberto di Romans. Questa varietà non generava gravi inconvenienti in quegli Ordini, in cui ogni abbazia viveva indipendentemente. Non era la stessa cosa per i Predicatori, Ordine di canonici regolari, e quindi di religiosi chierici tenuti alla recita dell'ufficio canonico, ed i cui membri erano inoltre, per vocazione, degli itineranti. S'imponeva la necessità d'una perfetta unità liturgica.

Pare che una prima unificazione sia stata fatta prima del 1239, forse ancor vivente S. Domenico. Un breviario, conservato negli archivi dell'Ordine, pare ne faccia testimonianza: esso è stato scritto tra il 1239 ed il 1244, ma non è questa la data dell'originale. Questo primo tentativo di unità liturgica non piacque a tutti però, e il Capitolo generale del 1244 ordinò che i *definitori* dell'anno seguente recassero al Capitolo le rubriche e le note del breviario notturno e diurno, del graduale e del messale, per « assicurare la concordanza dell'ufficio ». Notiamo che si tratta di recare dei libri appartenenti non a liturgie locali, ma ad una li-

turgia domenicana. Una unificazione è già stata compiuta, ma nella trascrizione sono sfuggiti degli errori ed è necessario correggerli.

L'opera di Umberto di Romans. - Il Capitolo del 1245 affidò il lavoro di revisione generale ad una commissione di quattro Frati di provincie e di nazionalità diverse e ordinò ad Umberto di Romans, Provinciale di Francia di comporre un lezionario, che fu poi accolto da tutto l'Ordine. (Notiamo, a questo proposito, che in tutte le liturgie il lezionario è sempre stato un elemento incerto). La correzione dei quattro Frati fu approvata dai Capitoli del 1246, 1247 e 1248. Ma questa correzione provocò nuovi malcontenti, e il Capitolo del 1250 ordinò agli autori di essa di procedere alla revisione della correzione: questo nuovo lavoro fu pronto nel 1251. Ed ecco che nel 1254, il Capitolo che elesse Maestro Generale dell'Ordine Umberto di Romans, lo incaricò di mettere a punto ogni cosa. Finalmente, nel 1256, la liturgia riordinata da Fra' Umberto acquista forza di costituzione. Nel 1287, Papa Clemente IV l'approvò. Dopo d'allora, la liturgia domenicana è rimasta pressochè identica; le variazioni, i ritocchi più o meno felici ch'essa ha subito nel corso di sette secoli non hanno intaccato l'essenziale. Allorchè, nel 1570, San Pio V impose a tutta la Chiesa il breviario ed il messale romano corretti per cura sua e del suo predecessore (Gregorio IX), eccettuò da questa misura le liturgie da duecent'anni legittimamente esistenti: la liturgia domenicana conservò pertanto la sua fisionomia.

Nel 1256, la liturgia domenicana, come una delle prime, se non la prima, si presentava con questi caratteri d'unità, di stabilità e di precisione, e vi fu chi desiderò adottarla. La Santa Sede la concesse ai Cavalieri dell'Ordine Teutonico; i Crociati ed un certo numero di famiglie e di case religiose l'adottarono. Essa divenne la liturgia della Corte d'Inghilterra sotto Edoardo III ed anche di qualche diocesi, come quella di Agram in Austria.

§ 2. *Origine. La liturgia domenicana è romana o gallicana?*

Il rito domenicano è gallicano? - S'è detto e ripetuto che la liturgia domenicana è gallicana, e più precisamente parigina, e si è spiegato questo carattere con il fatto che l'Ordine dei Predicatori nacque in Francia, e che la sua liturgia era stata riordinata da un francese, Umberto di Romans. Le prove addotte in appoggio di questa tesi sono ben lungi dall'aver la forza che loro si presta. Bisogna d'altronde ammettere che i Predicatori, che hanno sempre trascurato la loro storia, non hanno studiato di più la loro liturgia. Solo il Padre Cassitto nel secolo XIX ha scritto una sintesi storica, le cui affermazioni, del resto, non sono da accettarsi senza riserve. Uno studio scientifico approfondito è ancora da farsi. Fin qui, solo il R. P. Laporte, — per quanto ci è dato conoscere, — e con l'autorità che gli davano quarant'anni di ricerche, ha indicato molto in sintesi la giusta via da seguire per le ricerche. Lo studio del R. P. Rousseau, è uno studio comparativo molto particolareggiato, tuttavia ancora incompleto. Ma, particolare interessante, il suo autore venne alla stessa conclusione del R. P. Laporte.

Un rito che ha conservato gli usi romani abbandonati dall'attuale liturgia romana. - La liturgia domenicana è, in realtà, una liturgia essenzialmente romana. Le particolarità che si notano in essa e che si è preteso rivelassero la sua origine parigina, sono invece delle particolarità romane, che la liturgia attuale

della Chiesa non ha conservato. Per comprendere ciò, bisogna sapere che esistevano a Roma, nel medioevo, due uffici liturgici: l'ufficio della Chiesa Romana, seguito dalle basiliche, e l'ufficio secondo il costume della Curia, o Corte romana, seguito dalla cappella del Palazzo apostolico.

L'ufficio della Chiesa Romana era più completo; le sue particolarità e le sue caratteristiche, notate da Raoul di Tongres, si ritrovano in gran parte nell'uso domenicano. Le chiese particolari, gli Ordini religiosi, e, tra questi, l'Ordine di S. Domenico, modellarono la loro liturgia su quella della chiesa romana. L'ufficio della Curia non aveva la stabilità dell'ufficio basilicale. Sovraccarica di lavoro, dovendosi sempre spostare, la Curia romana compendiava o mutava il suo ufficio: essa aveva anche soppresso bruscamente delle usanze ritenute meno essenziali. È quest'ufficio della Curia, che i Frati Minori adottarono, propagarono e stabilirono nel mondo intero. Che non tutte le trasformazioni fossero felici, è cosa possibile. Pur tuttavia, nel 1277, Papa Nicolò III, grande amico dei Minori, impose a tutte le chiese di Roma i libri liturgici della Curia, ritoccati dai Francescani. Molte usanze nettamente romane, per questo fatto, a Roma disparvero, mentre sussistettero nelle liturgie particolari e specialmente nella liturgia domenicana. Solo per il fatto che queste usanze non sono reperibili nel breviario della Curia od in quello di S. Pio V, non si è autorizzati a ritenerle per gallicane. Per quanto paradossale appaia questa affermazione, si dovrebbe dire che le liturgie particolari, gallicane, domenicane o altre, avendo conservato queste usanze, sono perciò più romane che l'attuale liturgia romana.

Se dall'ufficio si passa alla messa, si nota che i riti della messa domenicana sono molto vicini ai riti basilicali; e ne hanno conservato la maestosa semplicità. Se le orazioni del messale, per esempio, differiscono a volte dalle orazioni del messale romano attuale, come per esempio, per la festa dell'Assunzione, queste orazioni non sono meno autenticamente romane e conformi al Sacramentario Gregoriano. Che alcune usanze locali gallicane, parigine, per esempio, siano state adottate dalla liturgia domenicana, è vero. Ciò non basta però a definirla una liturgia gallicana o parigina. E' vero, invece, che il rito domenicano è autenticamente romano, d'una romanità pura, con alcune infiltrazioni gallicane.

§ 3. *Caratteri e particolarità.*

A motivo della sua origine romana, la liturgia domenicana ha conservato un aspetto di grandiosità, una semplicità austera, ma senza freddezza.

Una tale inquadratura di solennità dona maggior valore alle parti più ricche, più liriche, incastonate nell'insieme. Non si può negare che il rito domenicano si avvicini di più alla liturgia di Cîteaux che non a quella di Cluny. Il suo segreto fu di conservare la sobria ricchezza romana, spogliandosi di tutte quelle aggiunte che appesantiscono, ingombrano, snaturano certe liturgie particolari. Sobrietà, semplicità, maestosità, caratteri che si addicevano ad una liturgia destinata a religiosi, i quali, senza trascurare la celebrazione solenne dell'ufficio, facevano dell'apostolato il loro primo dovere.

Per terminare, segnaleremo alcune delle particolarità, che attualmente distinguono il rito domenicano. L'introito, detto *officium*, è veramente il canto dell'entrata: celebrante e ministri vengono all'altare solo durante la ripetizione dell'introito da parte del coro. Il sacerdote non recita il salmo « *Judica me* », ma solo

il versetto « *Confitemini* », come nel rito lionese recita il « *Confiteor* », diverso dal « Confiteor » romano e il versetto « *Adjutorium* ». Niente incensazione dell'altare al « *Kyrie* ». Nella messa solenne il celebrante rimane seduto nel banco dal termine della colletta fino al canto del Vangelo. E' durante questo spazio di tempo che, dopo l'epistola, il suddiacono si reca a preparare il calice. (Nella messa letta, il sacerdote riempie il calice appena arrivato all'altare). Il celebrante offre insieme il pane ed il vino; proprie del rito domenicano sono: la preghiera dell'offerta, l'« *Orate fratres* », l'« *Haec sacrosancta commixtio* », e le preghiere dell'abluzione. Sono ancora da notare diversi altri riti: il bacio del calice dopo l'« *Haec sacrosancta commixtio* » ed il fatto che il sacerdote si comunica con la mano sinistra. Da notare anche, nelle feste *doppio-privilegiate* la presenza della croce durante il canto del Vangelo e del *Credo*.

Nel Breviario notiamo certi uffici speciali e alcune orazioni proprie; un responsorio recitato o cantato prima del Capitolo nei primi vespri di certe domeniche e in tutte le feste, incominciando da quelle semi-doppie (questo responsorio è uno di quelli del mattutino). I primi vespri delle feste di rito *doppio-privilegiato* sono sempre composti dai cinque *Laudate*, cioè dai salmi: 112, 116, 145, 146, 147. Il tempo pasquale dura dal sabato santo alla Trinità e in questo periodo si recita un ufficio con tre salmi, tre lezioni e *Alleluja* alla fine dei versetti e dei responsori. Per la Quaresima, a Compieta, c'è un inno proprio: « *Christe, qui lux es et dies* », e per il tempo pasquale: « *Jesu, nostra redemptio* ». Durante la Quaresima, il responsorio « *In pace* » sostituisce l'« *In manus* », a compieta del sabato, della domenica e delle feste di rito doppio e delle altre di rito superiore al doppio; inoltre, le antifone del « *Nunc dimittis* » sono rispettivamente: « *Evigila* », « *Media vita* », « *O Rex* ». Si noti che, ogni giorno, dopo compieta, si fa la processione al canto della « *Salve Regina* ». Non sono tutte qui le particolarità della liturgia domenicana, ma queste possono essere sufficienti a rilevarne l'originalità e la bellezza.

BIBLIOGRAFIA. — Si veda il manoscritto denominato *Prototype d'Humbert de Romans,* che contiene in quattordici libri tutta la liturgia domenicana: un esemplare è conservato negli Archivi dell'Ordine a Roma, un altro al British Museum, e il terzo a Salamanca. L. V. Cassitto, *La liturgia domenicana spiegata in tutte le sue parti,* Napoli, 1804. - V. Laporte, *Précis historiques et descriptif du rit domenicain* in *Analecta ord. Praedicatorum,* 1927-18. - L. Rousseau, *De ecclesiastico officio fratrum Praedicatorum secundum ordinationem venerabilis Magistri Humberti de Romanis,* idem, 1926-1927. - P. Mortier, *La liturgie dominicaine,* vol. I, Paris. - Cormier, *Quinze entretiens sur la liturgie dominicaine,* Roma. *Sarum Use* (rito della diocesi di Salisbury) ad opera di T. Berg, abate di Carshalton, nella *The catholic Encyclopedia,* t. XIII, pag. 479-481. - D. Berg in tutto il suo articolo fa notare i punti di contatto tra la liturgia domenicana e la liturgia della diocesi di Salisbury, che sembra improntata alla liturgia normanda per la mediazione di S. Osmundo (venuto in Inghilterra con Guglielmo il Conquistatore e fatto vescovo di Salisbury nel 1078). - Le Carou, *L'office divin chez les Fréres Mineurs au XIII siécle. Son origine. Sa destinée,* Paris, 1928. Intorno alle origini l'autore contraddice la nostra tesi, perchè egli vede nell'ufficio della Curia « l'ufficio della basilica del Laterano modernizzato dalla Curia romana ». Ma, come fa notare Don Van Doren (*Les Quest. Lit. et Parois.,* giugno 1929, pag. 153) « il P. Octave d'Angers ha dimostrato che la Curia celebrava l'ufficio non come al Laterano, ma press'a poco come a S. Pietro » (*Etudes franciscaines,* t. XLI (1929), pag. 101-105). - A. King, *Liturgie of the Religious ordres,* London, 1956.

PARTE TREDICESIMA - LE LITURGIE NEO-GALLICANE

PREMESSA

I destini dell'antica liturgia gallicana. - Abbiamo detto che cosa fosse l'antica liturgia gallicana, ne abbiamo anche studiato i documenti pervenuti fino a noi, e ne abbiamo descritte le circostanze per le quali venne abolita. Fu una storia gloriosa; la liturgia gallicana aveva i suoi meriti, e non si rimpiangerà mai abbastanza che non vi sia qualche parte della Francia, ove questa liturgia sia stata conservata, come ebbero la ventura di sopravvivere la liturgia mozarabica e la liturgia ambrosiana. Ma la liturgia gallicana, come abbiamo detto, non disparve del tutto, e si potrebbe scrivere una storia ben curiosa, intorno all'influenza esercitata sulla liturgia romana e sui numerosi elementi, che quest'ultima ha ereditato dall'antica liturgia gallicana. Anzi, alcuni liturgisti non hanno esitato a qualificare come liturgia *romano-gallicana* quella, di cui ritroviamo le vestigia negli attuali libri romani; questo, però, è esagerato, poichè le importazioni gallicane sono in numero limitato, e l'incorniciatura rimane fondamentalmente romana. In un senso un po' diverso, don Guéranger chiama *romano-francese* la liturgia di Francia dopo Carlomagno.

Il movimento liturgico e la cultura francese. - È pure certo, che, durante i secoli del medioevo, la Francia, pur profittando del permesso molto ampio accordato all'iniziativa personale nel campo della liturgia, non oltrepassò mai i limiti tracciati dall'autorità della Chiesa, e nell'insieme restò fedele alla liturgia datale dal Papa Adriano e da Carlomagno. Se fosse questo il luogo adatto, ci sarebbe pure da scrivere una bella pagina di storia sulle cognizioni liturgiche in Francia dal nono al sedicesimo secolo. Nessuna nazione, lo si può apertamente affermare, potrebbe citare una scuola liturgica da paragonare a quella che ci ha dato un Alcuino, un Amalario, un Avogadro, un Floro di Lione, un Walfredo Strabone, un Rabano Mauro, un Beleth, un Durando di Mende, un Ivo di Chartres, un Onorio di Autun. È ancora in Francia che noi troveremo, nel XVII e XVIII secolo, i nomi dei più grandi liturgisti, come: Menardo, Isacco, Habert, Mabillon, Morin, Martène, Renaudot, Le Brun, ed altri liturgisti di minor importanza, come: Grancolas, De Vert, Gian Battista Thiers e molti altri; senza parlare del secolo XIX che ha visto una così splendida rinascita di studi liturgici.

Ma la storia che ci tocca raccontare in questo capitolo è meno gloriosa.

La liturgia tridentina in Francia e la «Deviazione liturgica». - Nel secolo XVI s'era imposta la necessità d'una riforma liturgica. Regnava l'anarchia; le regole liturgiche erano dimenticate, diversi errori s'infiltravano nei breviari e nei messali, sovente stampati con molta trascuratezza. Il Concilio di Trento si preccupò di questa situazione ed affidò ai Papi la cura della necessaria revisione. È la riforma che porta i nomi di S. Pio V, di Gregorio XIII, di Urbano VIII. La Francia accettò di buon grado questi indirizzi, e concorse anche, come abbiamo detto, in larga misura al risveglio degli studi liturgici. Un'assemblea del Clero, nel 1605, incoraggia la ristampa dei libri della liturgia romana in tutto il regno. Certe Diocesi adottano la liturgia romana. Nel 1643, Giovanni

Francesco di Gondy, ordina una revisione dei libri parigini, per accostarli al testo romano. Lo studio dell'agiografia, della storia ecclesiastica, dei Padri della Chiesa, che in quest'epoca era molto curato, faceva sentire la necessità d'una revisione critica dei testi liturgici. Nulla di più legittimo; e la ristampa di alcuni breviari, quello di Soissons nel 1676, quello di Reims nel 1685, quello di Mans nel 1693, non merita che lode.

È nell'ultima parte del secolo XVII che incomincia a profilarsi il movimento così detto della « deviazione liturgica ». È questo il periodo che vide sorgere le liturgie, denominate *neo-gallicane*, per distinguerle dall'antica liturgia gallicana, con la quale esse non hanno nulla in comune all'infuori del ritorno di alcune usanze e formule antiche. Questa storia, che finisce verso la metà del secolo XIX, con l'adozione generale in Francia della liturgia romana può essere divisa per maggior chiarezza, in due periodi: il primo va dalla fine del secolo XVII sino alla Rivoluzione francese; il secondo, dalla Rivoluzione francese sino al 21 marzo 1853, data della bolla « *Inter multiplices* ».

CAPITOLO PRIMO
DAL XVII SECOLO ALLA RIVOLUZIONE FRANCESE

La traduzione dei libri liturgici in lingua francese. - Non spenderemo che poche parole circa un piccolo contrasto sull'argomento della traduzione dei libri liturgici in lingua volgare. A seguito di circostanze, che sarebbe troppo lungo spiegare, e soprattutto per spirito di reazione contro il protestantesimo, che aveva bandito l'uso del latino nel culto, e l'aveva sostituito con la lingua volgare, è pur necessario dire che l'autorità ecclesiastica vedeva di mal occhio, in questo momento, le traduzioni in francese della Bibbia o dei libri liturgici. La Sorbona, nel 1649, rifiuta la sua autorizzazione ad una versione in francese del Nuovo Testamento; nel 1655, rifiuta il permesso ad una traduzione del breviario romano. Essa ricorda, in tale occasione, la famosa censura lanciata nel 1527 contro le proposizioni di Erasmo, in particolare contro quella che chiedeva la traduzione della Sacra Scrittura in tutte le lingue. L'assemblea del clero del 1660 condanna la traduzione del messale in francese fatta dal Voisin. Un breve di Alessandro VII, del 12 gennaio del 1661, in termini severi conferma tale condanna. Nel 1688 l'Ordinario di Parigi condannava la traduzione del breviario romano fatta da Nicola Letourneux, amico di Port Royal, e autore di un « *Année chrétienne* », che fu condannato da Roma nel 1691. Allora si esigeva che queste traduzioni fossero accompagnate da un commento.

Le circostanze oggi sono cambiate e la traduzione della Bibbia e dei libri liturgici è permessa ed anche incoraggiata, purchè fornita delle necessarie garanzie.

Il Rituale d'Alet ed il breviario di Vienne. - Il primo atto veramente serio della battaglia liturgica fu, nel 1667, la pubblicazione del Rituale d'Alet, fatta dal famoso Nicola Pavillon, vescovo di questa città ed amico dichiarato dei giansenisti, rituale in cui si erano fatte delle correzioni, ispirate alle massime di Arnauld intorno alla pratica dei sacramenti; le spiegazioni e le rubriche erano redatte in francese. Il libro, del resto, era stato riveduto da Arnauld stesso.

Esso fu condannato da Clemente IX, con un Breve del 9 aprile 1668. Ma, poichè a quell'epoca i brevi pontifici in Francia non erano accolti, questo non ebbe alcun effetto; Pavillon mantenne nella sua diocesi il rituale incriminato, e, ciò che è più grave, ventinove vescovi diedero la loro pubblica approvazione al suo libro. Nel 1677 Le Tellier, arcivescovo di Reims, seguiva l'esempio del Pavillon e pubblicava un rituale con le rubriche in francese.

Una seconda tappa su questa via fu seguita nel 1678, quando Enrico De Villars, arcivescovo di Vienne, pubblicò una nuova edizione del breviario della sua chiesa. Ma, invece di attenersi alla revisione del testo, alla correzione di qualche leggenda od omelia, egli tagliuzzava nel vivo, sopprimeva antifone e responsori gregoriani, con il pretesto che non erano tratti dalla Sacra Scrittura, e li sostituiva con altri, come pure sostituiva nuove lezioni alle vecchie. In fondo questa non era soltanto una nuova edizione, ma una totale riforma. Non è a Vienne, ma a Parigi, che questo lavoro fu fatto, in seno ad una commissione riunita dall'arcivescovo Arduino di Péréfixe, il quale poco dopo si doveva ancora segnalare per nuove prodezze liturgiche. Il messale di Vienne fu rifatto completamente secondo gli stessi principi e dalle stesse persone.

Il messale ed il breviario di De Harlay a Parigi. - La riforma del breviario e del messale, opera della stessa commissione, in cui imperavano i signori Argoud e Du Tronchet, e il dottore di Sainte-Beuve, tutti e tre più o men sospetti di attaccamento al giansenismo, ebbe un'eco molto più considerevole. Al Péréfixe era succeduto Francesco di Harlay, che Fènelon definiva « prelato scandaloso ». Nel 1680 egli pubblicò un nuovo breviario parigino. In questo lavoro non tutto è da condannare; i membri della commissione non erano degli stupidi, ed Harlay, che era molto gallicano, combatteva il giansenismo, e non si sarebbe mai lasciato tradire in quest'opera. Lo stesso don Guéranger è d'opinione che fosse necessario epurare certe leggende, sopprimere o sostituire delle omelie apocrife, correggere il testo, conservare o ristabilire certi antichi usi e preghiere della vecchia chiesa di Parigi.

Chissà perchè non ci si attenne solo a questo. Invece la commissione si era fissata in mente che non bisognava ammettere nei libri liturgici, all'infuori delle lezioni o delle omelie, se non dei passi tratti dalla Sacra Scrittura; tutto quanto sapeva di « composizione ecclesiastica », secondo il termine consacrato dall'uso, doveva essere escluso. Questo principio già messo innanzi da alcuni liturgisti del IX secolo, e che del resto i riformatori stessi non applicarono mai alla lettera, è contrario alla vera e più antica tradizione liturgica. La Chiesa Romana stessa, che in materia liturgica è sempre stata per la più stretta ortodossia, non s'è fatta scrupolo di permettere delle antifone, dei responsori, degli introiti ed altre parti non ricavate dalle Scritture.

Il nuovo messale fu pubblicato nel 1684. Anche questa riforma sollevò obiezioni e critiche. Senza parlare del principio che faceva proscrivere antifone o responsori gregoriani quali: « *Salve, sancta Parens* »; « *Gaudeamus omnes in Domino* »; « *Dulce lignum* »; « *Levita Laurentius* »; « *Benedicta et venerabilis es* »; « *Virga Jesse* »; « *Felix es* »; « *Beata viscera* »; « *Senex puerum portabat* »; « *Gaude, Maria Virgo* » ed altre parti notevoli sia per lo stile e per il canto di cui sono adorne, sia per l'elevatezza della dottrina, altre regole si applicavano, che non sono meno contrarie allo spirito genuino della liturgia. Così, era stato

tolto il « *Dominus vobiscum* », e lo si era sostituito con il « *Domine, exaudi orationem meam* », perchè al chierico che recita da solo il suo ufficio, si confà il singolare, non il plurale. Passerà poco tempo, e si sostituirà per lo stesso motivo il plurale « *Benedicamus Domino* » con il « *Benedicam Dominum* ». In generale è diminuita la devozione verso la Santa Vergine, come pure verso i Santi; e le tendenze gallicane fanno inoltre escludere dal breviario tutto quanto è in favore del primato pontificio, come il « *Tu es Pastor ovium* », e così pure il « *Dum esset summus Pontifex* »; i tratti dei libri sapienziali applicati alla Santa Vergine sono soppressi senza remissione; come pure vengono soppresse molte vecchie e rispettabili tradizioni.

Il breviario di Cluny. - Ma un colpo ancor più sensibile doveva venir inferto alla liturgia, e proprio di dove meno lo si sarebbe aspettato. Era in quel tempo abate dell'illustre abbazia di Cluny e generale di tutto l'Ordine il cardinal de Bouillon, la cui reputazione valeva poco più di quella di Harlay. Nel Capitolo del 1676 venne decretata la riforma del breviario, di quello che era stato l'antico breviario monastico. Ne venne dato incarico a due monaci dell'abbazia, a don Paolo Rebusson e a don Claudio De Vert. Quest'ultimo è ben conosciuto per le sue opere liturgiche, che non mancano di merito e, soprattutto, di originalità. Essi si misero in relazione con la commissione di Parigi, specialmente con Nicola Letourneux, già ricordato sopra.

Il nuovo breviario fu pubblicato nel 1686. Esso fu ammirato da quanti avevano applaudito alla riforma parigina; ma andò pure incontro a vigorose critiche; di queste una delle più giuste ebbe per autore un liturgista conosciuto anche per numerosi ed interessanti lavori: Gian Battista Thiers, parroco nella diocesi di Mans. Nelle sue « *Osservazioni sul nuovo breviario di Cluny* » (Bruxelles, 1702) gli riuscì facile dimostrare che i riformatori avevano seguito lo stesso sistema di quelli di Parigi, con un'audacia ancor più radicale che nell'ultima riforma, ed incorrevano, di conseguenza, nelle stesse critiche: soppressione di antifone e di responsori gregoriani giustamente apprezzati, soppressione di tutte le leggende, sostituite con estratti dei Padri; soppressione di ogni festa, senz'eccezione, durante la Quaresima, e d'altre venerabili tradizioni; riduzione a minor solennità delle feste della Santa Vergine e dei Santi.

Si era sconvolto il calendario, e dall'abbassamento delle feste di S. Pietro e dei Papi si svelarono le tendenze gallicane degli autori della riforma. L'ufficio dei morti, che era così popolare ed antico, veniva sostituito da un altro, che ne sacrificava ogni più caratteristico tratto. Perfino l'ufficio degli ultimi tre giorni della settimana santa veniva sostituito da altri. Ed anche nelle più minute particolarità s'era introdotto l'amore della novità: gli autori bandivano il iotacismo delle parole greche e, d'or innanzi, si doveva dire « *eleeson* », « *Paracletus* », ecc. Gli inni erano di Gian Battista Santeuil, canonico di San Vittore, il cui talento di umanista è incontestabile, ma che Saint-Simon e La Bruyère hanno dipinto con tratti che non sono parimenti d'un pio innografo. Questi già aveva composto degli inni per il breviario di Harlay, ma ancor più attiva fu la sua collaborazione per quello di Cluny.

Claudio De Vert preparava una risposta agli attacchi del Thiers; ma essendo questi morto, il benedettino preferì il silenzio. Del resto egli aveva già con più o meno successo, risposto ad altri attacchi nel 1690, nei suoi « *Chiarimenti sulla riforma del breviario di Cluny* ».

Lungi dal sollevare la riprovazione generale, quest'ultimo breviario, se si eccettuano quelle poche critiche, che abbiamo citate, fu accolto con un favore che ci stupisce, e servì da modello per la rifusione del breviario d'Orléans, nel 1693, e per altre riforme che si andarono moltiplicando nel secolo XVIII.

La controversia sul « segreto » del canone. - Prima di affrontare questo nuovo periodo, bisogna far cenno ad una controversia, che oggi ha perso d'importanza, e nella quale gli avversari non sempre usarono la calma necessaria in queste discussioni. Si tratta di ciò che allora era detto il « segreto dei misteri ».

Il canone della messa si recita a voce bassa da tempo immemorabile. Naturalmente i novatori volsero la loro attenzione su questo punto, e per risalire agli usi antichi, si sforzarono, sia con particolari rubriche, sia con alcuni « *Amen* », che i fedeli dovevano dire in certi momenti, d'inaugurare il sistema della recitazione del canone ad alta voce da parte del sacerdote, particolarmente delle preghiere della consacrazione. Un buon numero di liturgisti di quei tempi, del XVII e XVIII secolo, presero parte alla controversia, e pubblicarono libri e dissertazioni sull'argomento. Noi non entriamo nella discussione; solo ci accontenteremo di far notare che in alcuni recenti lavori la questione è esposta con maggior ampiezza (cfr. il nostro articolo « *Amen* », in D.A.C.L., col. 1556 e seg.). Forse sarà interessante notare che Ledieu, segretario di Bossuet, e che più tardi fece un po' di scalpore con la stampa del nuovo messale di Meaux, nel 1709, inserì dopo la consacrazione e la comunione una *R*, in rosso, seguita dall'*Amen* tanto discusso. Don Guéranger, il quale si è pronunciato col noto vigore contro questo sistema (*Inst. Lit.*, p. 133 e seg.), vi ha aggiunto un lungo capitolo su « *La Riforma liturgica nella Chiesa di Meaux all'inizio del XVIII secolo* ».

La riforma nel XVIII secolo. - Molto più rapidamente potremmo riassumere gli avvenimenti liturgici del XVIII secolo: è il seguito, anzi, la ripetizione della stessa storia. Dobbiamo dire proprio che la questione della riforma liturgica appassionava gli spiriti. Due eruditi: Foinard nel 1726, Grancolas nel 1727, pubblicarono, ciascuno per propria iniziativa, un progetto di riforma del breviario, seguendo gli stessi errati sentieri dei loro predecessori: sostituzione delle parti di stile ecclesiastico con testi della Sacra Scrittura; riduzione del numero delle feste; soppressione di tutte le feste della Quaresima, abbreviazione dell'ufficio, compilazione di un nuovo calendario, ecc. Come nei tentativi precedenti, alcune di queste idee avrebbero meritato d'essere seriamente discusse; sfortunatamente questi autori non erano sempre d'una integra ortodossia; essi conservavano certi pregiudizi e del resto bisogna anche dire che la loro scienza liturgica non era molto sicura. Comunque i loro libri erano d'attualità, e quasi tutti i riformatori, che ritoccheranno i breviari durante questo secolo, si ispireranno alle loro idee.

Tra queste riforme notiamo quella del breviario di Auxerre, nel 1726; nel 1727, quella del breviario di Nevers, ispirata ad un liturgista della nuova scuola, Le Brun Desmarettes, il quale aveva già collaborato alla redazione del breviario d'Orléans; quella del breviario di Rouen, nel 1728; quella del messale di Troyes, nel 1736, del troppo famoso nipote di Bossuet, contro il quale protestò il suo Capitolo, e che Languet de Gergy, suo metropolita, condannò con tre lunghi editti, in cui mette a fuoco gli errori di quest'infausto messale.

Nel 1765-1766 vengono pubblicati il breviario e il messale di Poitiers; nel 1761 il breviario di Tolosa; nel 1782-1783, il messale e il breviario di Chartres; nel 1785 il messale di Sens.

La stessa antica chiesa di Lione, che possedeva una sì bella ed interessante liturgia, subì il generale contagio, e nel 1737 pubblicò un breviario, che faceva scempio delle sue vecchie tradizioni.

Il breviario ed il messale parigino di Mons. De Ventimille. - Ma la riforma che levò più scalpore, e che fu adottata in un maggior numero di diocesi, fu quella di Parigi.

Abbiamo già detto che cosa fu il breviario di Harlay. Il cardinale di Noailles dava, nel 1698 e nel 1714, due edizioni del breviario e nel 1706 quella del messale, che poco si scostavano dal testo di Harlay. Il Ventimille che da poco era succeduto al cardinale di Noailles, affidava la redazione d'un nuovo breviario e d'un nuovo messale a tre uomini affetti di giansenismo Vigier, Mésenguy, Coffin, i quali, non solo non si curavano della tradizione liturgica, ma si servivano dei nuovi testi per insinuare i loro errori.

Il breviario fu pubblicato nel 1736 ed il messale due anni più tardi. Qui non ne faremo la critica; ci sarebbe ancora da ripetere ciò che abbiamo detto di tutte queste nuove composizioni. Pare che il passato del cristianesimo allora non provocasse che indifferenza ed anche antipatia, almeno in mezzo a certa gente. Come le cattedrali del medioevo si consideravano monumenti di barbarie, che si dovevano sostituire con edifici classici, così gli inni, le letture, le antifone, i responsori venivano sacrificati senza alcun riguardo, per far posto a passi della Sacra Scrittura più o meno scelti a proposito. Nonostante alcune critiche, di cui non furono risparmiati, il breviario ed il messale parigini venivano adottati da Blois, Evreux, Séez, poi da più di cinquanta diocesi, ivi compresa quella di Lione, la quale sacrificava le reliquie della liturgia gallicana, che aveva fino allora conservate, compreso anche quel meraviglioso responsorio « *Venite populi* » (1776).

L'arcivescovo De Juigné, successore del De Ventimille, camminava sulle sue orme, e con la stessa disinvoltura riformava il rituale. Anche gli ordini religiosi, trascinati dalla stessa corrente, riformavano la loro liturgia. Altrove si ritoccava la melodia del « *Lauda Sion* », delle meravigliose antifone dell'Avvento e di molte altre, poichè anche il canto piano subiva un assalto, e si è visto in altra parte di quest'opera a che cosa fossero ridotti i libri di canto alla vigilia della Rivoluzione.

Questi attacchi alla liturgia giunsero al culmine con Giuseppe II d'Austria, che si intromise nella riforma della liturgia, come s'era intrigato in tutte le questioni ecclesiastiche e, in Italia, con il famoso Concilio di Pistoia (1786), che patrocinava, esagerandole, le idee dei novatori francesi.

L'atteggiamento della Santa Sede. - Durante questo tempo, a Roma, i Papi Innocenzo XIII, Benedetto XIII, Clemente XII, Benedetto XIV, Clemente XIII, facevano revisionare e pubblicare il Martirologio e il Cerimoniale dei vescovi, portando così a compimento l'impegno assunto dal Concilio di Trento. Si lavorò pure ad una riforma del breviario, e la commissione che ne fu incaricata ha lasciato le bozze di importanti lavori.

Ci si è meravigliati, e non a torto, del silenzio tenuto dai Papi durante queste lunghe controversie sulla liturgia in Francia. Ma, oltre che a quegli interventi, cui noi abbiamo accennato di sfuggita, bisogna ricordare che in quell'epoca molti vescovi anche tra quelli che lottavano contro le innovazioni liturgiche, restavano in fondo gallicani, e si guardavano bene dall'appellarsi al Papa. Del resto, il pensiero dei Sommi Pontefici non poteva lasciare dubbi; esso fu energicamente espresso, allorchè Pio VI, nel 1794, con la bolla « *Auctorem fidei* », condannò il Concilio di Pistoia e le sue dottrine. Tra le proposizioni condannate ve ne sono alcune che riguardano la liturgia.

CAPITOLO SECONDO. - DOPO LA RIVOLUZIONE FRANCESE

I progetti della chiesa costituzionale e di Napoleone. - La Rivoluzione francese giunse a porre termine a tutti questi tentativi ed a sconvolgere talmente la Chiesa di Francia, che per un po' di tempo non si parlò più di liturgia.

È da notare tuttavia che l'abate Grégoire ed il clero costituzionale si preoccuparono anche di questa materia, e specialmente nei conciliaboli di Notre-Dame di Parigi, tenuti nel 1797 e nel 1801. Erano a tutti evidenti gli inconvenienti della differenza di liturgia tra una diocesi e l'altra. Si è già ricordato altrove che, nel 1798, sui pontoni di Rochefort i novecento sventurati sacerdoti martiri, che vi si trovarono, non avendo fra tutti che pochi breviari e tutti differenti, non potevano recitare l'ufficio in comune. Questa difficoltà preoccupava talmente gli animi, che Grégoire ed i suoi colleghi, nei conciliaboli, cui abbiamo accennato, espressero l'idea d'una liturgia unica, d'una liturgia nazionale per la Francia; ma i lavori d'una commissione nominata a questo scopo abortirono.

Insomma, ecco qual era la situazione all'indomani del Concordato: su 130 chiese, più di ottanta avevano sostituito la liturgia antica romano-francese con una nuova; soltanto dodici seguivano il rito romano. La riorganizzazione delle diocesi su nuove basi finiva per portare al colmo la confusione liturgica; ormai non soltanto più tra diocesi e diocesi i messali ed i breviari cozzavano tra loro, ma tra parrocchia e parrocchia, e non era raro il caso che si trovassero nella stessa diocesi dei sacerdoti, che seguissero tre o quattro liturgie differenti, quelle cioè delle vecchie circoscrizioni ecclesiastiche. Bisognava porre rimedio a quest'anarchia, ed al più presto: e questo ognuno lo sentiva; i sacerdoti costituzionali, al seguito del Grégoire, l'avevano invano tentato. Napoleone voleva, naturalmente, su questo punto, come sugli altri l'ordine e l'uniformità, ed uno degli articoli organici dice: « Non vi sarà che una liturgia ed un unico catechismo per tutte le chiese cattoliche della Francia ». Però, il secondo di questi decreti non è stato mai messo in pratica, mentre il primo richiese quasi un mezzo secolo. È questa la storia, che ci rimane da raccontare in breve.

È d'altronde una fortuna, che altre preoccupazioni abbiano impedito a Napoleone di intraprendere lui stesso, o tramite i suoi consiglieri, quest'unificazione liturgica: l'episodio dell'istituzione della festa del « *culto ristabilito* » e quella di « *San Napoleone* » ci dicono abbastanza con che spirito essa sarebbe stata fatta. Ad ogni modo, sotto l'impero non vi fu alcun nuovo tentativo di riforma. Si

attese sino alla Restaurazione; allora, però, ci si buttò con rinnovato zelo in lavori del genere di quelli compiuti nel XVIII secolo, con questa aggravante, che l'ignoranza delle regole e dello spirito liturgico si era spinto anche oltre, poichè si sa a qual punto di decadenza era scesa la liturgia, al pari di tutti gli altri studi ecclesiastici nei primi anni del secolo XIX.

L'opera di Don Guéranger. - Pure, fin dall'inizio del secolo, si profilava una reazione; è cosa più che giusta attribuire a Chateaubriand la gloria, che gli si addice, di aver ricondotta l'attenzione dei suoi contemporanei disorientati verso le bellezze del culto cristiano. Egli creava, con il suo « *Genio del cristianesimo* », una nuova estetica, la quale riabilitava sia il culto cristiano, sia le nostre chiese romane e gotiche, sia la letteratura e le arti del medioevo.

Don Guéranger, che ha saputo così bene riconoscere il merito di Chateaubriand, doveva seguirne le direttive nel suo lavoro, e portare a compimento la cosa meglio di chiunque altro, favorendo la rinascita degli studi liturgici in Francia, ed iniziando contro quei pseudoliturgisti una lotta, che finì verso la metà del secolo con la sua piena vittoria. Vittoria che, anzi, fu anche troppo completa, se questo si può dire; e don Guéranger non fu l'ultimo ad averne rincrescimento, perchè per la maggior parte del tempo ci si accontentò del ritorno brusco alla liturgia romana, senza pensare a salvare dal naufragio certe preghiere e certe usanze gallicane d'un'antichità rispettabile, che Roma sicuramente avrebbe approvate.

Don Guéranger, cui noi dobbiamo la storia delle liturgie gallicane, si ferma all'anno 1840. [È nel secondo volume delle « *Institutions Liturgiques* » (1840) ch'egli attacca le liturgie neo-gallicane].

La continuazione di questa storia è stata raccontata, in modo un po' sommario dall'abate G. Francesco Bergier. Egli ci descrive il « caos liturgico », che seguì il Concordato, e specialmente in certe diocesi, come per esempio a Versailles e a Beauvais, dove fino a quattro, od anche sette o nove breviari o messali tenevano diviso il clero; indi parla del ritorno all'unità romana, una diocesi dopo l'altra. Nel 1860, data della comparsa della sua opera, soltanto tredici diocesi non avevano ancora adottata la liturgia romana; ma intanto si proponevano di farlo.

L'enciclica « *Inter multiplices* » di Pio IX, pubblicata il 21 marzo 1853, si può considerare come l'ultimo atto che chiude questa storia.

BIBLIOGRAFIA. — P. GUERANGER, *Les Institutions liturgiques*, t. I, 1840, t. II, 1841, t. III, 1851, una seconda edizione in 4 vol. con gli scritti polemici, Paris, 1878-1885. Anonimo, *De la situation de la question liturgique en France*, Paris, 1851. - F. BERGIER, *Etudes liturgiques*, Besançon, 1860. - MARCEL, *Livres liturgiques du diocèse de Langres*, Paris, 1892. - BAUMER-BIRON, *Histoire du Bréviaire*, 2 vol., Paris, 1905.

XXIII
LE LITURGIE ORIENTALI

PARTE PRIMA - LE FAMIGLIE LITURGICHE

La formazione delle « provincie liturgiche ». - Benchè la parola « liturgia », in Oriente non indichi direttamente che la messa, noi qui la intendiamo, come del resto tutti i liturgisti, come l'insieme delle funzioni sacre del culto ufficiale e pubblico, con lo stesso significato dell'espressione sinonima correntemente usata di « riti orientali ». D'altronde questi, specie in origine, sono stati principalmente caratterizzati dalle formule e dalle cerimonie della messa.
Senza fare la storia della genesi delle diverse liturgie orientali, come regola, noi ricorderemo che la formazione delle « provincie » liturgiche risale al IV-V secolo. Durante i primi due secoli regnava ovunque l'uniformità nell'esercizio del culto cristiano: uniformità pur congiunta ad una certa libertà d'improvvisazione, lasciata al vescovo per quanto riguarda le formule. Ma poco per volta s'erano create delle particolarità locali. Già nel III secolo, gli usi di Roma, d'Alessandria, d'Antiochia dovevano trovarsi ben lungi dalla primitiva uniformità. A partire dal IV secolo i documenti si moltiplicano, permettendoci di constatare i differenti usi liturgici, che più tardi si sono sviluppati, completati, diversificati, fino a diventare quelli che noi vediamo essere oggi. Le « provincie liturgiche, se così ci si può esprimere, si confusero con le provincie o circoscrizioni ecclesiastiche », così scriveva giustamente Mons. Duchesne. Questo s'intende riferito alle grandi provincie ecclesiastiche, quelle che ben presto saranno chiamate patriarcati.

Le grandi divisioni. - Le liturgie orientali — e qui è proprio il servizio eucaristico propriamente detto o la messa, la *leitourghia*, che costituisce l'elemento caratteristico — possono essere ridotte a quattro gruppi principali:

1) Le liturgie di Gerusalemme e di Antiochia (Siria Occidentale).

2) Le liturgie della Mesopotamia e della Persia (Siria Orientale).

3) Le liturgie egiziane (Egitto ed Etiopia).

4) Ie liturgie asiatico-bizantine o, forse più esattamente, cappadociano-bizantine.

Queste quattro grandi divisioni ci spiegano, per discendere fino agli attuali tempi nostri, la ripartizione corrispondente:

1) Liturgie siriache o siro-occidentali.

2) Liturgie caldee, o siro-orientali.

3) Liturgie copte ed abissine.

4) Liturgie armene e bizantine.

Poichè le liturgie asiatico-bizantine derivano dalle liturgie siriache, dal punto di vista archeologico, che qui è di grande importanza esplicativa, noi abbiamo in definitiva due gruppi distinti: il *tipo siriaco* ed il *tipo egiziano*.

Dopo aver indicato, in un rapido schema, l'ordine generale della messa nelle liturgie orientali — nello stesso tempo, elemento comune a base di differenziazione — ci soffermeremo un istante per comparare questi due tipi primitivi, nel tentativo di rischiarare il meglio possibile un terreno, in cui i lettori della presente opera hanno soprattutto bisogno di distinguere chiaramente le idee dominanti. Ci affrettiamo intanto a dire che, per forza di cose, questi schemi saranno un'anticipazione riguardo a spiegazioni, che verranno fatte in seguito.

CAPITOLO PRIMO. - QUADRO GENERALE DEI RITI DELLA MESSA NELLE LITURGIE ORIENTALI

§ 1. *Messa dei catecumeni o sinassi preparatoria.*

1. Preghiere preparatorie.

2. Canti iniziali (corrispondenti al nostro *Introito*), interrotti dalle preghiere del diacono e del sacerdote.

3. Piccola entrata o entrata del vangelo.

4. Trisagio (*Agios o Theos*, etc.).

5. Lezioni { a) dell'Antico Testamento
b) delle epistole, degli Atti degli Apostoli, o dell'Apocalisse
c) del Vangelo,

separate le une dalle altre per mezzo dei *Prokimenon* o versetti corrispondenti al nostro *Graduale*, ed all'*Alleluia*.

6. Preghiere dopo il Vangelo e congedo dei catecumeni.

§ 2. *Messa dei fedeli.*

A) *Prima dell'Anafora.*

1. Preghiere per i fedeli.
2. Grande entrata o processione delle oblate.
3. Offertorio.
4. Bacio di pace.
5. Simbolo di fede.

B) *Anafora* (o Canone).

La grande preghiera eucaristica o di rendimento di grazie. { Prologo, corrispondente al nostro *Prefazio*.
Sanctus.
Commemorazione della vita di Nostro Signore.
Commemorazione della Cena.

La consacrazione:	Parole dell'istituzione sul pane e sul vino. Oblazione del Corpo e del Sangue di G. Cristo. Epiclesi, o invocazione per domandare l'invio dello Spirito Santo.
La grande preghiera d'intercessione:	Supplica generale per i vivi e per i morti. Preghiera prima del *Pater*. *Pater*. Parafrasi, o embolismo del *Pater*.
Elevazione, frazione e Comunione:	Preghiera dell'inchino. « *Sancta sanctis* » ed elevazione dell'ostia. Frazione. Professione di fede prima della comunione. Comunione. *Antidoron* o pane benedetto e preghiere di rendimento di grazie.

§ 2. *Tavola comparata tra il tipo siriaco ed il tipo egiziano.* (solo per l'Anafora)

TIPO SIRIACO	TIPO EGIZIANO
Si può prendere come tipico lo schema della liturgia greca di S. Giacomo, cui s'accostano le altre liturgie di questa famiglia.	*Si può considerare come tipico lo schema della liturgia greca così detta di S. Marco.*
Dialogo del Prefazio. « Preghiera eucaristica » o di rendimento di grazie.	Dialogo del Prefazio. « Preghiera eucaristica », interrotta dall'intercessione e dai dittici. Ripresa della « Preghiera eucaristica ».
SANCTUS	SANCTUS
Parafrasi del *Sanctus* che si riallaccia alla narrazione della Cena.	Parafrasi del *Sanctus*, che si riallaccia alla narrazione della Cena.
Narrazione della Cena e parole di Gesù Cristo.	Narrazione della Cena e parole di Gesù Cristo.
Anamnesi (*Unde et memores*).	Anamnesi.
Epiclesi.	Epiclesi.
Intercessione o preghiera universale per i bisogni della Chiesa, con lettura dei dittici dei vivi e dei morti.	
« *Pater* » con prologo, parafrasi e dossologia.	« *Pater* » con prologo, parafrasi e dossologia.
Inchino.	Inchino.
Benedizione.	
Azioni manuali: elevazione, frazione, immistione.	Azioni manuali: elevazione, benedizione, frazione.
Comunione.	Comunione.

Rendimento di grazie dopo la comunione.	Rendimento di grazie.
Benedizione.	Benedizione.
Congedo.	Congedo.

Come si vede questi due tipi differiscono pochissimo tra di loro: ciò che quasi unicamente li distingue è il posto che occupa la preghiera d'intercessione, o supplica universale per i vivi e per i morti. I dittici costituiscono pertanto un punto di differenzazione da tener presente tra l'uno e l'altro gruppo.

Dopo questa presentazione d'insieme, che ci sembra utile per illuminare tutto l'argomento, veniamo ad alcune spiegazioni particolareggiate circa questi tipi di liturgia primitivi.

CAPITOLO SECONDO. - LE LITURGIE DI TIPO SIRIACO

§ 1. *I documenti.*

1) La liturgia delle Costituzioni Apostoliche. - Le *Costituzioni Apostoliche,* l. II, c. LVII e l. VIII, c. V-XV, contengono una liturgia che è chiamata comunemente « liturgia Clementina », benchè autori di essa siano piuttosto da ritenere S. Giacomo e S. Andrea; San Clemente romano († 99) ne sarebbe il redattore e, a nome degli Apostoli, avrebbe provveduto ad inviarla ai vescovi e ai sacerdoti.

Quest'opera si può dividere in tre parti. La 1ª (lib. I-IV) è un rimaneggiamento della *Didascalia degli Apostoli,* compilazione liturgico-disciplinare anonima della prima metà del III secolo, dalla quale il compilatore estrasse pure una breve descrizione dei riti della messa senza formule (II, c. 57). La 2ª parte è una perifrasi della *Dottrina dei XII Apostoli,* alla quale è stata aggiunta una raccolta di formule eucologiche e di norme catechistiche. La 3ª (lib. VIII), che è la più importante, contiene un rituale per le ordinazioni e, in appendice all'ordinazione del vescovo, una minuta esposizione dei riti della messa con tutte le formule relative.

L'autore che l'ha compilata, secondo i critici, viveva in Siria nella seconda metà del IV sec.; era di tendenza semi-ariana e la descrisse servendosi anche della *Traditio Apostolica* di S. Ippolito romano, ma soprattutto ispirandosi alla liturgia in uso al suo tempo nella provincia ecclesiastica di Antiochia. E' certo però che la liturgia delle *Costituzioni,* d'origine affatto privata e semplice composizione letteraria non venne mai introdotta nell'uso ufficiale di alcuna chiesa, sebbene abbia esercitata larga influenza sulle altre liturgie dell'Oriente (RIGHETTI, *Storia lit.,* vol. I, pag. 98).

2) La liturgia greca di S. Giacomo. - Essa risale al VI secolo, o forse al IV, ma con dei rimaneggiamenti posteriori. Pare sia stata dapprincipio la liturgia usuale ad Antiochia, a Gerusalemme e a Cipro. Attualmente, e dal XII secolo in avanti, essa non è più in uso, fuorchè un sol giorno dell'anno a Gerusalemme, a Cipro, a Zante, per la festa di San Giacomo il Minore (23 ottobre).

Di essa, la più antica attestazione è una menzione nel Canone 32 del Concilio Trullano (692). Ma pare debba risalire a molto tempo prima. Il fatto che

i Giacobiti monofisiti l'hanno conservata in siriaco, come liturgia fondamentale, prova che essa era già consacrata da un lungo uso al tempo in cui si formavano queste comunità, cioè verso la metà del IV secolo. Lo si può riscontrare con la 23ª Catechesi di San Cirillo di Gerusalemme (348) e con le Omelie di S. Giovanni Crisostomo. Pare che San Gerolamo la conoscesse; infatti egli cita un testo liturgico, che si ritrova nella liturgia di S. Giacomo: « *Sacerdotum quotidie ora concelebrant "o mónos anamártetos" quod in lingua nostra dicitur "qui solus es sine peccato"* ».

Queste parole si ritrovano nel memento dei morti della liturgia di San Giacomo.

I manoscritti, che ci hanno conservato questa liturgia, sono sfortunatamente troppo recenti (fine del x secolo). Essa vi è presentata ormai con molte modifiche ispirate agli usi bizantini.

3) La liturgia siriaca di San Giacomo. - E' press'a poco identica alla precedente. Di essa abbiamo dei manoscritti dell'VIII secolo. E' stata edita da A. Rücker a Munster nel 1923 (vedere « *Echos d'Orient,* t. XXV, 1926, pag. 209-210).

« Avvenuto lo scisma monofisita al Concilio di Calcedonia (451), per qualche tempo, tanto gli Ortodossi (imperiali, melchiti), quanto i dissidenti, detti *giacobiti* dal loro corifeo Jacobo Baradai, continuarono nelle loro chiese la stessa liturgia greca. Ma ben presto il movimento scismatico, assumendo anche uno spiccato carattere di reazione contro l'impero, volle tradurre la liturgia greca in siriaco, lingua nazionale. La liturgia siriaca perciò, tranne lievi differenze, corrisponde alla greca originale. I Giacobiti inoltre possiedono 70 anafore, attribuite da loro a vari santi o vescovi monofisiti, le quali vengono inserite nell'*Ordo communis* della messa, che resta invariato. Di tutte, quella intitolata « dei XII apostoli » mostra di essere la più antica, anzi, secondo gli studi dell'Engberding, sarebbe l'archetipo da cui è derivata la liturgia dell'VIII libro delle Costituzioni Apostoliche e quella bizantina di San Giovanni Crisostomo » (RIGHETTI, *op. cit.,* vol. I, pag. 99-100).

4) Le altre liturgie siriache. - Pur con nomi diversi, queste altre liturgie s'accostano assai a quella di S. Giacomo. Se ne contano sessantaquattro, conosciute almeno di nome. La più parte, son pubblicate in latino da Renaudot (*Liturgiarum orientalium collectio,* Parigi, 1716). L'anafora del patriarca monofisita Johanan I (630-648) è stata edita da H. Fuchs a Munster nel 1926 (v. *Echos d'Orient,* t. XXVIII, 1929, p. 67-68). Come complemento, si può citare una lettera di Giacomo di Edessa (fine del VII secolo), che contiene molti particolari sulla liturgia delle chiese monofisite di lingua siriaca.

5) Le liturgie nestoriane della Mesopotamia e della Persia. - Si distinguono per il fatto che la grande supplica precede l'epiclesi ed è collegata all'anamnesi, invece d'essere dopo l'epiclesi, come nelle liturgie siro-occidentali. Ecco i testi conosciuti di queste liturgie:

1) Frammento d'anafora del VI secolo, edito dal Bickell (1).

(1) Riprodotto da Brigtman, *Liturgies,* I, p. 511-18.

2) La liturgia dei Santi Addai e Maris, liturgia usuale dei nestoriani e la sola di cui si servono i Caldei uniti. Addeo e Maris sono due discepoli di S. Tommaso Apostolo, che secondo una antica tradizione, avrebbero fondato le chiese di Edessa, Seleucia, Ctesifonte, ed evangelizzato le contrade vicine. Questa liturgia ha la strana particolarità di non contenere le parole dell'Istituzione. Il fatto, unico nel suo genere, si spiega colla riverenza quasi paurosa degli orientali verso la formula consacratoria. Essa veniva bensì recitata, ma non si voleva metterla per iscritto.

3) Le due anafore di Teodoro di Mopsuestia e di Nestorio, in uso, in certi tempi dell'anno, anche presso i nestoriani.

La tradizione nestoriana attribuisce al patriarca Jesuyab III (inizio del VII secolo) la fissazione definitiva della liturgia nella forma abbreviata quale ce l'offre il testo sopracitato dei Santi Addeo e Maris.

Riferiamo un'importante osservazione del Duchesne circa l'utilizzazione comune di queste liturgie da parte delle chiese degli Uniti e dei non Uniti: « Qui, come in casi simili, io mi astengo dal parlare dei testi stampati per l'uso liturgico attuale. I testi che servono alle comunità cattoliche hanno subìto numerosi rimaneggiamenti, ispirati da uno zelo, che non è sempre secondo la scienza. Non è già a questi libri, ma agli antichi manoscritti che bisogna ricorrere, per far rivivere l'antichità » (*Origines du culte chrétien,* p. 69, nota 5).

4) *Una liturgia dei Presantificati* per i Giacobiti monofisiti, è stata edita, nel 1902, dall'inglese H. W. Codrington. Notevole soprattutto una formula di epiclesi indirizzata a Cristo invece che allo Spirito Santo.

§ 2. *Liturgie derivate.*

1) Le liturgie bizantine. - Sotto questo titolo si abbracciano *due testi della liturgia completa* ed *una dei presantificati*. Le due liturgie recano il nome di S. Basilio e di S. Giovanni Crisostomo. La prima era inizialmente la liturgia usuale; attualmente essa non è in uso che nelle domeniche di Quaresima (fuorchè la domenica delle Palme), il giovedì ed il sabato santi, le vigilie di Natale e dell'Epifania, ed il 1° gennaio (festa di S. Basilio). Negli altri giorni, si segue la liturgia di San Giovanni Crisostomo. Durante la Quaresima, eccetto il sabato e la domenica, poichè non si celebra la messa propriamente detta, è in uso, nei giorni ordinari, la liturgia dei presantificati, la quale ha finito con l'essere attribuita, non si sa perchè, a S. Gregorio Magno, che presso gli orientali è detto Gregorio *il Dialogo,* dal titolo di una delle sue opere.

Il più antico manoscritto della liturgia è il « *Codex Barberinus* » del Vaticano (VIII-IX secolo). Consiste in un eucologio, contenente, oltre le tre predette liturgie, delle preghiere per altri riti: battesimo, ordinazioni, ecc. La liturgia di S. Basilio è la sola che reca un nome d'autore; le altre due vi si trovano ancora anonime. In più, questo manoscritto contiene le preghiere destinate ad essere recitate dal celebrante, e non le formule per i ministri o per i cantori; scarse sono le rubriche. I manoscritti posteriori, dal secolo XII in poi, sono molto più completi.

E' certo che la liturgia di S. Basilio non è la più antica delle tre accennate. Il suo testo attuale ci è attestato fin dall'inizio del VI secolo, in una lettera indirizzata, verso il 520 da alcuni monaci della Scizia, ai vescovi africani esiliati in Sardegna, come di uso pressochè universale in Oriente (P.L., t. LXV, col. 449 C.).

Origine siriaca delle liturgie bizantine.

La liturgia bizantina riproduce tutti i tratti essenziali della liturgia siriaca. Ciò si spiega per le relazioni storiche, intercorse a lungo tra Cappadocia ed Antiochia. « Verso la fine del III secolo e durante la maggior parte del IV, le chiese dell'Asia Minore, soprattutto quelle di Cappadocia, del Ponto, di Bitinia, sono state in stretti e frequenti rapporti con la sede di Antiochia. Pure da Antiochia era partita l'evangelizzazione, che doveva raggiungere quelle regioni. Cesarea gravitò attorno ad Antiochia, prima di dipendere da Costantinopoli. E' da vescovi originali di Antiochia o di Cesarea, Gregorio di Nazianzio, Nettario, Giovanni Crisostomo, Nestorio, che la Chiesa di Costantinopoli era diretta, al tempo in cui ricevette la propria definitiva sistemazione » (DUCHESNE, *op. cit.*, p. 70). E questo spiega come la liturgia bizantina si presenti come una semplice abbreviazione della liturgia di Antiochia, da cui passò a Cesarea ed a Costantinopoli.

2. La liturgia armena. - La liturgia armena, derivata evidentemente da quella di Cesarea-Costantinopoli, può essere considerata come rappresentante, sotto certi aspetti, dello stadio antico della liturgia bizantina. L'attuale uso armeno non comporta che un unico testo, la cui più antica attestazione, per i particolari, è un commentario del X secolo. All'infuori di alcune orazioni particolari e degli inni, la messa armena presa nell'insieme non è che una combinazione fra la messa greca di S. Giacomo e quella di S. Giovanni Crisostomo. Il trasporto delle oblate vi è seguito dal bacio di pace.

Riepilogo: dalle liturgie siriache alla liturgia bizantina.

Per quanto è dato supporre, la liturgia di Antiochia, al tempo di S. Giovanni Crisostomo, era press'a poco quella che noi conosciamo sotto il nome di S. Giacomo o di Gerusalemme, ma con formule diverse, alcune appartenenti piuttosto alle *Costituzioni Apostoliche,* e altre alla liturgia del *Testamento di Nostro Signore*. Forse la liturgia di S. Giacomo non è altro che quella del patriarcato d'Antiochia e di tutta la Siria ortodossa del periodo della costituzione delle Chiese separate. Sta di fatto che gli eretici siriaci, separatisi definitivamente nel VI secolo, hanno conservato questa liturgia in lingua siriaca. Le rare particolarità, che differenziano il loro *Ordo missae* da quello della liturgia greca di S. Giacomo — nella quale sono evidenti le influenze bizantine — possono essere, dunque, un prezioso residuo degli antichi usi di Antiochia.

La principale di queste particolarità consiste nelle preghiere che accompagnavano le memorie (anamnesi) intorno alla consacrazione, e che variavano a seconda delle Chiese. All'offertorio, il *Lavabo* si effettua come nel rito romano e contiene certe allusioni di S. Giovanni Crisostomo; come una volta a Roma,

e come ancor oggi presso i Copti, la frazione ha luogo prima del «*Pater*». Nelle liturgie siriache è in diverse maniere praticata l'intinzione (operazione dell'intingere) delle specie del pane. I Giacobiti hanno conservato nel «*Trisagio*» l'intercalare «per noi crocefisso», aggiunto o sostenuto da Pietro il Follone ad Antiochia, e condannato nel Concilio di Calcedonia.

In epoca non conosciuta, e difficilmente precisabile, la liturgia di Antiochia ha lasciato il posto alla liturgia bizantina in tutte le chiese rimaste fedeli alla dottrina calcedoniana.

CAPITOLO TERZO. - LE LITURGIE DI TIPO EGIZIANO

§ 1. *I documenti*.

Fino a questi ultimi tempi si conoscevano minori documenti sulla liturgia egiziana che sulla liturgia siriaca. La scoperta relativamente recente (1895) dell'*Eucologio greco di Serapione* (Vescovo di Thmuis, amico di S. Atanasio, morto verso il 306) ha colmato questa lacuna. La scoperta è stata fatta dal liturgista russo A. Dmitrijevski, nel 1895, in un manoscritto dell'XI secolo appartenente al convento di Lavra, sul Monte Athos, ed edito nella «*Eucologhia*» dello stesso autore; in seguito da Wobbermin, nella collezione tedesca «*Texte und Untersuchungen*», N. F., III, 3 b (Lipsia 1898) (1).

1) *La liturgia dell'Eucologio di Serapione* (IV secolo) è dunque il primo documento da segnalare. Essa contiene le due parti della messa: messa dei catecumeni e messa dei fedeli. Ma ciò che soprattutto le dà valore è il fatto che in essa abbiamo il più antico esemplare di anafora. L'*Eucologio di Serapione* non fa menzione dei diversi atti preparatori, la chiusura delle porte e l'offertorio. Subito dopo la preghiera dei fedeli presenta l'anafora, che chiama «la preghiera dell'oblazione».

Interessano due particolarità: 1. - A metà della preghiera eucaristica, poco dopo il *Sanctus*, il celebrante s'interrompe per rivolgere un'invocazione a Dio a favore della Chiesa cattolica, e questa invocazione risente l'influsso d'un passo della *Didachè* (raccolta del I sec.): «Come le parti che costituiscono questo pane, ch'erano sparse sui monti, furono riunite in un sol tutto, così possa la tua Chiesa riunirsi dalle estremità della terra nel tuo regno».

2. - Altra particolarità: l'epiclesi, invece di sollecitare la discesa dello Spirito Santo sul pane e sul vino per transustanziarli, domanda la discesa del Verbo: «O Dio di verità, che il tuo santo Verbo (Logos) discenda su questo pane, affinchè il pane diventi il corpo del Verbo; e su questo calice, perchè il calice diventi il sangue della Verità».

Insomma l'*Eucologio di Serapione* ci permette di accostare, salvo pochissime diversità, il tipo egiziano al tipo siriaco, e di congetturare per le liturgie non scritte del III e del IV secolo un'unità di tipo molto più stretto di quanto si potesse immaginare precedentemente.

(1) Cfr. *Echos d'Orient*, t. III, 1899-1900, p. 50-51.

Altre liturgie egiziane.

2) *La liturgia del «Testamento di N. S. Gesù Cristo»*, la quale rimase inedita fino al 1899 (anno in cui fu pubblicata da Rahmani), si avvicina al medesimo tipo. La sua data varia tra il IV e il V secolo.

3) *La liturgia greca di S. Marco,* che andò in disuso nel secolo XI, soppiantata dalla liturgia di Costantinopoli. Il testo attuale ha subìto molti ritocchi bizantini; ma nell'insieme, essa può risalire al III-IV secolo. Ne fu ordinatore, se non autore, S. Cirillo Alessandrino.

4) *Le liturgie copte,* in numero di tre, dette: *liturgia di San Cirillo* (di Alessandria); *liturgia di San Gregorio* (di Nazianzio); e *liturgia di San Basilio* (quest'ultima da non confondere con l'omonima liturgia bizantina). Esse non differiscono che lievemente per le formule dell'anafora. Attualmente la liturgia più usata è quella di S. Basilio. Ma la più antica è quella di S. Cirillo, che riproduce, spesso parola per parola, la liturgia di S. Marco.

Le anafore di S. Gregorio e di S. Basilio esistono anche in greco. Pare d'altronde, che esse abbiano subìto l'influenza bizantina.

5) *Le liturgie abissine o etiopiche.* Gli abissini hanno una liturgia usuale, detta «*Liturgia dei Dodici Apostoli*», fondamentalmente identica a quella copta di S. Cirillo. Hanno pure una quindicina di anafore di ricambio.

6) *Molti frammenti d'anafore copte,* fino a poco tempo fa sconosciute, sono stati pubblicati recentemente (vedere il D.A.C.L., t. I, col. 1904).

7) Il papiro liturgico greco di Dêr-Baljzen ci ha fatto recentemente conoscere un frammento d'anafora egiziana. Vedere «*Echos d'Orient,* t. XII, 1909, p. 331 seg., e t. XIII, 1910, p. 133 seg.; *Dict. d'Arch. Chrét. et de Liturgie,* t. II, col. 1881-1895.

§ 2. *Descrizione generale della liturgia egiziana.*

Somiglianza con le liturgie occidentali. - Questi diversi testi, usati dai differenti gruppi egiziani, ci permettono di ricostruire gli elementi essenziali di questo rito. Vi si scorge una sorprendente analogia con le antiche liturgie occidentali.

Giunto all'altare, il celebrante lo bacia, e, mentre si ripete nove volte — tre volte tre — *Kyrie eleison,* egli assolve gli assistenti (da mettere in relazione con l'«*Indulgentiam*» latino) e recita tre orazioni, che conclude ad alta voce, dopo ognuna delle tre parti del *Kyrie.* Segue immediatamente la piccola entrata, fuorchè presso gli Etiopi, accompagnata dal *Trisagio* ripetuto tre volte. Gli Etiopi, prima del Vangelo, recitano il «Trisagio» sotto una speciale forma, la quale concorda con l'uso parigino del VI secolo, descritto nell'*Expositio missae* di S. Germano; dopo il Vangelo, come in Gallia ed un tempo a Roma, il libro viene baciato dagli assistenti. La conformità con gli antichi riti della Gallia continua in seguito: l'omelia, le preghiere generali litaniche terminate da una colletta, la preghiera per i catecumeni, seguita dal loro congedo. Come nella liturgia mozarabica, gli Etiopi dicono a questo punto il «*Sanctus*», senza l'Hosanna; si portano innanzi le offerte, accompagnate da un canto

solenne e dall'orazione del velo, come si usa a Milano e in Gallia. Segue la recita del Simbolo; poi il bacio di pace con la relativa preghiera; indi hanno inizio le grandi commemorazioni e la recita dei nomi.

Molto lunga è «*la preghiera eucaristica*» (salvo che nell'anafora di Serapione, la più antica). Il «*Sanctus*» viene detto dal celebrante e ripetuto dal popolo; la parafrasi del «*Sanctus*» presenta molte analogie con le formule corrispondenti della liturgia romana e gallicana. L'epiclesi si svolge alla maniera orientale, ma è seguita presso i Copti e gli Etiopi dall'orazione *ad fractionem,* dall'ostensione, dalla frazione e dalla prima mescolanza delle specie consacrate, il che è molto simile alla liturgia romana prima di S. Gregorio, e alle altre liturgie occidentali. Dopo il *Pater,* preceduto e seguito, come ovunque, dalla sua breve formula di introduzione e dall'embolismo «*Libera*», hanno luogo le solenni benedizioni del celebrante, indi le preghiere di prima e dopo la comunione. Durante la distribuzione della comunione, si canta il salmo CXXV (*In convertendo*) come nella liturgia di Spagna in Quaresima. L'azione di grazie o *postcommunio* è composta di due orazioni, secondo una formula originale propria di questo rito. Seguono le ultime formule del congedo, che differiscono ovunque.

Caratteristiche delle liturgie egiziane: le formule e le preghiere dei dittici. - Ciò che è di grande interesse in tutte queste liturgie egiziane è il posto occupato dai dittici. Queste preghiere sono disposte in modo da offrire la chiave di soluzione a tutti i problemi sollevati da tale questione. Riferendoci al tenore rigoroso delle descrizioni primitive di S. Giustino, di Serapione e dello Pseudo Dionigi, delle liturgie gallicane e spagnole, ecc., le memorie e le orazioni che accompagnano la recita dei nomi, sono poste prima della preghiera eucaristica, prima della formula che noi chiamiamo Prefazio, in prossimità del bacio di pace. Considerando, invece, le due grandi liturgie attuali, la romana e la bizantina, dette memorie hanno luogo dopo il prefazio, prima o dopo la commemorazione della Cena, oppure prima e dopo di essa. Orbene, queste due disposizioni si riallacciano alle riforme liturgiche del v secolo. L'ordine bizantino è considerato come una abbreviazione di usanze più antiche. L'ordine romano attuale dipende dalle riforme promulgate o diffusesi nel v secolo e nei seguenti, le quali vanno sotto il nome del Papa S. Gelasio.

Come spiegare lo scambio di posto dei dittici in queste liturgie così riformate? Ecco un tentativo di spiegazione:

I più antichi formulari recano soltanto le preghiere particolari del celebrante; ora, queste preghiere erano accompagnate, di fatto, dalle formule recitate dal diacono ad alta voce, con le relative risposte del coro. Supponendo che il celebrante ed il diacono abbiano incominciato insieme la loro formula, l'uno continuando le sue orazioni segrete, l'altro le invocazioni o la Litania, prolungata indefinitamente con la recita dei nomi, senza occuparsi l'uno dell'altro, o per guadagnar tempo, si sarebbe verificato questo fatto che il sacerdote giungeva alla consacrazione ed anche oltre, qualora le «diaconie» (ossia le formule recitate dal diacono) fossero lunghe, mentre il diacono non aveva ancora terminato i nomi, interrotto solamente ogni tanto dalla «*ecfonesi*» (formule conclusive dette ad alta voce) del celebrante. Al momento della fissazione delle liturgie romana e bizantina, la conclusione delle formule diaco-

nali ha ricondotto le corrispondenti preghiere del sacerdote vicino alla consacrazione, e, caduto l'uso tradizionale delle formule diaconali, la liturgia scritta dei dittici non conservò che le formule sacerdotali.

Pertanto, la disposizione delle liturgie egiziane, fissate già, pare, fin dal v secolo, rappresenta esattamente questo stato intermedio di cose, nel quale, dopo che il celebrante e il diacono hanno incominciato insieme l'offerta — l'anafora — il diacono giunge alla fine delle memorie quando il sacerdote è già alla consacrazione.

Questo raffronto con le altre liturgie mira a dimostrare che lo stato intermedio, testimoniato dalla disposizione dei dittici egiziani e dalle formule che li circondano, corrisponde ad un'epoca di poco anteriore o, forse, contemporanea, a quella formazione delle liturgie romana e bizantina, e tuttavia posteriore al formulario di Serapione, verso, cioè, l'anno 400. Siamo pertanto alcuni anni prima degli sconvolgimenti che ebbero a dividere sul terreno teologico, le Chiese dipendenti da Alessandria, mentre queste, mediante le pratiche liturgiche restano unite ancora per lunghi secoli con le più antiche e grandi Chiese.

CAPITOLO QUARTO - ULTERIORI MODIFICAZIONI DELLE LITURGIE ORIENTALI

Anche ricondotte alla forma più antica, che potevano avere prima degli scismi del vi secolo, la maggior parte di queste liturgie sono già lontane dalla semplicità di quelle del iv secolo. Molte cose sono state mutate o soppresse od aggiunte. Si può dire che le maggiori modifiche sono dovute, soprattutto, alla liturgia bizantina, e solo per mezzo di questa sono penetrate nelle altre. L'enumerazione completa di tali modifiche supporrebbe uno studio critico di tutti i testi, e particolarmente dei testi bizantini (1). Ci limitiamo a indicare i punti sui quali i cambiamenti sono stati più considerevoli.

L'ufficio della pròtesi.

1) E' soprattutto la *preparazione delle oblate,* che ha dato occasione alla evoluzione dei riti e delle preghiere. La materia della consacrazione, il pane ed il vino, nei primi tempi veniva preparata in sacrestia prima dell'entrata del celebrante; in seguito venne fatta ad una tavola speciale, detta tavola della *pròtesi,* situata, come l'altare, nel presbiterio. Si ha quasi una messa preparatoria, la messa della pròtesi, la quale, specie nei riti di Costantinopoli, è molto lunga e complicata. Ecco, in merito alla questione, i punti che paiono acquisiti.

a) Questa preparazione, che prima si faceva dopo aver congedato i catecumeni, venne anticipata all'inizio della messa, nell'epoca in cui la generalità dei fedeli cessò d'offrire il pane ed il vino per il sacrificio. Epoca che, senza dubbio, coincide con quella della scomparsa del catecumenato. Ancora nel vi secolo la Chiesa bizantina non conosce le lunghe cerimonie della pròtesi.

(1) Vedi Duchesne, *Origines du culte chrétien,* pag. 77-80; P. De Mester art. *Grecques* (Liturgies), nel D.A.C.L., t. VI, col. 1610 segg.

b) Questa preparazione, al principio doveva essere un rito semplicissimo, quale è ancora presso gli Armeni ed i Siriaci.

c) Nell'VIII e IX secolo, la si faceva nella sacrestia, ed era ancora molto breve; nel XIII secolo si continuava, almeno a Costantinopoli, a compierla nella sacrestia, ed era il diacono che spezzettava il pane.

d) Nel XII secolo, oltre all'ostia principale, vi si aggiungono delle particelle in onore dei Santi, per i vivi e per i defunti. Questo rito delle particelle è quasi certamente originario dell'Athos; altrimenti non ci si spiegherebbe la presenza del nome di S. Atanasio l'Athonita, inserito dopo quello dei santi monaci Antonio, Eutimo, Sabba ed Onofrio.

e) Più tardi ancora, le particelle dell'ostia in onore dei Santi occupano un posto determinato. Come lo richiede il simbolismo, si pone la particella della Vergine alla destra, e si fissa il numero delle particelle a nove, poste in ordine su tre file. Notiamo di passaggio, che questa preparazione delle oblate, così stabilita, ebbe a sollevare molte questioni di ordine teologico-liturgico, di cui la più importante riguarda la consacrazione delle particelle (v. *Echos d'Orient*, t. III, 1900, p. 65-78).

La messa dei catecumeni.

2) L'entrata dei celebranti è diventata una cerimonia imponente.

3) Nella liturgia bizantina, il tropario « O monoghenés » attribuito a Giustiniano durante il VI secolo prende posto all'inizio della liturgia (PARGOIRE, *L'église byzantine*, p. 100. Cfr. *Echos d'Orient*, t. XXII, 1923, p. 398 seg).

4) Il *Trisagio* (*Aghios o Theos*, etc.) fu inserito molto presto davanti alle letture. L'uso di questa dossologia dev'essere molto antico; esso è comune a tutte le liturgie greche ed alla liturgia gallicana. Nella liturgia copta il *Trisagio* si pone prima e dopo il vangelo, ma senza pregiudicarne l'esecuzione al suo posto abituale, cioè, prima delle letture. Di esso la più antica attestazione ci è data dal Concilio di Calcedonia (451). I cronisti bizantini ne fanno salire la origine al patriarca S. Proclo (434-446). Dopo un mezzo secolo di controversie, il *Trisagio*, nel VI secolo, finì col restare fortunatamente privo di quell'aggiunta « che hai sofferto per noi », dal significato ambiguo, dovuto all'iniziativa dei Monofisiti.

La messa dei fedeli fino al momento dell'anafora.

5) Il *Cherubicon*, dopo il 574, è l'accompagnamento d'obbligo della *entrata* maggiore, o processione delle oblate. Esso fu introdotto, secondo quanto riferisce Cedreno, sotto l'imperatore Giustiniano II. Lo Pseudo-Dionigi (V secolo) fa già, sì, menzione della processione dell'oblazione, e della usanza di cantarvi un inno; ma non riporta il testo di quest'inno. Al posto del *Cherubicon*, la liturgia di San Giacomo presenta un'analoga composizione altrettanto bella, che incomincia con « *Sighesàto pàsa sàrcx...* » « Taccia ogni carne », ecc.

6) il tropario: « *Nûn ai dunàmeis* » « Ora le potenze dei cieli, in unione con noi invisibilmente adorano... » fa riscontro al *Cherubicon*, ma è proprio della messa dei presantificati. Lo si canta quando viene portato il pane all'altare. Lo fece cantare il patriarca Sergio, la prima volta nel marzo del 615.

7) La recita del *Simbolo Niceno-Costantinopolitano* dopo la processione delle oblate, fu introdotta dai patriarchi, Pietro Follone, ad Antiochia nel 471, e Timoteo, a Costantinopoli, nel 511, come protesta contro il Concilio di Calcedonia. Questa formula di fede si mantenne, nella liturgia bizantina, anche dopo il trionfo dell'ortodossia, sotto Giustino e Giustiniano.

8) La «*preghiera dell'oblazione*» della liturgia bizantina, che segue l'entrata maggiore ed il canto del *Cherubicon,* poco alla volta si precisa in una formula di offerta, ispirata in modo del tutto naturale alla precedente cerimonia del trasporto delle oblate all'altare. Durante questa processione e contemporaneamente ai riti che seguivano: bacio di pace, recita del Simbolo, dittici, il celebrante recitava delle preghiere per suo conto. Queste sono appunto le preghiere che vennero fissate nell'attuale formula unica, che ebbe il suo posto prima del bacio di pace e della recita del Simbolo. Una di queste preghiere si diceva nell'istante in cui si piegava il velo. «Infatti esisteva un velo il quale, steso davanti all'altare o anche davanti a tutta l'abside, ne celava la vista fino al momento in cui, usciti i catecumeni e coloro che non potevano fare la comunione, aveva inizio la celebrazione dei misteri davanti ai soli iniziati». A questo proposito aggiungiamo che l'introduzione, nel VI secolo, dell'*iconostasi,* o muro a tre porte, allora non molto alto, contribuì in gran parte allo sviluppo della *grande entrata,* come anche della *piccola entrata* o entrata del Vangelo.

Dall'anafora alla fine della messa.

9) La *recita dei dittici,* che i libri siro-bizantini riportano tra il bacio di pace e l'inizio della «preghiera eucaristica» — e questo è ancora, nel VII secolo, l'uso di Costantinopoli — nel secolo IX si trova trasferita dopo l'*epiclèsi.*

10) Le *formule dell'epiclèsi* sicuramente hanno avuto delle modifiche assai considerevoli, ed alcune relativamente recenti.

11) Il posto del *Memento* e del *Pater* ebbe, come quello della frazione dell'ostia, a variare alquanto da un posto all'altro.

12) L'*elevazione* dell'ostia sulla patena, per mostrarla al popolo, che oggi accompagna l'acclamazione *Sancta sanctis,* è segnalata verso il 600 nella provincia di Ancira, come usanza non ancora generale.

13) Il rito della *commistione,* cioè, la mescolanza del pane e del vino consacrati, s'aggiunse in una certa epoca al rito della frazione. Secondo Pargoire, (op. cit., pag. 100) questo rito della commistione pare non esistesse nel VI secolo; esiste invece nel IX (pag. 343).

14) L'infusione dello *zeon* od acqua calda, nel calice, immediatamente prima della comunione, è stata introdotta nella liturgia di Costantinopoli dopo il Concilio di Calcedonia (Pargoire, p. 101-102, 231, 344).

15) L'uso di distribuire la comunione con il *cucchiaio* compare molto tardi; il cucchiaio liturgico, apparso in Siria nel secolo VII, trovò ben presto buona accoglienza nel mondo bizantino.

16) Il canto del tropario «*Plerothéto tò stóma emôn*» «Si riempia di lode la nostra bocca, ecc...» fu inaugurato dal patriarca Sergio nel maggio del 624.

17) La preghiera *dietro l'ambone* (*opisthámbonos*) non deve risalire oltre l'VIII secolo.

18) La successiva introduzione di *certi strumenti* o di *pannolini* liturgici è da tener presente nell'enumerazione delle modifiche apportate alla liturgia. Qui noi ricorderemo semplicemente che l'*antimension* risale al periodo iconoclasta (Pargoire, p. 340-347; *Echos d'Orient,* t. III, 1900, p. 193-203).

Aggiungiamo che due patriarchi di Costantinopoli: Sergio I (610-638) e Filoteo (1354-1355 e 1364-1376) sono i personaggi che pare abbiano esercitato più influenza su queste modifiche della liturgia orientale.

Non occorre dire che l'influenza degli usi bizantini non si esercitò soltanto sulla messa, ma anche sulle altre funzioni sacre, e contribuì a far sì che definitivamente si diversificassero nell'insieme i riti orientali. Avremo da parlarne a proposito dell'ufficio canonico. Per concludere quest'abbozzo storico sulle famiglie liturgiche orientali, cerchiamo d'esporre qui brevemente come si giunse alla costituzione di questo rito bizantino, divenuto, per forza di cose, il rito orientale più diffuso, e perciò, di fatto, il più importante.

CAPITOLO QUINTO - FORMAZIONE DEL RITO BIZANTINO

L'attuale predominio del rito bizantino. - Se consideriamo le cose in modo sommario, senza tener conto delle lievi sfumature, che d'altra parte hanno pure il loro valore, si può dire che oggi, dal punto di vista dell'estensione, rito bizantino = rito orientale, press'a poco come rito romano = rito occidentale. E, se in Oriente gli antichi riti siriaco ed egiziano rimangono un po' più largamente rappresentati che non lo siano, in Occidente, le antiche liturgie visigote, gallicana e milanese, non meno interessante ne è il paragone. In ambedue le parti vi ha un centro religioso a Sud: Gerusalemme, per l'Oriente; Roma, per l'Occidente; a Nord, una sfera d'influenza politica: Bisanzio, per l'Oriente; l'impero carolingio, per l'Occidente. Mentre, però, in Occidente le vicende stesse del Sacro Impero hanno diminuito la preponderanza liturgica del Nord, al contrario la potenza bizantina ha contribuito all'assorbimento di una grande parte dei riti del Sud nella liturgia della Capitale, che intanto impresse, a sua volta, il suo segno fin nelle sopravvivenze attuali dei riti siriaci e copti.

Quando non si considerino che le formule dei due tipi di messa bizantina, siano o non siano l'opera diretta di S. Basilio e di S. Giovanni Crisostomo, certo si è che esse sono il risultato d'un lavoro compiuto basandosi sulle liturgie venute dalla Siria. Comunque sia esattamente delle loro mutue relazioni d'origine, esse costituiscono due liturgie sorelle, le due sole sopravvissute dei diversi *ordines missae* un tempo in uso a Bisanzio. Tale modificazione posteriore, di carattere essenzialmente bizantino, ha finito per imporsi alle liturgie più antiche, egiziane e siriache. Però, se si tratta di considerare nella storia la costituzione del rito bizantino, come distinto dai riti copti e

siriaci, bisogna guardare meno al formulario ed alle rubriche della messa, che non all'insieme delle altre funzioni sacre.

I «Typica» e l'influenza di Gerusalemme. - Riguardo all'*Ordo missae* «in Oriente non è conosciuta la legge della variabilità, che le nostre liturgie visigote e gallicane hanno spinta all'estremo limite; ciascheduna di queste liturgie ha un ordinario della messa, scevro d'ogni aggiunta propria della solennità del giorno» (BATIFFOL, *Lezioni sulla messa*). Per *Ordo missae* si deve intendere non già le preghiere del principio o della fine, nelle quali anche l'Oriente fa posto alla festa del giorno; ma la parte centrale, l'anafora o canone.

Quest'è la ragione per cui, contrariamente all'Occidente medioevale, in cui i *Sacramentari* attestano lo sviluppo liturgico successivo, l'Oriente lo manifesta soprattutto con i *Typika* o, per usare l'antico termine, i *Kanonaria*, raccolte contenenti il calendario dei Santi e l'anno liturgico con le diverse feste, l'ordine delle pericopi o letture, le parti variabili cantate per la messa, le ore canoniche, nelle quali, accanto alla salmodia, è posta quella poesia liturgica o innografica, cui era riservato un glorioso avvenire.

Non si può negare l'influenza primitiva di Gerusalemme e dei Luoghi Santi sul sorgere di questo *Kanonarion* od *Ordo liturgicus*, chiamato alquanto più tardi, *Typikon*: essa è attestata dalla *Peregrinatio Aetheriae* sin dalla fine del IV secolo; dall'antico Lezionario armeno e da altri lezionari siriaci, che ci riportano all'epoca della fine del V ed al VI secolo; infine da un *Kanonarion* georgiano del VII secolo.

I Tropari. - Uno dei tratti caratteristici del rito bizantino è il ruolo dei tropari, germe dell'innografia, di cui troviamo le prime tracce in quei *Kanonaria*, cui abbiamo accennato, ma che paiono d'origine egiziana. Il canto dei tropari appare, dapprincipio, ad Alessandria, come un'aggiunta caratteristica del servizio liturgico cittadino all'austera salmodia degli asceti del deserto. Le scoperte dei papiri hanno confermato questa notizia (V. TH. SCHERMANN, *Aegypt. Abendmahlsliturgien*, Paderborn, 1912, p. 211-230).

E' importante notare che una serie di tropari e di *theotokia* dell'*Orologion* greco ricompaiono, per gli stessi uffici (terza, sesta, nona, compieta, ufficio notturno) nel rito copto; il che si spiega col fatto che essi sono anteriori alla definitiva separazione tra monofisiti ed ortodossi (A. BAUMSTARK, *Denkmaerler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus*, nella rivista *Oriens christianus*, serie 3ª, t. II, Lipsia, 1927, p. 9-10).

Molti cantici, di cui il *Kanonarion* georgiano riporta l'«*incipit*», e buon numero di altri, che in seguito sono passati alla liturgia bizantina possono già essere appartenuti agli elementi gerosolimitani, dei quali la pellegrina Eteria non omette di segnalare l'adattamento al giorno ed al luogo.

Inoltre, i più recenti studi, segnalatamente su S. Efrem e S. Romano, hanno dimostrato che l'inno liturgico bizantino attinge il suo genere e le sue forme letterarie dalla poesia siriaca (C. EMEREAU, *St. Efrem le Syrien: son oeuvre litteraire grecque*, Paris, 1918, p. 159). Abbiamo qui un fatto che getta nuova luce sulle origini siriache di elementi diventati, più tardi, caratteristici del rito bizantino.

In definitiva, tale è di fronte al rito di Gerusalemme e d'Antiochia il rito

autonomo di Costantinopoli, com'è, in Occidente, il rito gallicano dell'epoca merovingia di fronte al romano. Ma, per la capitale bizantina sono più scarsi i primi documenti. L'opera letteraria del grande melodista S. Romano e gli altri frammenti innografici antichi, se ci testimoniano incontestabilmente l'origine siriaca dei *Kontakia* bizantini, non ci informano punto intorno al quadro liturgico al quale s'adattavano queste composizioni.

I primi Typica bizantini. - Bisogna giungere sino al IX-X secolo, per poterci documentare sul terreno liturgico costantinopolitano, come lo siamo a Gerusalemme tra il V ed il VII secolo. Inoltre, c'è una notevole differenza tra i primi *Typica* bizantini e gli antichi *Kanonaria* palestinesi: mentre i testimoni dell'antico rito palestinese ci offrono un lezionario contenente il testo integrale delle pericopi bibliche, adattato al servizio liturgico per mezzo d'un ricco svolgimento di rubriche esplicative, i due primi *Typica* bizantini del IX-X secolo si limitano all'indicazione delle lezioni scritturali col semplice «*incipit*» e col «*desinit*», aggiunti al Sinassario, o raccolta storico-liturgica, corrispondente al Martirologio occidentale.

Il monachismo, che aveva già, con i conventi palestinesi e specie con quello di S. Sabba, tenuto assai per tempo un ruolo di primo piano, ebbe un'influenza decisiva, tramite i suoi centri principali (Sinai, Patmos, Studion, Athos) sugli ultimi sviluppi del rito bizantino. Questi pare abbiano coinciso col periodo delle lotte iconoclaste.

Ci basta avere qui tracciato queste grandi linee, che più innanzi dovremo maggiormente ampliare, quando tratteremo dell'ufficio canonico.

CAPITOLO SESTO - RIASSUNTO: TAVOLA O QUADRO GENERALE DELLE LITURGIE ORIENTALI (1)

A partire dal IV secolo, il rito primitivo universale si cristallizza in due liturgie madri: quelle d'Antiochia e d'Alessandria, di cui i riti oggi esistenti non sono che lo sviluppo.

1. - ANTIOCHIA.

1) *Rito puro,* nelle Costituzioni Apostoliche (in greco).
2) *Nella forma gerosolimitana,* nella liturgia di S. Giacomo:
   a) Liturgia di S. Giacomo in greco, oggi quasi interamente soppiantata dal rito bizantino, e in uso una volta all'anno (per la festa di San Giacomo il Minore, 23 ottobre) a Gerusalemme, a Cipro e a Zante.
   b) Liturgia di S. Giacomo in siriaco, in uso con numerose anafore di ricambio presso i siriaci giacobiti ed i siriaci uniti.
   c) La stessa liturgia di S. Giacomo in siriaco, divenuta, sotto una forma romanizzata, il *rito maronita.*

(1) Quadro dedotto dall'opera di A. Fortescue, «*The Mass*» (Londra, 1914); tradotta in francese da A. Boudinhon: «*La messe, étude sur la liturgie romaine*», Paris, 1921, p. 142-144.

Riti derivati da Antiochia-Gerusalemme.

3) Il *rito caldeo* con tre anafore, usato dai Caldei nestoriani e dai caldei uniti (in siriaco).

a) Il *rito degli scismatici del Malabar* è: o la liturgia nestoriana, o la liturgia giacobita.

b) Il *rito degli uniti del Malabar* è il rito caldeo notevolmente romanizzato (in siriaco).

4) Il *rito bizantino,* è quello che ha soppiantato a poco a poco tutti gli altri riti nelle provincie sottomesse alla dominazione bizantina, e che da Bisanzio è passato ai diversi popoli dei Balcani e della Russia, che hanno subìta l'influenza bizantina. Lo si celebra in greco, in paleoslavo, in arabo, in romeno, ed in molte altre lingue, nelle quali le molteplici peripezie della Chiesa orientale hanno portato a tradurre i formulari greci. Esso è, dopo il rito romano, quello più diffuso nel mondo cristiano; da ciò deriva la sua pratica importanza.

5) Il *rito armeno,* seguito dagli Armeni georgiani (scismatici) e dagli Armeni Uniti, nella forma della loro lingua, che subì, però, da una parte una forte influenza bizantina e dall'altra certe influenze latine al tempo delle crociate.

2. - Alessandria.

1) La liturgia di S. Marco in greco, caduta ovunque in disuso.

2) La liturgia di S. Marco in copto, con due anafore aggiunte, seguita dai copti monofisiti e dai copti uniti.

3) La liturgia etiopica, con più di 15 anafore, seguita dalla chiesa monofisita d'Abissinia.

BIBLIOGRAFIA. — E. Renaudot, *Collectio liturgiarum orientalium,* Paris, 1716, 2 vol. - N. Assemani, *Codex liturgicus Eccl. Univ. occidentis et orientis,* Romae, 1749-66. - E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western,* I, Oxford, 1896. - M. Hanssens, *Institutiones liturg. de ritibus orientalibus,* Romae, 1930, t. II, e t. III. - Gatti-Korolevski, *I riti e le chiese orientali,* Genova, 1943. - A. Raes, *Introductio in liturgiam orientalem,* Romae, 1947. - Baumstark, *Liturgie comparée,* Chevetogne, 1940, Appendice. - R. Janin, *Eglises orientales et rites Orientaux,* Paris, 1956, IV ediz.

PARTE SECONDA - LA MESSA ORIENTALE

CAPITOLO PRIMO. - NOZIONI PRELIMINARI

§ 1. *La chiesa orientale moderna, i suoi arredi e la sua decorazione.*

Una chiesa orientale normalmente comprende tre parti: il nartéce, la navata, il santuario.

Il nartéce e la navata. - Il *nartéce* o pronao (avantempio) è sovente diviso in nartéce esterno e nartéce interno. E' in questo luogo che i monaci

recitano le ore canoniche, all'infuori degli uffici maggiori dell'aurora (*orthros*) e dei vespri, i quali si recitano nella navata.

Questa è separata dal nartéce da un muro in cui sono tre porte. Al fondo della chiesa, e sovente in forma di tribuna, si scorge una galleria formante il gineceo, o luogo destinato alle donne. Le pareti della navata e a volte anche quelle del nartéce, sono munite di stalli di semplicissima fattura. Di questi, uno si distingue dagli altri sia per il luogo che occupa, al centro del coro, sia per la posizione sopraelevata: è il trono del vescovo, generalmente adorno di un'immagine del Cristo in abito di Sommo Pontefice. Gli stalli della parte superiore sono riservati al clero ed ai cantori. Questi disposti da una parte e dall'altra, costituiscono due cori, diretti l'uno dal *primo salmista* (protopsalte), l'altro dal *lampadario*.

Una volta i lettori ed i cantori si disponevano attorno all'*ambone,* che si innalzava verso il centro della chiesa. Oggi l'ambone o cattedra trova il suo posto al lato sinistro della navata centrale. Innanzi al recinto che separa il santuario dalla navata si vedono due grandi candelabri dove i fedeli fanno ardere dei ceri per loro particolare devozione. Vi si notano pure uno o più *proskjnetari,* specie di leggii, ove si espone la immagine del Santo o del mistero del giorno, od anche quella del Santo titolare della chiesa.

Il coro è separato dal santuario o *bêma* da un ripiano, detto *solèa* elevantesi di alcuni gradini sul piano del coro. L'entrata al santuario è impedita da una balaustra la quale, da semplice cancello analogo a quello di molte chiese occidentali qual'era in principio, ha finito col diventare, in epoca relativamente recente (XIV-XV secolo), un alto muro di legno o di pietra scolpita, coperto da sacre icòni, detto *iconostàsi.* Questa chiude ormai quasi completamente il santuario alla vista dei fedeli, salvo che in rari momenti della sacra funzione, in cui si toglie il velo per lasciare intravvedere l'altare. Nell'iconòstasi si aprono tre porte.

Le sacre immagini d'ordinario sono disposte nell'iconostasi in questo modo: alla destra della porta centrale o porta speciosa vi sono le icone di Nostro Signore e di S. Giovanni Battista: alla sinistra, la Santa Vergine ed il Patrono della chiesa; sopra, generalmente, il quadro della Cena. In una seconda serie, se lo spazio lo permette, sono riprodotte varie scene della vita del Salvatore o della Vergine, corrispondenti alle principali feste dell'anno liturgico. Alcuni medaglioni, posti fra gli interstizi più alti dell'iconostasi oppure posti in una terza fila rappresentano i dodici Apostoli. Alla sommità dell'iconostasi viene collocato il Crocefisso (dipinto sul legno, e non in rilievo) con la Vergine Addolorata e S. Giovanni Evangelista. La porta centrale, detta *porta bella* o *porta Santa,* è chiusa da una tenda artisticamente ricamata, e da una terza porta a doppio battente su cui è rappresentata la scena dell'Annunciazione. Le due porte laterali sono adorne, l'una con l'immagine di S. Michele Arcangelo, l'altra di S. Gabriele, o del primo diacono Santo Stefano.

Gli Armeni non hanno l'iconostasi; essi hanno conservato l'usanza più antica della tenda, che in certi tempi nasconde tutto il santuario, ma che a volte s'apre interamente.

Il santuario. - La terza e più veneranda parte della chiesa è costituita dal *santuario*. L'altare, che ne occcupa il centro, presenta generalmente la forma

d'una tavola di pietra (da cui il nome di *tràpeza*), a volte d'un cubo in muratura. Esso rappresenta il luogo dove Cristo fu crocefisso, il Golgota. L'altare è sormontato da un baldacchino o ciborio, sorretto da cinque colonnette, simbolo dei quattro evangelisti e di Cristo fondatore della Chiesa. Dal ciborio discende sovente una colomba in metallo prezioso, contenente il Santissimo. Dove non c'è la colomba, l'eucarestia è conservata in un tabernacolo o incavato nel muro dell'abside, o adagiato sull'altare. In una piccola cavità, praticata nell'interno della colonna di mezzo vi è una teca d'argento contenente reliquie di martiri, depostevi all'atto della dedicazione della chiesa.

Su quest'altare destinato unicamente al sacrificio, si scorge ancora una croce, due candelieri ed il libro degli Evangeli posato sulla tavola, nel centro. Dietro l'altare, in fondo all'abside, è eretto un trono per il vescovo celebrante e, all'intorno, diversi seggi per i concelebranti. Addossati ai muri dell'abside, a destra e a sinistra, s'ergono due altari più piccoli: quello di destra, il *diaconikon* o *skeuophilàkion,* serve ai sacri ministri per indossare i paramenti liturgici, e tiene in sostanza il posto della sacrestia: quello a sinistra, la *pròtesi,* è destinato alle cerimonie della preparazione delle oblate, prima della messa. Presso questo altare vi è un lavabo, dove il sacerdote e il diacono si lavano le mani e fanno le abluzioni prescritte.

La decorazione della chiesa. - Le chiese orientali non ammettono che una decorazione fatta con pitture o mosaici; la scultura o, almeno, la statuaria vi rimane esclusa, senza dubbio in conseguenza delle lunghe lotte iconoclaste. Un piano d'insieme, che non manca di grandiosità, regge tutta l'opera decorativa.

L'imponente figura del Cristo *Pantocràtor* domina nella cupola, circondata da una schiera di Angeli, di Profeti, di Patriarchi, di Apostoli e di Màrtiri, mentre la Vergine, dal culmine dell'edificio, pare raccolga le lodi dei Santi e le preghiere dei fedeli per offrirle al Divin Figlio. Essendo la chiesa innanzitutto il tempio del sacrificio, l'immagine del Cristo Pontefice sovente si aggiunge a quella del Cristo Pantocràtor; un corteo di spiriti celesti circonda il Divin Sacerdote, recando gli strumenti del Sacrificio della croce e di quello dell'altare: questo costituisce il soggetto noto nell'arte bizantina sotto il nome di *divina liturgia.*

Naturalmente vi si aggiungono pure le rappresentazioni dei più tipici sacrifici dell'antica legge (Abele, Abramo, Melchisedech), di alcuni santi pontefici della nuova legge (Basilio, Gregorio, Giovanni Crisostomo, ecc.), di qualche santo diacono (Stefano, Lorenzo, ecc.).

Essendo la messa, secondo il precetto del Salvatore, l'*anàmnesi* o il memoriale di tutti i misteri della sua vita, della sua morte e della sua resurrezione, verranno scelti fra i molti episodi, quelli giudicati come i più caratteristici, a seconda delle principali feste che vengono celebrate nel calendario ecclesiastico. I misteri della Vergine, e certe solennità particolari, come l'Esaltazione della croce e la Commemorazione dei sette grandi Concili Ecumenici, molto naturalmente prendono posto a fianco dei trionfi del Cristo glorioso, il cui trono viene innalzato nel quadro dell'ultimo giudizio, noto appunto, presso i bizantini, col nome di *Etoimasìa,* o *Preparazione del trono.*

Fatti e documenti attestano che questo piano d'insieme s'è fissato, dopo

secoli, in una tradizione molto stabile, su basi in cui si uniscono la teologia, la liturgia e il simbolismo; e ch'esso si è realizzato in un grande numero di esemplari, dall'xi al xviii secolo, con qualche variazione locale nei particolari, in Egitto, in Siria, nell'Asia Minore, a Costantinopoli, in Grecia, sul Monte Athos, in Serbia, Bulgaria, Romania, Russia.

§ 2. *Vesti ed oggetti liturgici.*

Le vesti liturgiche. - La prima veste liturgica è lo sticario (*stikharion*), comune a tutto il clero e corrispondente al nostro *camice* latino: lunga tunica scendente fino ai piedi. Per il sacerdote, lo sticario tiene veramente il posto del nostro camice. Per il diacono, e per il clero di grado inferiore, tiene invece il posto della dalmatica, posta direttamente sulla sottana, munita d'ampie maniche e adorna di ricami.

L'orario (*oràrion*), o stola diaconale, è una lunga fascia di stoffa o di seta ricamata, ornata di croci o della parola *agios*, ripetuta tre volte. Il diacono la porta sulla spalla sinistra, da cui scende fino a terra, davanti e di dietro; in certi momenti, stabiliti dal cerimoniale, la parte anteriore, più lunga, vien passata sotto il braccio destro, per ricadere sul petto dal lato sinistro. Mentre esercita le sue funzioni, il diacono ne tiene sempre l'estremità sollevata con tre dita della mano destra, gesto probabilmente simbolico della preghiera collettiva, diretta in qualche modo dal diacono.

Gli *epimanìkia* (soprammaniche) sono delle mezze maniche, che servono a chiudere ai polsi le estremità delle maniche dello sticario del sacerdote, e della sottana del diacono. Erroneamente sono state paragonate al manipolo della liturgia romana.

La stola dei sacerdoti e dei vescovi è l'*epitrakhêlion*, lunga striscia ricamata, le cui due estremità sono riunite per davanti, a differenza della nostra stola latina, e con un'apertura per passarvi il collo (da cui il suo nome: *epìtràkhêlos*).

La *cintura* (zônè, zônàrion) serve a trattenere lo stikharion e l'epitrakhêlion.

Il *felonio* (*phelònion*) ha la stessa origine della *paenula* o pianeta latina. E' un ampio mantello senza maniche, che copre tutto il corpo ed è munito d'una semplice apertura per passarvi il capo.

« Mentre compie l'ufficio della protesi, il celebrante tiene la pianeta ripiegata attorno al collo; solo alla fine se ne riveste completamente. Durante la messa, egli la ripiega sulle braccia, oppure, se le rubriche lo indicano, la lascia ricadere » (P. De Meester, *La divina liturgia,* p. 201). Il ripiegamento del *phelònion* per davanti ha dato origine alla pianeta armena e siriaca, come, altrove, al piviale latino. Oggi, il phelònion non è quasi più portato dal vescovo. Una volta il phelònion episcopale doveva essere ornato da molte croci, da cui il nome di *polistàurion*: così lo si vede sovente rappresentato nelle figure riproducenti i Pontefici.

Oggi, i vescovi di rito bizantino sostituiscono il phelònion con il *sakkos,* la cui forma ricorda piuttosto la dalmatica latina con maniche. Non possiamo qui intrattenerci sugli altri ornamenti o insegne episcopali.

Il « *kalimàfkion* » è una specie di alto cappello nero a forma cilindrica portato da tutti gli ecclesiastici di rito bizantino. I diaconi ed i sacerdoti

vi aggiungono un risvolto nella parte superiore. In Russia non esiste questo risvolto.

L'*epanokalimàfkion* è un velo nero di stoffa molto leggera che circonda il kalimafkion, cui è attaccato con due spille, e che ricade sulle spalle e sul dorso, ove si divide in tre parti. Quest'ornamento riservato ai dignitari ed ai monaci, è un ricordo dell'antico cappuccio o *koukoulion*. I metropoliti di Mosca, Kiev e Pietroburgo lo portano di color bianco.

La « pròsphora ». - L'ostia, o pane dell'altare, porta, nel rito bizantino, il nome di *pròsphora* (offerta, oblata). E' un pane lievitato di forma rotonda, composto di due parti, simbolizzanti le due nature di Gesù Cristo. Sulla parte superiore sono incise diverse impronte, designate con nomi speciali: lo *sfragis* (sigillo, marchio) è un quadrato nel cui centro è delineata una croce, recante tra le sue braccia le iniziali IC-XC-NI-KA (Gesù Cristo vince). Sovente la *prosphora* reca molti sigilli. A sinistra dello *sfragis* vi è un altro quadrato, ornato da un triangolo sormontato dalla croce; questa parte è detta *panaghia* (tutta santa), perchè il sacerdote, nel corso delle preghiere della protesi, la stacca, facendo memoria della Vergine tutta Santa. A destra dello *sfragis*, un altro quadrato ornato di nove piccoli triangoli: questi costituiscono le *merìdi* o particelle, disposte in tre file, tre per ogni fila, in memoria dei nove cori degli angeli, e destinate alla commemorazione dei santi (1).

I vasi sacri e gli altri strumenti liturgici. - Il calice si chiama in greco *potèrion*. La patena bizantina, *diskos*, è notevolmente più profonda della patena latina. Ha il fondo appiattito ed i bordi un po' sollevati, onde poter contenere la *prosphora*. In Russia non è raro vedere il *diskos* munito d'un piede, che permette al diacono di portarlo più facilmente alla processione della grande entrata.

Durante la messa i vasi sacri sono posti sull'*iletòn* (*eiletòn*) pezzo di tela quadrata, equivalente al nostro *corporale* latino. L'iletòn è a sua volta poggiato su di una stoffa della stessa grandezza, detta *antimensio*, ordinariamente ripiegata, di seta, su cui sono rappresentati gli strumenti della passione, e della sepoltura del Salvatore; sulla facciata anteriore una piccola tasca cucita contiene delle reliquie, che il vescovo vi ha introdotte consacrandola. Veramente l'*antimensio* orientale (*anti mensa*, che serve da mensa) corrisponde al nostro altare portatile. In origine, era solo prescritto quando l'altare non era consacrato. Ormai l'uso s'è generalizzato, al punto che la tavola stessa della protesi ne è munita.

Per ricoprire il pane ed il vino prima dell'anafora o canone, ci si serve di veli di seta, di foggia diversa. Uno si pone sul diskos; un secondo copre il calice; un terzo, il velo maggiore, denominato *aèr*, forse perchè il sacerdote lo agita al di sopra delle oblate durante la recita del Credo, si estende contemporaneamente sul diskos e sul calice. Per proteggere la prosphora dal con-

(1) Il pane d'altare dei Siriaci e dei Copti è segnato, nella parte superiore, da tredici croci in rilievo, cui s'annettono speciali significati simbolici (v. R. Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, Bonne presse, 2ª ediz., 1926, p. 444 e 575). L'ostia armena, pur essendo azzima, è più spessa dell'ostia latina e presenta di più le apparenze di un pane.

tatto del velo, il rito bizantino usa sulla patena l'*asterisco* o piccola stella: strumento liturgico, formato da due lamine di metallo prezioso, piegate a semicerchio, incrociate l'una sull'altra e fissate nel punto d'incrociamento da un dado a forma di stella. L'asterisco simboleggia la stella miracolosa apparsa ai magi e serve a preservare le particelle del S. Pane dal contatto del velo speciale che deve coprirlo.

Il simbolismo della passione e le necessità imposte dalla preparazione delle oblate, hanno portato all'introduzione di alcuni oggetti liturgici particolari. La *santa lancia* è un piccolo coltello a lama triangolare molto corta, il cui manico termina con una piccola croce, e che ricorda la lancia del soldato romano, che trafisse il costato del Salvatore (Giov. XIX, 34-35). Essa serve a staccare le diverse particelle della prosphora durante le cerimonie della protesi e, prima della comunione, a dividere il pane consacrato da distribuire ai fedeli. La *spugna* della passione è raffigurata da un pezzetto di spugna secca, appiattita, ritagliata in forma di cuore o di triangolo, e avviluppata in un pannolino di seta: essa è detta *mousa* o *spongos*. Serve per radunare le particelle sul diskos, per far cadere nel calice le briciole di pane consacrato, e per purificare i vasi sacri alla fine della messa. La si conserva nella piega dell'antimensio.

I *ripìdia* sono una specie di flabelli o ventagli liturgici ordinariamente metallici, formati da una testa d'angelo con sei ali attorno (da cui deriva l'altro nome di esapterigi (*hexaptèryga*). Scopo originario era di scacciare dalle oblate le mosche ed i moscerini ed anche di spegnere le candele al termine degli uffici; oggi il diacono li agita attorno ai sacri doni, per simboleggiare gli angeli che circondano invisibilmente l'altare del sacrificio. Vengono portati anche nelle processioni, innestati su una lunga asta.

Strumenti per la benedizione. - Nella messa pontificale, e durante altre cerimonie, il vescovo per benedire i fedeli si serve di una piccola croce a doppie braccia. Una croce analoga è pure usata dai sacerdoti di molte chiese orientali.

Nelle cerimonie pontificali, il vescovo bizantino impartisce una benedizione di particolare solennità con il *dikèrion* ed il *trikèrion*. Il dikerion è un candelabro con due braccia, che significa la Trinità. Dopo il canto del *Trisagio* (*Agios o Theos,* etc.) cantato dal coro, il vescovo, durante la messa, recando in mano questi due candelabri, va sulla soglia della porta dell'iconostasi, allarga le braccia in croce, e canta una prima volta, rivolto verso i fedeli (cioè, verso l'ovest), questa formula: « Signore, Signore, guarda dall'alto dei cieli e mira; considera questa vigna e fortificala; essa che la tua destra ha piantata ». Poi benedice il popolo abbassando le braccia. Si gira quindi dal lato sud, e ripete la stessa cerimonia, e, infine, parimenti dal lato nord.

Anche se possono parere lunghe, queste indicazioni son ben lungi dall'essere complete. Ci sono parse utili per facilitare e preparare l'esposizione generale della messa orientale.

Alcuni libri liturgici. - L'enumerazione dei principali libri liturgici seguirà più opportunamente nel paragrafo che tratta dell'ufficio canonico. Limitiamoci a segnalare a questo punto che l'ordinario della messa è contenuto nell'*Eucologio,* libro analogo all'antico *Sacramentario* occidentale; esso contiene, uniti, il messale, il rituale ed il pontificale. Per comodità dei sacerdoti

se ne sono fatti degli estratti comprendenti soltanto le formule ed i riti della messa.

Aggiungiamo, inoltre, che il libro delle epistole porta il nome di *Apostolos* od anche *Praxapòstolos,* poichè nel rito bizantino le letture sono tratte dall'Apostolo S. Paolo e dagli Atti (*Praxeis*) degli Apostoli. L'*evangeliario* contiene le pericopi evangeliche di tutto l'anno. Esso è diviso in quattro parti, corrispondenti ognuna ad uno dei quattro Evangelisti, il cui testo è ripartito lungo le stagioni liturgiche; in ordine a questa distribuzione generale, sono stati ordinati i vangeli del proprio dei Santi, quelli dell'ufficio dell'aurora, ecc...

CAPITOLO SECONDO - DESCRIZIONE DELLA MESSA ORIENTALE (1)

Come già s'è potuto constatare scorrendo le informazioni date in precedenza nel quadro generale delle diverse liturgie, la messa orientale ha conservato, fino ai nostri giorni, più direttamente visibili che nella messa latina, certi tratti della struttura antica. Pertanto lo studio di essa è un elemento di paragone assai istruttivo, per farci meglio comprendere molti particolari dello stesso rito romano.

Divisione della sacra funzione. - La sacra funzione si divide in tre parti di importanza disuguale:

1) La preparazione, detta *pròtesi,* o *proscomidé;* 2) L'ante-messa, o liturgia dei catecumeni, detta dai bizantini *Enarxis,* cioè funzione dell'inizio; 3) La messa dei fedeli. L'insieme dei riti, siffattamente divisi, ha ispirato ai commentatori liturgici dei bellissimi simbolismi, molti dei quali sono d'altronde suggeriti dalle formule stesse. Ne diamo qualche esempio, che possa illuminare queste note forzatamente laconiche.

I Siriaci ancor oggi designano le tre parti della loro messa con le seguenti tre espressive denominazioni: sacrificio di Melchisedech, sacrificio di Aronne, sacrificio di Gesù Cristo (R. Janin, op. cit., p. 447). Agli autori bizantini, specie quelli che vennero dopo la *Mystagogia* di S. Massimo (sec. VIII), è sempre piaciuto vedere, nelle tre divisioni della sinassi eucaristica, le tre fasi della divina economia della salvezza: nella pròtesi, la preparazione messianica dell'Antico Testamento; nella messa dei catecumeni, la vita del Salvatore nel suo insieme; nella messa dei fedeli, la sua passione, morte, sepoltura, la sua risurrezione ed ascensione ed il suo regno eterno.

Questi ricchi simbolismi, nel corso dei secoli, e soprattutto per lo sviluppo dei complicati riti della *Proscomidè,* sono stati spinti ad una eccessiva ridondanza. Al senso generale, dato alla pròtesi, di preparazione messianica, si è aggiunto il ricordo del mistero di Betlemme; poi, a motivo delle incisioni fatte con la lancia sulla parte centrale del pane dell'altare, detto per questo

(1) Per essere brevi ci limiteremo a prendere come base la liturgia di S. Giovanni Crisostomo; segnaleremo qua e là alcune particolarità degli altri riti. La liturgia di San Basilio non differisce da quella se non per le formule più lunghe.

Amnòs (Agnello), il ricordo dei misteri stessi del Calvario. Questa ultima aggiunta spezza alquanto l'unità grandiosa del piano, che permette di adattare il resto delle cerimonie della messa ai diversi importanti periodi della vita del Salvatore.

La « piccola entrata » o entrata del vangelo, ricorda la comparsa di Gesù come Maestro e dottore divino; la grande entrata, il suo ingresso a Gerusalemme nel giorno delle Palme, in cui, acclamato dalla folla, Egli fu ricevuto come Re nella città, che doveva diventare il luogo del sacrificio supremo, e poi il teatro della sua Resurrezione. E' incontestabile che queste grandi linee, comuni a tutte le liturgie dell'Occidente e dell'Oriente rimangono più nettamente accentuate nella messa orientale che nella messa romana.

§ 1. *Preparazione, Pròtesi o Proscomidè.*

Triplice fase della preparazione. - Un triplice aspetto presenta questa preparazione: a) *Preparazione interiore dei ministri* (del sacerdote e del diacono), con la recita, davanti alle porte dell'iconostasi, di preghiere e di tropari penitenziali, i quali costituiscono l'inizio di diversi uffici, ma la cui inserzione in questo luogo pare non risalga oltre il XII secolo. Riportiamo una preghiera, che ci pare particolarmente caratteristica: « Signore, dall'alto della tua dimora stendi la tua mano e confortami nel ministero che sto per compiere, affinchè, stando senza condanna dinanzi al temibile tuo altare, io compia il sacrificio incruento. A te infatti appartiene la potenza e la gloria nei secoli dei secoli ».

b) *Preparazione esteriore con la vestizione dei sacri paramenti,* per ognuno dei quali c'è una preghiera, la cui formula risale al XIII secolo e con il *Lavabo,* accompagnato, come da noi all'offertorio, dal salmo XXV.

c) *Preparazione della materia per il sacrificio,* cioè del pane e del vino. La serie di questi riti, che le speciali condizioni della prosphora od ostia bizantina, ed i molteplici simbolismi, che a poco a poco vi si sono aggiunti, hanno portato allo stato attuale di sviluppo complicato, deve la sua origine alla sparizione del catecumenato. Fin che durò l'istituzione del catecumenato, normalmente la preparazione materiale del sacrificio aveva posto dopo il loro rinvio. Quando il catecumenato disparve, cioè verso il VII secolo, questa preparazione fu anticipata all'inizio della funzione sacra. Presso gli Armeni ed i Siriaci essa ha conservato la semplicità, che doveva avere all'origine. L'impiego del pane azzimo, da parte degli Armeni e dei Maroniti, favorisce questa semplificazione.

L'attuale rito bizantino. - Fondamentalmente il cerimoniale bizantino data dal XIV secolo. Esso costituisce tutto un ufficio a parte, celebrato però all'altare, detto della pròtesi, dal sacerdote e dal diacono soli, mentre la vista di essi per i fedeli è impedita dalle porte chiuse dell'iconostasi. Eccone i tratti più salienti.

1) *L'incisione fatta con la lancetta sulla prosphora,* per estrarne la parte principale destinata alla consacrazione, dà occasione di recitare alcune formule, che simboleggiano l'immolazione dell'Agnello divino sul Calvario ed il colpo di lancia del soldato romano. Il nome d'Agnello (*Amnòs*), designante questa

parte principale del pane dell'altare, trova in ciò la sua significazione, e così pure tutti gli altri gesti e le parole di questa parte.

2) *La preparazione del calice* ha conservato un'estrema semplicità. Il diacono versa del vino ed un po' d'acqua, poi dice: « O Signore, benedici la santa unione ». E mentre benedice, il sacerdote usa questa formula: « Benedetta è l'unione dei tuoi santi in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli ».

3) Ciò che soprattutto ha contribuito allo sviluppo della pròtesi, è lo spezzettamento del pane dell'altare nelle diverse particelle, dette *perle* o *margaritae,* in onore della Vergine, degli Angeli, di S. Giovanni Battista, dei patriarchi e dei profeti, degli apostoli, dei Santi pontefici, dei martiri, dei santi monaci, dei taumaturghi, di S. Gioachino e di S. Anna, di S. Giovanni Crisostomo o di S. Basilio secondo la liturgia che si deve celebrare; così pure in onore di tutto l'episcopato, del clero, dei monaci, dei fedeli e, per finire, in memoria dei vivi e dei defunti, per i quali l'officiante intende pregare.

Per ognuna di questa particelle, per ciascuno di questi defunti, o per ogni categoria corrisponde un rito con la sua relativa formula, che talvolta varia.

4) Segue la copertura delle oblate, facendo uso dell'*asteriskos* (che ci ricorda la stella di Betlemme) e i veli, con incensazione e preghiere appropriate.

5) Indi una preghiera detta « della pròtesi », la quale dice: « O Dio, Dio nostro, che mandasti il pane celeste come cibo di tutto il mondo, il Signore e Dio nostro Gesù, salvatore, redentore e benefattore, il quale ci benedice e ci santifica; benedici tu stesso questa Pròtesi e accettala nel tuo altare celeste; ricordati, nella tua bontà e nel tuo amore per gli uomini, di coloro che l'hanno offerta e di coloro per i quali viene offerta, e conservaci senza macchia nella celebrazione dei tuoi divini misteri. Poichè è stato santificato e glorificato il venerabilissimo e magnifico nome di Te, Padre, e del Figliuolo e dello Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen ».

6) Ha luogo, allora, l'*apolisi* o conclusione, analoga a quella con cui terminavano i diversi uffici. In essa si distingue:

a) la preghiera detta dal diacono durante l'incensazione della pròtesi e dell'altare: « O Cristo, che fosti presente con il corpo nel sepolcro, agli inferi con l'anima, come Dio in Paradiso con il buon ladrone, e sul trono insieme col Padre e collo Spirito Santo, tu, l'Infinito, che riempi tutte le cose ».

b) l'orazione recitata insieme dal sacerdote e dal diacono, dopo che quest'ultimo ha finito d'incensare il santuario e tutta la chiesa (recitando il salmo L, *Miserere*): « Re del cielo, Spirito Consolatore, Spirito di verità, che dovunque sei presente, e che riempi ogni cosa, tesoro dei beni e datore di vita, vieni ad abitare in noi, purificaci da ogni macchia e salva le anime nostre, tu che sei buono ». Poi essi ripetono due volte questa formula dossologica: « Gloria a Dio nel più alto dei cieli, e sulla terra pace e benevolenza fra gli uomini ». E infine: « Tu aprirai, o Signore, le mie labbra e la mia bocca annunzierà la tua lode ».

Il sacerdote bacia l'evangeliario; il diacono bacia l'altare; poi inchinandosi davanti al sacerdote gli dice: « E' tempo di sacrificare al Signore: signore santo, benedici ». Il sacerdote lo benedice: « Sia benedetto il nostro Dio in ogni

tempo ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen ». Il diacono: « Signore venerando, prega per me ». Il sacerdote: « Il Signore diriga i tuoi passi in ogni opera buona ». Il diacono: « Ricordati di me signore venerando ». Il sacerdote: « Si ricordi di te il Signore nel suo regno, in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli » (1). Con questo commovente dialogo termina il rito della protesi.

§ 2. *Ante-messa o liturgia dei catecumeni.*

La seconda parte della sinassi eucaristica o fase non sacrificale, comprende: a) il canto dei salmi, antifone o tropari, intercalati da preghiere litaniche; b) il piccolo introito o trasporto solenne del vangelo; c) il canto del *Trisagio* (*Agios o Theos,* etc); d) l'epistola, preceduta da alcuni versetti della Scrittura, e seguita dall'*Alleluja;* e) il vangelo; f) la litania diaconale, detta *ektenês;* g) la preghiera per i catecumeni e il loro congedo.

1. Canti iniziali, intercalati da preghiere litaniche. - A ragione si è sovente posto in evidenza il carattere di dramma sacro, che presenta la liturgia. Tale carattere è particolarmente messo in risalto nella messa orientale, per la funzione del diacono, il quale fa da intermediario fra il sacerdote e il popolo. Ciò appare chiaro fin dall'inizio dell'ante-messa, o messa dei catecumeni. Il diacono viene a porsi davanti alle porte sante, tra il santuario e la assemblea, in atto di dirigere la preghiera collettiva dei fedeli, in unione con quella del celebrante. Egli dice: « Benedici, o signore ». Il sacerdote dall'altare, a capo scoperto, elevando il S. Vangelo, risponde con questa benedizione d'apertura: « Benedetto sia il regno del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli ». Dopo l'*Amen* cantato dal coro, il sacerdote ed il diacono si coprono col loro *calimafkion.* E, mentre dietro alla tenda della iconostasi, il sacerdote prega silenziosamente per i fedeli adunati, tra questi e il diacono si scambia un dialogo litanico, onde mettere tutte le anime in accordo con la supplica del celebrante. Questo dialogo è designato col nome di grande « *synaptè* », che corrisponde precisamente al termine latino di *collecta.*

« Preghiamo il Signore, in pace » (*en eirêne;* da cui il nome di *eirênika,* preci ireniche, dato anche a queste litanie), incomincia il diacono. - « *Kyrie eleison* - Signore, abbi pietà » risponde il coro. Così prosegue la litania, toccante per semplicità e grandezza, mentre le formule diaconali ed i *Kyrie eleison* della folla si sgranano nella enumerazione delle intenzioni generali e locali,

(1) Certi riti particolari, usati localmente nella Chiesa romana hanno conservato una brevissima preparazione del pane e del vino, proprio all'inizio della messa: così è il caso, per esempio, del rito domenicano.

Pur non avendo uno svolgimento così complicato, come s'è visto per la protesi bizantina, il rito siriaco contiene delle preghiere molto lunghe di preparazione, ove, fra l'altro, notiamo questa formula: « Noi facciamo memoria del Signor Nostro Gesù Cristo e di tutta la sua economia di salvezza: della di lui annunciazione da parte dell'Angelo, della sua natività nella carne, del suo battesimo nel Giordano, della sua Passione vivificante, della sua santa sepoltura, della sua sistemazione alla destra di Dio Padre. Noi facciamo la sua commemorazione sopra quest'eucarestia, che ci è posta davanti. E in primo luogo noi ricordiamo il Padre nostro Adamo, la madre nostra Eva, la Madre Santa di Dio, Maria, i profeti e gli apostoli, ecc »; segue poi un memento dei vivi e dei defunti, come nella protesi bizantina.

che animano la preghiera. - « Per la pace che viene dall'alto e per la salvezza delle nostre anime, preghiamo il Signore! - *Kyrie eleison.* - Per la pace del mondo intero, la prosperità delle sante Chiese di Dio, e per l'unione di tutti... Per questa santa casa e per coloro che vi entrano con fede, pietà e timor di Dio... Per il nostro arcivescovo (o vescovo) N... il venerabile ordine dei sacerdoti, per il diaconato in Gesù Cristo, per il clero e il popolo tutto... Per i nostri sovrani... Per questa santa casa, per ogni città e paese, e per tutti i fedeli che vi dimorano... Per la salubrità dell'aria, per l'abbondanza dei frutti della terra e la tranquillità dei tempi... Per i naviganti, i viandanti, per gli ammalati, i sofferenti, i prigionieri e per la loro salvezza... Per la nostra liberazione da ogni afflizione, ira, pericolo e necessità... Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi, o Dio, per la tua grazia. - *Kyrie eleison* ».

E la litania ha termine con il bel richiamo alla potente intercessione di Maria, e alla comunione dei Santi: « Commemorando la Tutta Santa, Tutta Pura, la Benedetta sopra ogni creatura e gloriosa nostra Signora, la Madre di Dio e sempre Vergine Maria, con tutti i Santi, raccomandiamo noi stessi e gli uni gli altri e tutta la nostra vita a Cristo Dio ». « A te, o Signore », risponde questa volta il coro. E il sacerdote conclude la preghiera di tutti con questa dossologia, cantata ad alta voce: « Perchè ogni gloria e adorazione conviene a Te, Padre, e al Figliuolo e allo Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen ».

Al lettore non è stato difficile notare, in questa serie d'invocazioni la meravigliosa analogia con le solenni commemorazioni e preghiere romane del venerdì santo, con l'ultima parte delle nostre litanie del Sabato Santo o delle Rogazioni e delle nostre preci feriali (1). La differenza, fra Oriente ed Occidente, consiste — oltre che nel ruolo di primo piano tenuto dal diacono orientale — in questo: che tali formule, per noi stabilite solo per certi giorni, in Oriente sono rimaste di quotidiana recitazione; anzi, meglio, esse vi sono ripetute ad infinite riprese, tanto da generare una certa monotonia.

« Antifone », « typica » e « makarismi ». - La grande *synaptè* è seguita da diversi canti antifonici o a cori alternati; questi sono: le *antifone,* i *typika* ed i *makarismi*. I tipici sono i salmi CII e CXLV che, insieme con i *makarismi* (o « Beatitudini » evangeliche) vengono cantati a questo punto della messa, nelle domeniche e nelle feste più solenni dei Santi. Le antifone, specie di abbreviazioni dei tipici, si compongono di alcuni versetti, intercalati, a modo di ritornello, da brevi invocazioni, o da una strofa di inno; le antifone si cantano nei giorni ordinari lungo la settimana, ed anche in certe grandi feste, ma con un formulario appropriato. Notiamo, qui, un'evidente analogia tra queste antifone bizantine e lo *Psalmus ad introitum* od *antifona ad introitum,* da cui è nato il nostro Introito.

Dopo ciascuna delle due antifone si pone una « *piccola synaptè* » o colletta breve diaconale, che ha questo espressivo inizio: « Ancora ed ancora, preghiamo in pace il Signore ». Durante la prima, il sacerdote recita sottovoce un'orazione del tutto simile alla nostra *collecta* latina. « Signore, Dio

(1) La liturgia ambrosiana ha conservato, per le domeniche di Quaresima, una litania molto simile alla grande *sinaptê* orientale, ogni formula della quale è seguita da questa risposta del coro: « *Domine, miserere* ».

nostro, la cui forza è invincibile, la gloria infinita, la misericordia ineffabile; tu, o Signore, secondo la tua clemenza, volgi uno sguardo su di noi e su questa casa, spandi su di noi e su quanti pregano con noi, l'abbondanza delle tue misericordie e delle tue indulgenze ». Ed allorchè il diacono ha finito la *piccola synaptè,* il sacerdote conclude con questa ecfonèsi: poichè a te appartiene la forza, a te la regalità, e la potenza e la gloria, Padre, Figliuolo e Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen ».

Alla fine della 2ª antifona, il coro aggiunge il canto del tropario: « *O Monogenês* », attribuito a Giustiniano: « Il Figlio unico e Verbo di Dio, essendo immortale, ed essendosi degnato d'incarnarsi nel seno della Santa Madre di Dio e sempre Vergine Maria, si fece uomo senza mutare. Tu fosti crocefisso, o Cristo Nostro Dio, schiacciando la morte con la tua morte, tu, una delle Persone della Santa Trinità, glorificato col Padre e con lo Spirito Santo, salvaci ». Dopo di che, nuova ripresa della piccola *synaptè,* accompagnata da una preghiera del sacerdote; il tutto, terminato da una conclusione ad alta voce, analoga alla precedente. Durante il canto dei *Makarismi,* o della 3ª antifona, il sacerdote recita un'orazione solenne a bassa voce.

2. Piccola entrata, o trasporto solenne del Vangelo. - Mentre il coro canta il *doxàstikon* (o tropario del Gloria Patri) della 3ª antifona, il sacerdote e il diacono fanno tre inchini profondi davanti all'altare. Il sacerdote prende il libro del Vangelo e lo dà al diacono. Poi, escono dal santuario, passando per la porta Nord dell'iconostasi e, preceduti da chierici recanti delle fiaccole e degli *hexapterigi* (o flabelli liturgici), compiono il « piccolo introito ». Giunti nel mezzo della navata, chinano entrambi il capo. Allora il diacono dice sottovoce: « Preghiamo il Signore ». E il sacerdote, pure a bassa voce, dice la *preghiera dell'introito*: « Signore, Dio nostro, che nei cieli hai costituito legioni ed eserciti di angeli e di arcangeli a servizio della tua gloria, fa' che col nostro ingresso si effettui l'ingresso dei Santi Angeli, che con noi concelebrino e con noi glorifichino la tua bontà. Poichè a te si conviene ogni gloria, onore e adorazione, a Te, Padre, e al Figliuolo e allo Spirito Santo, ora e sempre... ». Il diacono, sottovoce: « Sia benedetta l'entrata dei tuoi santi, ora e sempre ». E bacia il Vangelo.

Terminato dal coro l'ultimo tropario, il diacono, stando nel mezzo della navata, davanti al celebrante, solleva il libro santo ed esclama: « Sapienza! stiamo in piedi! ». Indi, diacono e sacerdote entrano nel santuario dalla porta maggiore o speciosa. Il diacono depone il Vangelo sull'altare mentre il coro canta: « Venite, adoriamo, e prostriamoci innanzi a Cristo; salvaci, o Figliuolo di Dio, che sei risuscitato dai morti (1), salva noi che a te cantiamo: *Alleluja* ». In seguito, il coro canta i tropari del giorno, cioè gli *apolytìkia e Kontàkia* indicati per ciascuna festa.

3. Canto del « Trisagio ». - Terminati i tropari, il diacono dice sommessamente al sacerdote: « Benedici, signore, il canto del Trisagio »; indi, ad alta voce: « Preghiamo il Signore ». Il sacerdote ad alta voce, benedicendo il dia-

(1) Formula della domenica; nelle feste della Vergine: « Tu che sei stato generato un giorno da una Vergine, ecc. »; per le feste ordinarie dei Santi: « Tu che sei ammirabile nei tuoi Santi », ecc.; a seconda delle solennità.

cono: « Poichè tu sei santo, o Iddio nostro, e noi rendiamo a te gloria, Padre, Figliuolo e Spirito Santo, ora e sempre ». Il diacono: « E nei secoli dei secoli ». Coro: Amen. Poi, i due cori alternativamente cantano il « Trisagio »: « Santo Iddio, Santo forte, Santo immortale, abbi pietà di noi » (tre volte) « Gloria al Padre, al Figliuolo ed allo Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen. Santo immortale, abbi pietà di noi ». Il diacono si reca allora davanti alla porta maggiore dell'iconostasi, ed esclama: « *Dynamis* », che tradotto alla lettera significa « forza », e pare un'esortazione a raddoppiare d'intensità nella lode divina. Infatti il coro riprende con maggior forza il « Trisagio ».

Mentre si canta l'inno « Trisagio » il sacerdote recita sommessamente questa preghiera: « Santo Iddio, che nei santi riposi, tu che sei lodato dai Serafini, i quali cantano l'inno trisagio, tu che sei glorificato dai Cherubini, adorato da tutte le Potenze celesti... accetta, o Signore, anche dalla nostra bocca di peccatori l'inno del Trisagio, e visitaci nella tua bontà... Perchè tu sei santo, o Dio nostro, e noi rendiamo gloria a Te, Padre e al Figliuolo e allo Spirito Santo, ora e sempre... ». E mentre continua il canto del coro, il sacerdote e il diacono concludono alternativamente il Trisagio, facendo innanzi all'altare tre profondi inchini.

A questo punto ha luogo un rito, che ha solo più valore simbolico: esso consiste nella « benedizione della cattedra ». Il diacono dice al sacerdote: « Comanda, o signore », formula d'invito, analoga al *Jube, domne* latino; e tutti e due si recano ai loro seggi nell'interno del santuario, mentre il sacerdote dice: « Benedetto sia colui che viene nel nome del Signore ». Il diacono: « Benedici, o signore, il trono dall'alto ». Il sacerdote: « Benedetto sei tu, che sei seduto sul trono del tuo regno, assiso sui Cherubini, in ogni tempo, ora e sempre... ».

I liturgisti vi scorgono un'allusione al ricordo della entrata trionfale del Salvatore in Gerusalemme o semplicemente una raffigurazione simbolica del trono di quel Dio tre volte santo, verso cui s'è levato il Trisagio (1).

4. Epistola. - Dopo il canto del Trisagio il lettore si pone nel mezzo della navata, davanti alle porte dell'iconostasi. Il diacono esclama: « Stiamo attenti! ». Il lettore legge ad alta voce i versetti del *Prokimenon,* tratti dai salmi e corrispondenti al nostro graduale. Il diacono dice: « Sapienza ». Il lettore pronuncia il titolo dell'epistola. Il diacono: « Stiamo attenti; ». Allora il lettore legge, su di un tono modulato, la pericope dell'epistola, che poi conclude con l'*Alleluja* ed il versetto seguente; quindi il coro canta tre volte: « *Alleluja* ». Al principio dell'epistola, il sacerdote recita sommessamente avanti all'altare una preghiera che domanda a Dio la grazia di comprendere bene la lettura. Durante la lettura dell'epistola, il diacono prende il turibolo e dopo aver fatto benedire l'incenso dal sacerdote, incensa il santuario ed i fedeli. Finita l'epi-

(1) In certi giorni dell'anno, il Trisagio lascia il posto ad un canto, che ricorda il battesimo dei catecumeni: « Voi che siete stati battezzati in Cristo, rivestitevi di Cristo. Alleluia ». Questi giorni sono: festa di Natale e dell'Epifania, il sabato di Lazzaro (cioè: la vigilia delle Palme); dal sabato santo al sabato dopo Pasqua incluso; il giorno dell'*apodosi* di Pasqua (cioè: il mercoledì avanti l'Ascensione); il giorno di Pentecoste e il giorno della sua *apodosi*. - Nei giorni della Croce (14 settembre e 3ª domenica di Quaresima, o domenica dell'adorazione della Croce) il Trisagio è sostituito da quest'altro canto: « Noi adoriamo la tua Croce, o Signore, e glorifichiamo la santa tua Resurrezione ».

stola, il sacerdote si reca davanti alla porta santa e benedice il lettore, dicendo: « Pace a te, che hai letto » (2).

5. Vangelo. - Il diacono, posato il turibolo, prende il Vangelo, s'avvicina al sacerdote e, chinando il capo, sommessamente gli dice: « Benedici, o signore, colui che s'appresta ad annunziare il Vangelo del Santo Apostolo ed Evangelista N... ». Il sacerdote traccia su di lui il segno di croce, dicendo: « Che Iddio, per le preghiere del santo apostolo ed Evangelista N... ti conceda d'annunziare la sua parola con grande efficacia, perchè si compia l'Evangelo del Figlio suo diletto, Nostro Signore Gesù Cristo ». Il diacono dice: *Amen;* e fatto un profondo inchino, alza con devozione il Vangelo e, preceduto dagli accoliti coi candelieri accesi, si reca all'ambone. Il sacerdote, rivolto verso i fedeli, dalla porta dell'iconostasi esclama: « Sapienza! In piedi! Ascoltiamo il santo Vangelo. Pace a tutti ». Il diacono canta: « Lettura del Santo Vangelo secondo N... ». Il sacerdote: « Stiamo attenti ». Il coro: « Gloria a te, o Signore, gloria a te ». Il diacono canta allora il Vangelo, terminato il quale il coro risponde di nuovo: « Gloria a te, o Signore, gloria a te ».

Il diacono si avanza fino alle porte sante e consegna il Vangelo al sacerdote, dopo d'averglielo dato a baciare.

Nel rito siriaco, il sacerdote, cantato il vangelo, benedice il popolo, dicendo: « Pace a tutti ». Ed aggiunge: « Inni, lodi e benedizioni a Nostro Signore Gesù Cristo, per le sue parole di vita; al Padre, che l'ha mandato per la nostra salvezza, ed allo Spirito Santo, che vive e vivifica, nei secoli dei secoli ».

6. Litania diaconale detta « ektenês ». - Il diacono si avanza di nuovo fino alla porta della iconostasi, che viene chiusa, e di nuovo proclama le intenzioni della preghiera comune: « Diciamo tutti con tutta l'anima, e con tutta la mente nostra diciamo: *Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison.* Signore onnipotente, Dio dei nostri Padri, ti supplichiamo, ascoltaci ed usaci misericordia... Preghiamo per i pii ortodossi cristiani ». Ed ogni volta il popolo risponde con un triplice *Kyrie eleison.* Probabilmente è questa triplice ripetizione del Kyrie, come pure l'accresciuta intensità di preghiera indicata dalla formula iniziale, e forse anche una certa libertà di aumentare a volontà le commemorazioni da inserirsi in questa litania, che le hanno valso la designazione di *ektenês,* cioè, supplica *estesa* o *prolungata.*

Come quella dell'inizio dell'ante-messa, questa litania abbraccia tutte le classi della società e della gerarchia civile e religiosa, vivi e defunti. L'orazione, che il sacerdote dice contemporaneamente, sottovoce, ne riassume bene il senso generale: « Signore, Dio nostro, accogli questa prolungata supplicazione (*ten ektenê taúten ikesìan*) da parte dei tuoi servi, abbi pietà di noi secondo la tua grande misericordia e fa' discendere le tue commiserazioni sopra di noi e su tutto il tuo popolo, che da te attende l'abbondanza della tua misericordia ». Poi, come sempre, una ecfonèsi (preghiera in tono alto) del sacerdote conclude la preghiera: « Poichè tu sei un Dio misericordioso e amante degli uomini e noi rendiamo gloria a Te, Padre, e al Figliuolo e allo Spirito Santo, ora e sempre... ».

(2) Il rito armeno ha conservato, fra altre usanze arcaiche, le tre lezioni scritturali: Antico Testamento, Epistola e Vangelo.

7. Preghiera per i catecumeni e loro congedo. - Malgrado certe tendenze intese a sopprimere quest'ultima parte dei riti dell'ante-messa, essa sussiste ancora riproducendo così, in tutte le liturgie, l'*Oremus pro catechumenis nostris* della nostra messa del venerdì santo, e conservando a tutta l'ante-messa la propria conclusione originale. La supplica conserva la stessa forma dialogata delle precedenti: « Catecumeni, pregate il Signore » esclama il diacono. E il coro risponde: « *Kyrie eleison* ». « Fedeli, preghiamo per i catecumeni. - *Kyrie eleison.* - Perchè il Signore usi loro misericordia. - Li istruisca nella parola della verità. - Riveli loro il vangelo della giustizia. - Li unisca alla sua santa Chiesa cattolica ed apostolica. - Salvali; abbi pietà di loro; soccorrili, conservali, o Dio, colla tua grazia. - *Kyrie eleison* ».

A questo punto, il diacono si rivolge ai catecumeni, con una formula, che ricorda esattamente l'« *Humiliate capita vestra Deo* » delle messe latine di Quaresima: « Catecumeni, chinate il vostro capo innanzi al Signore ». « Innanzi a te, o Signore » risponde il coro. Il sacerdote intanto recita sommessamente un'orazione secondo la stessa intenzione.

E l'ecfonesi conclude: « Perchè anch'essi insieme con noi glorifichino il venerabilissimo e magnifico nome di te, Padre, e del Figliuolo e dello Spirito Santo, ora e sempre ».

La formula con cui si dimettono i catecumeni, ci riconduce chiaramente alle antichità cristiane. « Catecumeni tutti, uscite! Catecumeni, uscite. Catecumeni, uscite tutti! Nessuno resti qui! ». Così ripete insistentemente il diacono. E' questo il: *Catechumeni recedant* degli antichi *ordines romani*. La liturgia bizantina, che ha conservato questo congedo dei catecumeni, ha da molto tempo abolito l'allontanamento delle varie categorie di penitenti e di energumeni. Il rito armeno ha conservato l'allontanamento degli infedeli e dei penitenti, dopo quello dei catecumeni: « Nessuno dei catecumeni, nè di quelli di dubbia fede, e nessuno dei penitenti o degli impuri si accosti ai divini misteri! » (1).

Anche se queste formule hanno, al nostro orecchio un suono stranamente antiquato, esse però servono a rivelarci la vera fisionomia di tutta questa prima parte della messa, ben a ragione detta *messa dei catecumeni*, non solo, ma anche a farci comprendere l'origine stessa del nome *messa*, che — secondo una comune spiegazione — deriverebbe appunto da *missae* o dai rinvii successivi, cui abbiamo accennato.

§ 3. *Messa dei fedeli.*

E' questa la parte sacrificale, perciò la più importante. Ecco in che modo si possono distinguere i principali momenti:

1) Preghiere per i fedeli; 2) Processione delle oblate o grande introito e preghiera dell'offertorio; 3) Bacio di pace e simbolo della fede; 4) Anafora o canone; 5) Orazione dominicale: *Pater;* 6) Elevazione e frazione dell'ostia,

(1) Brightman, p. 430. Anche a Roma, una volta il diacono diceva: « *Judei, pagani, haeretici recedant* ». Vedere H. Laboureau, *La messe au cours des âges*, p. 119; Batiffol, op. cit. p. 139-140. Cfr. per la liturgia antica d'Antiochia e di Gerusalemme, H. Laboureau, p. 87-90.

commistione e *zeon;* 7) Comunione ed orazione di grazie; 8) Congedo dei fedeli.

In realtà, se si accosta la grande entrata al nostro offertorio, ed a parte il differente posto assegnato al bacio di pace ed al Simbolo, si può constatare una rassomiglianza molto pronunciata con la messa latina, la quale effettivamente, in questa fase ufficiale, ha conservato anch'essa fedelmente, tolte poche modifiche di lieve entità, il bell'ordinamento dell'antica liturgia.

1. Preghiere sui fedeli. - Due successive orazioni del sacerdote, recitate sommessamente, ciascuna parallelamente ad una litania diaconale, a cui il popolo risponde, costituiscono la *preparazione spirituale* al sacrificio. Segue immediatamente, con il trasporto delle oblate, la *preparazione materiale,* e già il celebrante dispone l'*ileton* o corporale, dispiegandolo sull'altare.

Al momento della prima *orazione sui fedeli,* la preghiera collettiva diretta dal diacono è molto breve. « Fedeli tutti, ancora ed ancora, preghiamo in pace il Signore. - *Kyrie eleison.* - Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio, colla tua grazia. - *Kyrie eleison* ». Molto più significativa è la orazione del sacerdote: « Noi ti rendiamo grazie, o Signore, Dio delle potenze, che ci hai fatti degni di stare anche in questo momento presso il tuo santo altare... Accogli, o Dio, le nostre preghiere; rendici degni di offrirti preghiere e suppliche e sacrifici incruenti per tutto il tuo popolo... affinchè esaudendoci, tu ci sia propizio nella grandezza della tua bontà ». « Sapienza! » esclama allora il diacono, per sottolineare l'importanza di questo momento. E il sacerdote ad alta voce conclude con la dossologia ordinaria: « Poichè si conviene a te ogni gloria, onore e adorazione, a Te Padre e al Figliuolo e allo Spirito Santo, ora e sempre... ».

Immediatamente, per la *seconda orazione sui fedeli,* il diacono ripete la stessa breve litania. E il sacerdote recita sommessamente una seconda preghiera: « Di nuovo, e con insistenza noi ci prostriamo innanzi a te e ti supplichiamo, o buono e misericordioso, perchè tu riguardi benigno alla nostra prece...; concedici di presentarci senza colpa e senza condanna al tuo santo altare... ». L'ecfonèsi ha, con l'orazione, un legame più intimo che la precedente: « Affinchè, custoditi ognora dalla tua potenza, rendiamo gloria a Te Padre e al Figliuolo e allo Spirito Santo, ora e sempre... ».

2. Trasporto delle oblate e preghiera dell'offertorio. Il « Cheroubikon ». - Questa cerimonia, che deve, senza dubbio, il suo risalto attuale e la sua solennità al progressivo sviluppo della iconostasi, corrisponde, in realtà, al nostro offertorio, che pure conserva qua e là qualche traccia più accentuata delle antiche usanze. Ecco, a che cosa si riducevano queste usanze: recitate sui fedeli, rimasti ormai soli in chiesa, le preghiere che abbiamo trovate nel rito bizantino, gli stessi fedeli recavano ai diaconi ed ai sacerdoti dei pani e del vino, destinati alla consacrazione. Allora si portavano in maniera solenne, queste offerte all'altare: in ciò l'origine della processione detta anche *grande introito.* D'altra parte non è impossibile che la processione speciale dell'azione sacra del Venerdì Santo (in cui ha luogo il trasferimento non solo delle offerte destinate alla consacrazione, ma delle ostie, precedentemente consacrate) abbia esercitato la sua influenza su certe formule della grande entrata ordinaria o almeno sullo

spirito del popolo il quale esprime, a questo trasferimento delle oblate non consacrate, un rispetto ed una venerazione, che indubbiamente si possono, sì, giustificare, ma che potrebbero indurre in errore un osservatore poco avvertito. (V. la rivista: « *L'union des Eglises* », marzo-aprile 1927, p. 237-238).

Date queste spiegazioni introduttive, bisogna riconoscere a questa processione, ed a quanto l'accompagna, un carattere grandioso ed impressionante. Ciò che anzitutto colpisce lo spettatore estraneo è la melodia grave dell'inno, o tropario, detto « *Cheroubikon* »: « Noi che misticamente rappresentiamo i Cherubini e che cantiamo alla Trinità vivificante l'inno Trisagio, su via, deponiamo ogni mondana cura (qui, generalmente, si fa una pausa, per riprendere il canto dopo il passaggio della processione): per ricevere il Re dell'universo, scortato invisibilmente dalle angeliche schiere. Alleluia! Alleluia! Alleluia! ».

Fin dall'inizio di questo canto, il sacerdote, all'altare, recita segretamente una mirabile preghiera « per sè medesimo » (*upèr eautoù*), come è intitolata sui più antichi manoscritti: « Nessuno che sia schiavo di desideri carnali e di voluttà è degno di venire vicino a te, d'accostarsi a te, di offrire sacrificio a te, o Re della gloria... Nondimento per l'ineffabile ed immensa tua misericordia, ti sei fatto uomo senza verun cambiamento e mutazione, sei diventato nostro Pontefice, e ci hai trasmesso il ministero di questo liturgico incruento sacrificio. Tu solo infatti, o Signore Dio nostro, imperi sovrano sulle celesti e terrestri cose, assiso sul trono dei Cherubini... Te dunque, prego, te che solo sei buono e pronto ad ascoltarmi. Volgi benigno lo sguardo su di me peccatore e inutile servo... Per la virtù del tuo santo Spirito fa' che io, rivestito della grazia del sacerdozio, possa presentarmi a questa tua sacra mensa e consacrare il tuo Corpo santo ed immacolato ed il tuo prezioso Sangue... Non rivolgere da me la tua faccia e non rigettarmi dal numero dei tuoi servi, ma concedi che da me peccatore e indegno tuo servo ti si offrano questi doni. Tu infatti, o Cristo Dio nostro, sei l'offerente e l'offerto, quei che riceve e quei che è distribuito; a te rendiamo gloria in unione con l'eterno tuo Padre e col tuo Santo Spirito, buono e vivificante, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen... ».

La grande entrata. - Terminata l'orazione, mentre il coro continua la modulazione del *Cheroubikon*, il sacerdote benedice l'incenso; poi, come preparazione, incensa l'altare, il santuario, le sante icone e il popolo, avanzando un po' fuori della porta maggiore. Durante questo tempo, egli recita il salmo L ed altri tropari *ad libitum*. Poi, insieme col diacono, si reca alla pròtesi. Incensa dapprima il pane ed il vino, che sono quivi preparati. Indi prende il gran velo, che ricopre le oblate, e lo posa sulle spalle del diacono. Questi, ricevuta la patena coperta dal piccolo velo, la tiene davanti a sè all'altezza del capo. Il sacerdote prende il calice coperto dal velo. Poi escono dal santuario attraverso alla porta Nord, preceduti dalle fiaccole e dagli *hexaptèrigi*. Attraversano la navata sinistra e quella grande: è la grande entrata. Durante il percorso, cantano alternativamente: « Si ricordi il Signore Iddio di tutti noi nel suo regno, in ogni tempo, ora e sempre, nei secoli dei secoli ».

Rientrano così nel santuario. Il diacono si ferma davanti all'altare e dice al sacerdote: « Il Signore Iddio si ricordi del tuo sacerdozio nel suo regno,

ecc. ». Il sacerdote risponde: « Il Signore Iddio si ricordi del tuo diaconato nel suo regno, ecc. ». Toccante scambio di pie implorazioni, ch'è più imponente ancora quando vi sono molti concelebranti, i quali si ripetono vicendevolmente questa formula augurale. I fedeli hanno preso l'abitudine di unirvisi, inchinandosi profondamente (in molti paesi non è raro il caso di vederli mettersi in ginocchio), facendo il segno di croce e dicendo essi pure sommessamente: « Ricordati di noi, Signore, quando entrerai nel tuo regno ». In questo colloquio si può scorgere un equivalente, più solenne, del nostro « *Orate fratres* ». All'altare, fra i concelebranti, questo colloquio si protrae ancora durante la deposizione delle oblate sulla sacra mensa e durante l'incensazione di esse, mentre il coro riprende il canto del *Cheroubikon*, che era stato interrotto dalla processione.

L'offertorio. - Il diacono ritorna davanti alla porta maggiore della iconostasi, che è stata chiusa e dirige le *preghiere dell'offertorio*. « Compiamo la nostra preghiera al signore », esclama. Il popolo risponde: *Kyrie eleison*. Il diacono: Preghiamo il Signore, per i preziosi doni che sono stati offerti... Per questa santa casa, e per tutti coloro che vi entrano con fede, pietà e timor di Dio, preghiamo il Signore ». Anche qui è più esplicita la preghiera recitata sommessamente dal sacerdote. « Signore, Dio onnipotente, tu che solo sei santo e che accogli il sacrificio di lode di coloro che t'invocano di tutto cuore... rendici meritevoli di trovare grazia al tuo cospetto, perchè il sacrificio nostro ti sia gradito, e lo Spirito della tua grazia, che è buono, discenda ad abitare in noi e su questi doni, qui preparati e su tutto il tuo popolo ».

Una seconda parte della litania diaconale prosegue sotto una forma alquanto nuova: « Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e ci custodisci, o Dio, per la tua grazia ». Il coro: *Kyrie eleison*. - Domandiamo al Signore che tutto questo giorno sia perfetto, santo, pacifico e senza peccato ». Qui, e ad ognuna delle cinque seguenti invocazioni, il coro risponde: « Concedi, o Signore ». La litania termina con la formula di raccomandazione alla Vergine, ai Santi, ed alle vicendevoli preghiere dei fedeli, e con questa ecfonesi del sacerdote la quale, in realtà, è la conclusione della preghiera riportata sopra: « Per le misericordie del tuo unigenito Figliuolo, col quale sei benedetto insieme col Santissimo tuo Spirito, buono e vivificante, ora e sempre... ».

3. Bacio di pace e simbolo. - Benchè nell'attuale liturgia bizantina il bacio di pace non conservi la sua solennità che fra i concelebranti, il formulario ne ha conservato traccia, in collegamento col simbolo, poichè una fede unanime suppone una carità concorde. Nelle messe ordinarie, il rito si svolge in modo più semplice. Si apre la porta dell'iconostasi, ed il sacerdote, rivolto ai fedeli li benedice, dicendo: « Pace a tutti ». « E al tuo spirito » risponde il coro. Il diacono: « Amiamoci a vicenda, affinchè con lo stesso sentimento possiamo confessare la nostra fede », ed il coro quasi interrompendo termina la frase dicendo: « Nel Padre, nel Figliuolo e nello Spirito Santo, consustanziale ed indivisibile Trinità ». Il sacerdote all'altare, si prostra tre volte, e bacia il velo, che ricopre il pane ed il vino, dicendo: « Te amerò, o Signore, mia forza: il Signore è il mio sostegno, il mio rifugio, e il mio liberatore ». Il diacono bacia il suo *orario* in un punto segnato con una croce; poi ad alta

voce dice: « Le porte! Le porte! con sapienza stiamo attenti! » formula, che richiama alla vigilanza, usata in antico per impedire agli infedeli di udire il Simbolo, e forse anche in previsione dell'anafora, essenzialmente riservata ai soli iniziati, la quale sta per incominciare. La chiusura delle porte della iconostasi oggi risponde all'avviso del diacono.

Altrimenti solennizzato è il bacio di pace nelle messe pontificali o di concelebrazione. Ha inizio con il bacio dato tre volte dal vescovo al velo che ricopre il calice e la patena. I concelebranti, prima i *digniores,* si recano a turno a baciare il velo e poi la spalla destra del vescovo, dicendo: « Il Cristo sia con voi ». « Egli vi è e vi sarà » risponde il vescovo. Successivamente gli officianti si pongono alla destra del celebrante, dopo aver baciato la spalla di questi, poi la spalla del primo concelebrante, e così di seguito. Segue immediatamente la recita del *Credo*. Questa recita, come, più avanti, quella del *Pater*, oggi è generalmente riservata a colui che presiede il coro. Un tempo, tutto il popolo vi prendeva parte: di qui l'uso di lasciare modulare lentamente il « *Credo* » ed il « *Pater* » dall'assemblea o dal coro, uso che s'è oggi diffuso nelle chiese slave e rumene.

L'aggiunta « e dal Figliolo » (*Filioque*) non è ufficiale che presso i Melchiti, i Ruteni e gli Italo-Greci. Papa Benedetto XIV dispose di mantenerla nei luoghi dove era già ammessa, senz'obbligare ad introdurla altrove, a meno che l'omissione non avesse portato allo scandalo o al pericolo d'errore. Durante la recita del *Credo,* il celebrante toglie il velo che ricopre le oblate, e lo agita al di sopra della patena e del calice: simbolo — dicono i liturgisti — dell'azione dello Spirito Santo, che si produrrà sulle sacre offerte, o anche di altri misteri; in realtà, però, forse è traccia d'un'antica pratica, consistente nell'agitare un ventaglio al di sopra del calice per preservarlo dai moscerini.

Notiamo d'altra parte, che il sollevamento del velo dal calice un tempo coincideva forse con la chiusura della grande tenda, che nascondeva il celebrante al popolo durante il canone; da ciò senza dubbio, derivò l'« orazione del velo », che la liturgia di S. Giacomo ha conservato a questo punto.

Notiamo pure che, nel rito siriaco, il *Credo* precede il bacio di pace e la orazione del velo.

4. L'anafora o canone. Il dialogo preliminare. - Nel suo significato primitivo, il termine anafora (*anaforà*) significa *oblazione*: il corrispondente latino sarebbe dunque piuttosto *illatio,* che nella liturgia mozarabica designa il canone.

Nei riti orientali, questa parte centrale della messa è annunciata da una raccomandazione del diacono. Nel rito bizantino questi dice ad alta voce, subito dopo l'*Amen* del *Credo*: « Stiamo devotamente, stiamo con timore: stiamo attenti ad offrire in pace la santa oblazione ». Il coro: « Misericordia di pace, sacrificio di lode ». Poi segue, come in tutte le liturgie, il dialogo tra il celebrante ed i fedeli, quello che noi chiamiamo il dialogo del prefazio.

Il saluto del sacerdote all'assemblea (corrispondente al nostro *Dominus vobiscum*) presso i bizantini ha questa forma trinitaria: « Che la grazia di N. S. Gesù Cristo, e la carità di Dio Padre, e la comunione dello Spirito Santo (il sacerdote si volta e discende in basso dall'altare benedicendo il popolo) sia con

tutti voi ». Il coro: « E con lo spirito tuo ». « In alto i cuori. - Li abbiamo presso il Signore. - Rendiamo grazie al Signore. - E' degna cosa e giusta [adorarti, Padre, Figliuolo e Spirito Santo, Trinità consustanziale ed indivisibile] » (1).

L'Eucarestia. - A questo punto inizia il testo propriamente detto dell'anafora, cui ben giustamente s'è dato il nome di « *eucarestia* », o azione di grazie, rispondente esattamente all'esortazione che precede: « Rendiamo grazie al Signore » (*Eucaristésomen tô Kurìo*), un'*eucharestia* trinitaria, il cui piano è precisamente costituito dalla parte che ognuna delle tre Persone divine ha nell'opera della salvezza.

D'altronde quest'*eucharestia* la dobbiamo intendere nel senso molto ampio che le attribuiva l'antichità cristiana. « E' questa una di quelle espressioni feconde di significato che abbondano nel linguaggio cristiano primitivo e particolarmente in quello dell'Apostolo San Paolo... Il sentimento di pura riconoscenza è traboccato in questa acclamazione. E' la meraviglia, la contemplazione, il rendimento di lode, e molti altri sentimenti inesprimibili che giungono ad accrescere la riconoscenza e la fede, ad esaltarle, ad elevarle fino alla più alta espressione lirica, alla forma più completa dell'omaggio religioso » (P. Cagin, *Origines de la messe,* Paris, Lethielleux, 1921, p. 35, in nota).

Ci pare che questa spiegazione definisca nel modo migliore possibile che cos'è l'unità intima di tutte le formule d'anafora o canone, in specie, dell'anafora orientale.

Tema fondamentale è un'azione di grazie alla divina Trinità per tutti i suoi benefici, in un certo senso ricapitolati nell'augusto sacrificio. Rendimento di grazie a Dio Padre, che ci ha dato l'esistenza e ci ha chiamati ad un destino eterno; al Figlio, che è venuto per riscattarci, che « la notte stessa in cui donò se stesso per la salvezza del mondo » istituì il grande mistero (qui si pone il ricordo dell'istituzione eucaristica, e la ripetizione — da parte del sacerdote — delle parole del Salvatore: « Questo è il mio corpo... questo è il mio sangue », che sono dette ad alta voce, ed alle quali il popolo risponde con un *Amen* di fede e di adorazione); ed ancora rendimento di grazie a Colui, del quale si commemora « tutto quanto ha fatto per noi »: la sua croce, il sepolcro, la risurrezione, l'ascensione, il regno alla destra del Padre, la sua gloriosa venuta futura. Rendimento di grazie infine, allo Spirito Santo, di cui s'implora la discesa sul pane e sul vino per consacrarli, e sui fedeli, specie i comunicandi, per santificarli (è questa la formula detta *epiclèsi,* cioè, invocazione, il cui contenuto, e il cui posto da essa occupato hanno sollevato un interessante problema di teologia liturgica, ma il cui senso generale, come si vede, si adatta meravigliosamente al piano trinitario dell'anafora).

Questa rapida sintesi dell'« *eucharestia* », o dell'anafora, ci dispensa per amore di brevità dal riportarne la traduzione integrale; la si può trovare facilmente nelle molte opere che si citano nella bibliografia.

(1) Le parole tra parentesi quadre costituiscono un'aggiunta, prevalsa in alcune regioni, forse per lasciare al sacerdote il tempo di recitare sottovoce quello, che corrisponde al nostro prefazio; ma che, tutto considerato, assai bene riassume, pur nella sua brevità, l'intero senso dell'eucarestia (cioè: azione di grazie alla Trinità), la quale viene subito dopo, e che costituisce la vera anafora.

Faremo solo alcune utili osservazioni.

Il prefazio e il « Sanctus ». - 1) L'inizio dell'« *eucharestia* » — che corrisponde a quello che noi chiamiamo *prefazio* — la cui formula iniziale è, come da noi: « E' degno e giusto celebrarti, benedirti, lodarti, renderti grazie, adorarti in ogni luogo del tuo impero », rimane sempre invariata e, a differenza delle liturgie occidentali, non subisce le modifiche occasionali delle varie feste dell'anno. Esso è costituito costantemente dalla sintesi di glorificazione trinitaria, che il seguito dell'anafora svilupperà. Basterà, per far ben risaltare quest'importante differenza, citare il contesto che viene subito appresso: « Poichè tu sei un Dio ineffabile, incomprensibile, invisibile, irraggiungibile, sempre esistente e sempre eguale, tu, e il tuo unico Figliuolo ed il tuo Santo Spirito. Tu ci hai tratti dal nulla all'esistenza, ci hai rialzati dopo la caduta, e nulla hai omesso di fare per ricondurci e darci il tuo regno futuro. Per tutti questi beni rendiamo grazie a te e all'unigenito Figlio tuo ed al tuo Santo Spirito, per tutti i tuoi benefici, conosciuti ed ignoti... ».

2) *Il Sanctus,* che viene ad interrompere l'« *eucharestia* » trinitaria, forma come una parentesi imposta dall'analogia tra il ministero dell'altare ed il ministero degli angeli: « Ti rendiamo grazie altresì per questo sacrificio (letteralmente: questa liturgia), che ti sei degnato di ricevere dalle nostre mani, quantunque tu sia assistito da migliaia d'arcangeli, da miriadi d'angeli, di cherubini e di serafini con sei ali e con molti occhi, sublimi, alati, i quali cantano, esclamano e gridano l'inno della vittoria, dicendo: Santo, Santo... ».

3) Un'altra differenza dal prefazio latino è costituita da questo: che tutta la formula iniziale è recitata qui, dal sacerdote, a bassa voce. Egli non eleva il tono della voce che alle ultime parole relative ai serafini, per annunziare il *Sanctus,* che dev'essere cantato dal coro.

4) L'*eucharestia* riprende con una formula esattamente corrispondente al *Vere Sanctus,* degli antichi riti occidentali: « Con questi beati spiriti, o Signore misericordioso, anche noi gridiamo e diciamo: Santo e Santissimo sei tu, con l'unico Figlio tuo e col tuo Santo Spirito... Meravigliosa è la tua gloria, tu che amasti talmente il mondo da dargli l'unico tuo Figliuolo... ».

Il racconto dell'istituzione e l'anàmnesi. - 5) A questo punto, s'inserisce con tutta naturalezza il ricordo della Cena, con le parole consacratorie del Salvatore sopra il pane ed il vino. Tutta la parte dell'*eucharestia* del Figlio, è riassunta in questi termini: « Il quale, essendo venuto, ed avendo compiuta la sua missione per noi, la notte in cui venne tradito, o piuttosto si lasciò tradire per la vita del mondo, prese del pane... ecc. ecc. ».

6) Sottolineiamo l'importanza dottrinale dell'*Amen* risposto dal popolo ad ognuna delle formule consacratorie pronunciate sul pane e sul vino, che sono dette ad alta voce dal celebrante. E' una chiara professione di fede nel mistero eucaristico, che certe liturgie, specialmente quelle di tipo egiziano, affermano con tutta la chiarezza possibile: « *Amen. Amen. Amen.* Noi crediamo, e siamo certi, e ti lodiamo, Signore Nostro Iddio: questo è veramente il corpo tuo, e così lo preghiamo... *Amen.* Quest'è veramente il tuo sangue, e noi così crediamo » (*Amen. Amen. Amen. Credimus et certi sumus et laudamus te, Domine Deus noster: hoc est vere et ita credimus, corpus tuum... Amen. Vere*

hic est sanguis tuus et ita credimus) (Renaudot, *op. cit.*, 2ª ediz. Francoforte, 1847, t. II p. 14-15; 213-215).

7) La formula di consacrazione del calice è subito seguita dall'*anamnesi*, che corrisponde al nostro « *Unde et memores* »: « Memori, pertanto, di questo salutare comandamento, e di tutto ciò che è stato fatto per noi, della croce, del sepolcro... ». Notiamo, a questo proposito, che per una strana anomalia, la liturgia bizantina di S. Giovanni Crisostomo omette precisamente queste parole di Cristo: « *Fate questo in memoria di me* », cui si riferisce indubbiamente l'« *Unde et memores* ». Su questo punto occorre completare il testo con la liturgia di S. Basilio.

8) Come da noi con l'« *Unde et memores* » una formula d'*oblazione* fa corpo con l'anamnesi, nel rito bizantino il sacerdote alza la voce per dire: « In tutto e per tutto noi t'offriamo ciò ch'è tuo, avendolo noi da te ricevuto »; cui il coro risponde: « Noi ti glorifichiamo, noi ti benediciamo, noi ti ringraziamo, o Signore, e ti preghiamo, o Dio nostro ».

9) **L'epiclèsi.** - Durante questo canto il sacerdote recita sottovoce l'*epiclèsi* od invocazione dello Spirito Santo, la quale è la continuazione dell'atto di oblazione iniziato: « Ti offriamo inoltre questo sacrificio spirituale ed incruento, e t'invochiamo, ti preghiamo, ti supplichiamo. Manda su di noi, e su questi doni qui presenti il tuo Santo Spirito, e fa' di questo pane, il prezioso corpo del tuo Cristo (il diacono dice: *Amen*) e di ciò che questo calice contiene, il prezioso sangue del tuo Cristo (il diacono: *Amen. Amen. Amen.*): sì che divengano, per i comunicanti, purificazione dell'anima, remissione dei peccati, comunicazione del tuo Santo Spirito, compimento del regno dei cieli, motivo di confidenza davanti a te, e non cagione di giudizio e di condanna ».

Per un male inteso desiderio di accrescere l'importanza pratica di questa orazione dell'epiclèsi, e intendendo appoggiare l'opinione dei loro teologi contro i cattolici, i Bizantini, a partire dal XIII secolo, lasciarono che vi si introducesse tutta una serie di tropari e di versetti (rivolti allo Spirito Santo) che ne deformano il senso. E' un gran peccato che queste interpolazioni, a buon diritto oggi rigettate da molte edizioni ortodosse (vedi per esempio, il *Ieraticnò*, stampato a Costantinopoli nel 1895), siano state, in buona fede ammesse in diverse edizioni cattoliche, ivi compreso l'Eucologio edito dalla Propaganda di Roma, nel 1873 (cfr. C. Charon, *op. cit.*, pag. 51-52). Lo sviluppo relativamente recente delle rubriche, in rapporto ai diversi incisi di questa formula, e particolarmente agli atti e alle parole del diacono, che ne sono concomitanti, si presterebbe ad alcune analoghe osservazioni (1). Noi qui non abbiamo conservato che la risposta *Amen*, con il suo solito significato.

(1) Facciamo notare come in diverse liturgie sia marcato il carattere solenne dell'epiclèsi, così per esempio nella liturgia siriaca di S. Giacomo, di cui riproduciamo una formula: Il ministro: « Quanto è augusta quest'ora, temibile quest'istante, fratelli miei, dacchè lo Spirito Santo vivificatore, scendendo dalle altezze dei cieli e posandosi su quest'Eucarestia nel santuario, la consacra. Restate dunque in piedi e con timore pregate. Sia con voi la pace, e la protezione di Dio, nostro comune padre. Ad alta voce diciamo tre volte *Kyrie eleison* ». — (Il popolo: « *Kyrie eleison* » (tre volte). — Aggiungiamo che anche in questa liturgia, l'*Amen* è risposto dal popolo dopo ognuna delle tre parti in cui è divisa l'epiclèsi: azione sulle specie del pane, azione sulle specie del vino,

La memoria dei Santi e i dittici. - 10) A questo punto, nell'anafora bizantina, si inserisce la memoria dei Santi, specialmente della S. Vergine (l'equivalente del nostro *Communicantes*), il Memento dei morti e, infine, quello dei vivi (tra i quali, conformemente a quanto si dice concludendo il nostro « *Te igitur* », è fatta menzione del corpo episcopale, dell'ordine sacerdotale e diaconale, della « Santa Chiesa Cattolica ed Apostolica », dei sovrani, del Supremo Pastore e dell'Ordinario del luogo (Papa, Patriarca, Metropolita, Vescovo). Limitiamoci a riferire qui l'inizio di questa triplice memoria. Essa si riallaccia subito di seguito al testo della epiclèsi: « Ti offriamo, inoltre, questo spirituale sacrificio per coloro che riposano nel segno della fede, progenitori, padri, patriarchi, profeti, apostoli, predicatori, evangelisti, martiri, confessori, vergini e per tutte le anime giuste che si sono spente nella fede ». Prosegue subito ad alta voce: « Soprattutto per la tutta santa, tutta pura, benedetta sopra ogni creatura, la gloriosa nostra Signora, Madre di Dio e sempre Vergine Maria ». A questo punto, il coro intona il *megalinario* della Vergine, detto, dalle parole con cui ha inizio « *Axión estin* »: « E' veramente giusto chiamare beata te, o Deipara, te che sei sempre beata e tutta pura, Madre del nostro Dio; più venerabile di Cherubini, ecc. ». Contemporaneamente, il sacerdote, terminata la memoria dei Santi con la menzione di S. Giovanni Battista e del Santo del giorno, è giunto al *Memento* dei morti e poi al *Memento* dei vivi.

L'usanza dei dittici, o tavolette, recanti i nomi delle persone raccomandate in questa duplice orazione, che un tempo era una preghiera generale, non è ancora scomparsa interamente, e le rubriche ne fanno ancora menzione.

Citiamo qui solo la parte del *Memento* dei vivi, che è detta ad alta voce: « Ricordati, innanzitutto, o Signore, del nostro beatissimo Padre N. Papa di Roma (quest'è la formula usata dagli orientali cattolici; il resto, che vien dopo, è comune agli uniti ed ai non uniti), del beatissimo nostro Patriarca N., del nostro Metropolita (od Arcivescovo, o Vescovo) N.; concedi ad essi, per le tue sante Chiese, di vivere in pace e santità, e venerazione, e salute, di vivere lunghi giorni fedelmente dispensando al popolo la parola della tua verità ».

A questo punto, il diacono, che si presume abbia finito di commemorare i nomi scritti sui dittici, si reca innanzi alla porta dell'iconostasi e, rivolto al popolo, pronuncia queste parole, che sono come la conclusione del *Memento*: « E di tutte le intenzioni di ciascheduno, e di tutti, uomini e donne » (sottinteso: Ricordati). « E di tutti, uomini e donne » risponde il coro. Il celebrante, il quale, durante quest'esortazione del diacono e la risposta del popolo, ha proseguito il *Memento,* con una raccomandazione generale per la città o regione, per i naviganti, per gli ammalati, i prigionieri, i benefattori della chiesa o dei poveri, pronuncia allora un'epiclési, che veramente è la dossologia finale della anafora: « E concedici che con una sola bocca e con un solo cuore diamo gloria e inneggiamo all'onorabilissimo e magnifico nome di Te, Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo, ora e sempre... ». Coro: *Amen.* Poi il sacerdote benedice il popolo: « E le misericordie del grande Iddio e Salvatore nostro Gesù Cristo siano con tutti voi ». Coro: « E col tuo spirito ». Risposto ciò dal coro, viene

azione sui comunicanti. Per quanto riguarda l'epiclèsi, vedere le note su questa parola nel *Dict. d'Archéol. Chrét et ed Lit...* e nel *Dict. de Théolog. cath. e Dict. apologétique.*

richiusa la porta dell'iconostasi, ch'era rimasta aperta dal momento dell'intonazione dell'*Axion estin* alla Vergine (1).

La litania ricapitolativa. - 11) A questo punto ha luogo una litania diaconale, che secondo il procedimento abituale degli orientali, ricapitola, per il popolo, l'insieme delle preghiere precedenti: « Facendo memoria di tutti i Santi, ancora ed ancora preghiamo in pace il Signore - *Kyrie eleison.* - Per i preziosi doni che sono stati offerti e santificati, preghiamo il Signore... Perchè il nostro misericordioso Iddio, che li ha ricevuti in odore di soavità nel suo santo, sopraceleste e spirituale altare, ci mandi in contraccambio la sua divina grazia e il dono dello Spirito Santo... Domandiamo al Signore che tutto questo giorno sia perfetto, santo e tranquillo e senza peccato. - Concedicelo, o Signore! »... E la litania termina con questa esortazione: « Dopo di aver domandato l'unità della fede e la comunione dello Spirito Santo, raccomandiamo noi stessi, a vicenda, e tutta la nostra vita a Cristo Dio nostro ». « A te (ci raccomandiamo), o Signore », esclama il popolo. Intanto il sacerdote in una breve ma espressiva orazione ha enunciato le stesse domande.

5. Orazione domenicale: « Pater ». - L'orazione segreta del sacerdote, cui s'è accennato sopra, si conclude con un'ecfonesi, la quale serve di prologo al *Pater*: « E rendici degni o Signore, che con piena fiducia e senza tema di riprovazione osiamo invocare Te Dio Padre Celeste, e dire... ».

Viene allora recitato il *Pater* lentamente ad alta voce da chi presiede il coro. In diverse chiese slave e rumene esso viene cantato dalla folla. Dopo le parole: « Liberaci dal male », il celebrante aggiunge ad alta voce questa dossologia: « Perchè a te appartiene il regno, la potenza e la gloria, Padre, Figliuolo e Spirito Santo, ora e sempre... - Amen ».

S'apre la tenda dell'iconostasi. Il sacerdote benedice: « Pace a tutti! » « E al tuo spirito ». Il diacono: « Inchinate il vostro capo innanzi al Signore ». E sulle fronti chine il celebrante recita sommessamente la « preghiera dell'inchino », la quale, dopo l'espressione del sentimento generale d'adorazione, esce in questi termini, d'un sapore del tutto arcaico: « ...Tu pertanto, o Signore, distribuisci a noi tutti per il nostro bene e secondo i bisogni di ciascuno, i doni qui presenti. Naviga coi naviganti, viaggia coi viandanti, sana i malati, tu medico delle nostre anime e dei nostri corpi ». Poi, ad alta voce recita una dossologia trinitaria, cui s'unisce l'*Amen* del popolo.

Nuova orazione segreta, rivolta a Gesù Cristo: « Signore Gesù Cristo Dio nostro... vieni a santificarci, tu che, sedendo sublime insieme col Padre, sei

(1) Se i liturgisti concordano nel riconoscere che i dittici hanno dato luogo, nell'evoluzione dei diversi riti d'Oriente e d'Occidente, a molti spostamenti di formule del canone, non sarebbe tuttavia possibile negare che l'attuale formula dell'anafora bizantina, quale l'abbiamo noi qui riassunta, presenta un sorprendente concatenamento d'idee fra loro collegate. Nonostante le lunghe parentesi prodotte dall'enumerazione dei Santi, dei defunti e dei vivi, tutto il resto rimane comunque subordinato al: « Noi ti offriamo questo sacrificio spirituale ed incruento », che abbiamo visto direttamente congiunto alla anamnesi, ripetuta poi al principio del Memento. Degna di nota una particolarità interessante del rito siriaco: il sacerdote posa la palma della mano destra sopra l'Ostia santa, e fa un triplice segno di croce sui dittici dei defunti, o tavoletta, sulla quale sono scritti i nomi delle famiglie che ne hanno fatto richiesta, durante il periodo particolarmente consacrato alla commemorazione dei defunti, che precede immediatamente la Quaresima.

qui con noi invisibilmente; fanne la grazia di impartire a noi colla tua mano potente l'immacolato tuo Corpo ed il tuo Sangue prezioso e, per mezzo di noi, a tutto il tuo popolo ». Il sacerdote all'altare, ed il diacono dal suo posto, fanno tre inchini profondi, dicendo: « Sii propizio, o Dio, a me peccatore, ed abbi pietà di me ».

6. Elevazione e frazione dell'ostia; commistione e zeon. - Il diacono annuncia: « Stiamo attenti! », e rientra nel santuario. Il sacerdote, inchinandosi, eleva un tantino l'ostia santa, e canta: « Le cose sante ai santi! Uno solo è il Santo, uno solo il Signore, Gesù Cristo, nella gloria di Dio Padre ». « Amen », risponde il coro. Poi viene richiusa l'iconostasi. E mentre il coro intona il *Koinonicòn* (canto della comunione, che varia a seconda del giorno che si festeggia), il sacerdote rompe l'ostia in quattro frammenti, con questa formula: « Si spezza e si distribuisce l'Agnello di Dio; Egli che, quantunque spezzato, non si divide, che sempre si mangia e mai consuma, ma santifica coloro che lo ricevono ». Poi dispone i quattro frammenti in forma di croce, in questo modo:

IC
NI KA
XC

che significa: Gesù Cristo, vincitore.

Il diacono dice: « Signore, riempi il santo calice ». Il sacerdote, prendendo la particella superiore che porta i caratteri IC, traccia con essa un segno di croce al di sopra del calice, dicendo: « Pienezza della fede dello Spirito Santo », e lascia cadere la particella nel calice. « *Amen* », risponde il diacono. E' questo il rito della commistione; accompagnato da una frase rispondente al nostro: *Pax Domini sit semper vobiscum,* ma in termini che rimangono molto misteriosi.

Misterioso pure il rito bizantino dello *zeòn*, o delle gocce d'acqua bollente che il sacerdote versa a questo punto nel calice: « Signore, benedici lo *zèon* » (l'acqua bollente), dice il diacono. « Sia benedetto il fervore (*e zesis*) dei tuoi santi, in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli ». « *Amen* » risponde il sacerdote mentre benedice. Il diacono versa un po' d'acqua calda nel calice in forma di croce, dicendo: « Fervore di fede, ripieno dello Spirito Santo. Amen ». Quindi s'inchina e si ritira dietro l'altare, per prepararsi alla comunione.

7. Comunione e ringraziamento. - Questa parte comprende: a) Alcune preghiere preparatorie; b) La comunione del sacerdote e del diacono; c) La comunione dei laici; d) La benedizione del popolo col calice; e) Preghiere di ringraziamento recitate dal sacerdote, dopo che s'è comunicato; altre cantate dal coro; poi una litania diaconale al termine della comunione dei fedeli; f) Trasporto delle sante specie all'altare della protesi.

a) *Preghiere preparatorie.* - Pur essendoci delle varianti tra le chiese circa l'ordine delle formule e dei riti per la comunione, la liturgia bizantina pre-

scrive, per i celebranti, delle preghiere di preparazione analoghe a quelle del rito romano. Sacerdote e diacono le recitano insieme, a capo chino. Ne diamo alcuni estratti essendo il testo molto variabile: « Signore, io credo e confermo che tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente, che sei venuto nel mondo per salvare i peccatori. Rendici oggi partecipi della tua mistica Cena, o Figlio di Dio... Signore, io non sono degno, che tu entri sotto il sordido tetto dell'anima mia; ma come tu ti sei degnato di lasciarti deporre nella grotta e nella mangiatoia degli animali, degnati ancora di venire nel presepe dell'anima mia... Che la ricezione dei tuoi santi misteri non torni a mia riprovazione e condanna, ma a salute dell'anima mia e del mio corpo ».

b) *Comunione del sacerdote e comunione del diacono.* - Il sacerdote, inchinandosi a destra ed a sinistra, per domandare perdono, prende una parte della particella XC e dice: « Si comunica a me N. sacerdote il prezioso e santissimo Corpo di nostro Signore, Dio e Salvatore Gesù Cristo, in remissione dei miei peccati e per la vita eterna ». Ed egli si comunica sotto le specie del pane. Poi dice al diacono: « Diacono, avvicinati ». Il diacono si reca alla sinistra del sacerdote, e dice: « Ecco, che io mi accosto a Cristo, Re immortale e Dio nostro. Dammi, o Signore, il prezioso e santo Corpo del Signor Nostro, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, in remissione dei miei peccati e per la vita eterna ». Il diacono s'inchina profondamente, si rialza, mette la mano sinistra sull'altare, vicino alla patena, e su di essa la mano destra aperta. Il sacerdote prende dall'altare una particella dell'Ostia, la pone sulla palma destra del diacono, dicendogli: « Si comunica a te N. diacono il prezioso e santissimo Corpo...: in remissione ecc... ». Il diacono bacia la mano destra del sacerdote, e recando sulla palma della mano destra la particella consacrata, si ritira rispettosamente dietro l'altare ove si comunica (1).

Terminata la comunione dei diaconi con l'ostia, il sacerdote prende con le due mani il calice con il suo velo e dice: « Ancora si comunica a me sacerdote N. il prezioso e santo Sangue ecc... e per la vita eterna ». Beve in tre riprese al calice, dicendo: « Nel nome del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo ». Si terge le labbra col velo, asciuga anche il calice, lo bacia, indi chiama il diacono: « Diacono, avvicinati ancora una volta! ». Il diacono si reca questa volta alla destra del sacerdote, e si purifica dapprima la mano con la piccola spugna che è sopra la patena, dicendo: « Mi appresso ancora una volta: « Signore, dammi il santo e prezioso sangue ecc... per la vita eterna ». Indi, il sacerdote lo fa bere tre volte al calice, dicendo: « Ancora si comunica a te diacono N. il santo e prezioso sangue... ». Mentre il diacono si terge le labbra col velo del calice, il sacerdote gli dice: « Questo ha toccato le tue labbra e cancellerà le tue iniquità, e laverà i tuoi peccati ». Indi il sacerdote s'inchina e va a purificarsi le mani e le labbra all'altare della protesi; intanto il diacono, rimasto all'altare, prende la patena, la pone sopra il calice, e per mezzo della spugna

(1) « Un tempo, prima di comunicarsi i sacerdoti tra loro oppure i diaconi ed i sacerdoti, si abbracciavano in segno di pace e di concordia fraterna. Questa cerimonia non è del tutto scomparsa nella chiesa greca, specie nelle messe di concelebrazione. Oggi ci si accontenta, in genere, d'un inchino del capo. Nella liturgia armena s'è conservata una curiosa usanza, di cui fan d'altronde menzione numerosi manoscritti greci e slavi. Prima di comunicarsi il sacerdote bacia la particella del pane, e con essa traccia il segno di croce sulla sua persona ». P. De Meester, art. *Grecques* (*Liturgies*), col. 1634.

fa cadere le particelle nel calice, ove ha avuto cura di porre il cucchiaio che deve servire per la comunione dei fedeli. Poi copre il calice col proprio velo, e pone sulla patena l'*asterisco,* con sopra gli altri veli. Durante l'intervallo il sacerdote recita sommessamente una breve preghiera di ringraziamento di cui parleremo più avanti, e poi fa ritorno all'altare.

c) *Comunione dei fedeli.* - S'apre ancora la porta dell'iconostasi. Il diacono riceve dalle mani del sacerdote il calice ricoperto. Scende, si volta verso il popolo, eleva il calice ed esclama: « Con timor di Dio, con fede e carità, avvicinatevi! ». Il sacerdote, disceso anch'egli in fondo ai gradini dell'iconostasi, comunica i fedeli sotto le due specie, servendosi del cucchiaino che consente di dare ad ognuno una particella imbevuta nel prezioso sangue. Ad ogni comunicante dice: « Il servo di Dio N... riceve il santo e prezioso Corpo e Sangue di nostro Signore, Dio e Salvatore Gesù Cristo, in remissione dei suoi peccati, e per la vita eterna. Amen ».

Durante la comunione dei fedeli, il coro, che in precedenza ha terminato il *Koinonikòn* od antifona della comunione, canta il tropario: « Del tuo mistico convito oggi, o Figlio di Dio, rendimi partecipe, ecc... » (1).

d) *Benedizione del popolo con il calice.* - Terminata la comunione dei fedeli, il sacerdote benedice il popolo, dicendo: « Salva, o Dio, il tuo popolo, e benedici la tua eredità ».

Il coro risponde con questa professione di fede, che può considerarsi come una preghiera di postcommunio: « Abbiamo visto la vera luce; abbiamo ricevuto lo Spirito celeste, abbiamo trovato la vera fede, adorando l'indivisibile Trinità: poichè essa ci ha salvati ». In certe grandi feste, questo canto è sostituito dall'*apolytikion* del giorno.

Il sacerdote, che durante questo tempo ha rimesso il calice sull'altare e lo ha incensato tre volte, si volge di nuovo verso il popolo, davanti alla porta dell'iconostasi, e innalza nuovamente il calice, dicendo: « Benedetto sia il nostro Dio, in ogni tempo, ora e sempre e nei secoli dei secoli ». Dopo l'*Amen* del coro, si richiude la porta dell'iconostasi.

e) *Preghiere di ringraziamento.* - Come abbiamo fatto notare sopra, il sacerdote, dopo essersi comunicato e aver comunicato il diacono, recita sommessamente una preghiera di ringraziamento. Dopo la comunione dei laici, il diacono fa ritorno davanti alla porta santa, per dirigere la preghiera di ringraziamento dei fedeli. « In piedi! » esclama. « Avendo partecipato dei divini, santi, immacolati, immortali, celesti, vivificanti e tremendi misteri di Cristo, rendiamo degne grazie al Signore. - *Kyrie eleison.* - Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio per la tua grazia. *Kyrie eleison* ». « Dopo avere domandato che questo giorno sia perfetto, santo, pacifico e senza peccato, raccomandiamo noi stessi ed a vicenda, e tutta la nostra vita a Cristo nostro Dio. - A te ci affidiamo, o Signore ». Il sacerdote: « Poichè tu sei la nostra santificazione, e noi rendiamo gloria a te, Padre, Figliuolo e Spirito Santo, ora e sempre... ». *Amen,* risponde il popolo.

(1) Presso i Maroniti i fedeli non fanno più la comunione sotto le due specie, soltanto il diacono, quando adempie alle sue funzioni, riceve una particella dell'ostia intinta nel prezioso Sangue.

f) *Trasporto delle sante specie alla pròtesi, loro consumazione e purificazione dei vasi sacri.* - Dopo la comunione dei fedeli, e la benedizione impartita al popolo, il sacerdote reca le sante specie alla pròtesi. Ivi si purifica le labbra e le mani, indi ritorna all'altare. E' compito del diacono, quando è presente, consumare alla pròtesi ciò che è avanzato delle sante specie, e purificare i vasi sacri: egli compie questa funzione dopo che ha terminato la litania di ringraziamento.

g) *Il rinvio dei fedeli.* - Questo rinvio (in greco *apólysis*), formulato da noi con l'*Ite, missa est,* e che in Oriente è comune a tutti gli uffici anche se con formule diverse, nella messa riveste una grande solennità. Una prima formula, e questa molto semplice, è annunciata dal sacerdote, dopo l'ecfonesi della litania diaconale. « Andiamo in pace! », esclama. Segue immediatamente un'orazione detta *opisthàm-bonos,* o « dietro l'ambone », perchè essa si diceva, una volta, dietro l'ambone, che s'innalzava verso il centro della chiesa, davanti ai cancelli del santuario. E' questa la vera orazione dell'apòlysis, o del congedo, anche se, dopo il xv secolo, se n'è aggiunta un'altra, della quale parleremo in seguito.

Il coro canta tre volte: « Sia benedetto il nome del Signore, ora e in eterno », mentre il sacerdote, rientrato nel santuario, recita sottovoce questa orazione, che evidentemente è un'orazione finale: « Tu stesso, che sei l'adempimento della legge e dei profeti, o Cristo nostro Dio, tu, che hai compiuta la missione ricevuta dal Padre: riempi i nostri cuori di gioia e di allegrezza, in ogni tempo, ora e sempre... *Amen* ». « *Preghiamo il Signore* » dice ancora una volta il diacono. Dopo il *Kyrie eleison* finale del coro, il sacerdote ritorna davanti alla porta santa, e benedice il popolo con queste parole: « La benedizione e la misericordia del Signore scenda sopra di noi colla sua grazia e il suo amore verso gli uomini, in ogni tempo ». *Amen,* risponde il coro.

Il sacerdote: « Gloria a te, o Cristo, nostra speranza, gloria a te! ». - Il lettore: « Gloria al Padre, al Figliuolo, ecc. *Kyrie eleison* (tre volte). - Benedici, signore santo ». E il sacerdote, rivolto al popolo, dice ad alta voce la formula, cui oggi è riservato il nome di *apòlysis* della messa: « Colui che risuscitò dai morti (se è in domenica; altrimenti si dice: "Cristo, nostro vero Dio"), abbia pietà di noi e ci salvi: per l'intercessione della sua purissima e santissima Madre, ecc. ». Quindi, dopo un'enumerazione di Santi, il sacerdote si rivolge verso l'altare, dicendo: « Per le preghiere dei nostri Padri, Signore Gesù Cristo nostro Dio, abbi pietà di noi ». *Amen,* risponde ancora il coro.

Per finire, ha luogo la distribuzione dell'*antidôron*, o pane benedetto, costituito dai pezzi del pane dell'altare, che non sono stati consacrati, ma solo benedetti dopo la consacrazione. Dandone un pezzetto a ciascuno, il sacerdote dice ad ognuno: « La benedizione e la misericordia del Signore discenda su di te, in ogni tempo. - *Amen* ». Quindi rientra nel santuario, e va a svestire i sacri paramenti.

§ 4. APPENDICE

1) *Nota intorno alla concelebrazione.*

Le liturgie orientali hanno conservato l'usanza della concelebrazione, consistente in ciò, che diversi sacerdoti celebrano contemporaneamente il santo

sacrificio *allo stesso altare.* Questa pratica, d'origine molto antica, conservata anche nel rito lionese per il giovedì santo, nel rito romano non ha lasciato che una certa sopravvivenza nella messa dell'ordinazione sacerdotale e nella consacrazione dei vescovi. In Oriente essa è ancora d'uso comune, tanto presso gli ortodossi uniti che presso i non uniti.

Presso gli uniti, certi decreti disciplinari dell'epoca moderna hanno tuttavia apportato qualche restrizione: per i Maroniti, il concilio libanese del 1736 ha ristretto la concelebrazione alle feste solenni, ai funerali, presente cadavere o negli anniversari dei defunti; presso i Copti, il concilio d'Alessandria, nel 1898 la restringe alle feste solenni e la vieta nelle messe private; presso i Siriaci, la differenza è ancora più notevole: i sacerdoti concelebranti dicono la messa, ciascuno *ad un altare separato;* ognuno consacra l'ostia ed il vino che ha davanti, ma il primo celebrante quello dell'altare maggiore, pronuncia egli solo ad alta voce le ecfonesi, mentre gli altri s'accontentano di recitarle sottovoce (concilio siriaco di Scarfea, 1888).

In tutte le chiese di rito bizantino, invece, sia cattoliche, sia ortodosse, la concelebrazione è in generale permessa tutti i giorni. « Quest'usanza ha una grande utilità pratica, allorchè molti sacerdoti si trovano insieme riuniti, sia per la visita pastorale, o per un pellegrinaggio, oppure in una comunità. Essa contribuisce anche ad accrescere la maestosità delle cerimonie » (C. Charon, *op. cit.,* p. 200). La concelebrazione si adatta molto bene alla messa pontificale, alla quale, d'altronde, essa deve la sua antichissima origine.

Per i particolari delle cerimonie, vedere P. De Meester, art. *Grecques* (*Liturgies*), loc. cit. col. 1636-1640; « *La divine liturgie de Saint Jean Chrisostome,* p. 239-258; C. Charon, op. cit. p. 202-204. - Cfr. « *La messe pontificale lyonnaise,* Lyon (J. B. Rondil), 1920. - Quest'usanza è stata esplicitamente confermata da Papa Benedetto XIV, con le lettere: *Allatae sunt,* del 26 luglio 1755, e *Demandatam,* del 24 dicembre 1743.

2) *Nota sulla messa privata e le abbreviazioni proposte.*

Il concetto antico della messa reca sempre con sè un carattere di solennità. E' a questo carattere, che si riallaccia, in ultima analisi, il rito della concelebrazione. Per mantenere questo carattere di solennità nell'Oriente, non unito a Roma, si è conservata la pratica presso che generale di non celebrare il santo sacrificio se non con notevole concorso di popolo. « Così succede che, all'infuori delle domeniche e dei giorni di festa, il sacerdote greco, lungo la settimana non celebra la messa, fuorchè in occasione di sposalizi, di funerali o di circostanze speciali. Per motivi di natura diversa, che la storia aiuta a scoprire accostandosi alla Chiesa Cattolica Romana, il clero orientale ha adottato, in parte, il costume dei sacerdoti latini, di celebrare quotidianamente la santa messa. Adopero l'espressione *messa privata,* a preferenza di messa *letta,* perchè mi pare corrisponda meglio allo spirito della liturgia bizantina, e ai costumi delle Chiese d'Oriente. Si può celebrare la messa con più o meno solennità, ma il popolo orientale non ammetterebbe in alcun modo, che se ne facesse una pratica di pietà puramente personale » (P. De Meester, art. Grecques - Liturg. - col. 1641-1642). In questo articolo di Dom P. De Meester è dato ritrovare le

regole della *messa privata,* seguite nelle diverse chiese cattoliche di rito bizantino.

Aggiungiamo pure che la *messa privata* pare non fosse del tutto ignorata dai Bizantini: a giudicare da certi tratti delle lettere di San Teodoro Studita, le persecuzioni iconoclaste vi diedero più volte occasione, e l'uso generalizzato dell'antimension potrebbe anche non essere a ciò estraneo (Cfr. J. Pargoire, *L'Eglise Bizantine* de 527 à 847, Paris, 1905, p. 310-311). Inoltre in diverse epoche, ed insistentemente ancora nei nostri giorni, tentativi sono stati fatti da diverse parti, anche presso i non uniti per apportare delle abbreviazioni alle formule e cerimonie della messa. Sono state fatte delle soppressioni, più o meno ufficiali, specialmente nella parte dell'*antemessa,* o messa dei catecumeni.

BIBLIOGRAFIA. — Opere citate nel capitolo precedente. P. De Maester, art. *Grecques (Liturgies)* nel D.A.C.L. Idem, *La divina liturgia di S. Giovanni Crisostomo,* (versione ital. di E. Mercatanti), Roma, 1908. - J. Moreau, *Les Anaphores des liturgies de Saint Jean Crysostome et de Saint Basile comparées aux canons romain et gallican,* Paris, 1927. - Cagin, *L'Eucharistia, canon primitif de la messe,* Paris 1912. Idem, *L'Anaphore apostolique et ses témoins,* Paris, 1919. - R. Lesage, *La sainte Messe selon les usages orienteaux,* Paris, 1930.

PARTE TERZA - L'UFFICIO

CAPITOLO PRIMO - GENERALITA'

Numero delle ore. - E' nota l'influenza che esercitò l'Oriente cristiano nell'origine e nello sviluppo delle ore canoniche. Senza soffermarci nei particolari di questo aspetto storico della questione, per esser chiari cercheremo di mettere in rilievo il modo con cui avvenne il trapasso dalla preghiera antica dei primi cinque secoli all'ufficio propriamente bizantino.

L'antico ufficio tripartito, comprendente il *mesonyktikòn,* od ufficio notturno (letteral.: l'ufficio di mezzanotte), l'*orthros,* od ufficio dell'aurora, e il *lyknikòn,* o lucernario (ufficio della sera), si sviluppò poco alla volta, nel corso del IV secolo, principalmente sotto l'influenza degli asceti e dei monaci, con l'introduzione di *prima, terza, sesta* e *nona.* In seguito, San Basilio vi aggiunge l'*apodèipnon* (= compieta).

In tutto, si avevano così otto ore, che sono quelle rimaste: ma per conformarsi al «*septies in die laudem dixi tibi*» del salmista, si considerò come una cosa sola il *mesonyktikòn* e *l'orthros.* Più tardi, nel medioevo, si introdussero nei monasteri i *mesoria* od ore intermedie: *mesorion* di prima, di terza, di sesta, di nona; e prima di nona, l'ufficio così detto dei *typika* (perchè prescritto dai *typika,* o regolamenti monastici), che doveva sostituire la messa, nei giorni in cui questa non aveva luogo.

I *mesoria* ed i *typika* sono stati incorporati come le altre ore propriamente

dette, nell'*Hôrologion,* raccolta assai singolare, contenente l'*Ordinarium officii de tempore,* e, per quanto riguarda il proprio del tempo e dei santi, qualcosa d'analogo al nostro *diurno* (*horae diurnae*).

In realtà, però, salvo le tracce lasciate nell'*ante-messa* ed in alcune date dell'anno liturgico, i *mesoria* ed i *typika* non fanno parte dell'ufficio attuale, il quale si riduce pertanto, come da noi, alle sette ore classiche.

Struttura generale dell'ufficio. - Parecchie di queste ore canoniche hanno conservato abbastanza fedelmente la salmodia antifonica del IV secolo; l'elemento innografico non vi è stato introdotto che con molta moderazione, rappresentato da rari tropari, sia di soggetto generale, sia ispirati alla festa del giorno: così al *mesonyktikòn,* come a prima, terza, sesta, nona e all'*apodèipnon.* All'*hesperinos* (= vespri) e soprattutto all'*orthros,* l'innografia ebbe ad occupare, nel periodo bizantino, una parte molto più ampia; all'*orthros,* anzi, essa giunse praticamente al punto di sopprimere una grande parte della salmodia.

CAPITOLO SECONDO - DESCRIZIONE DELLE ORE

§ 1. *Il mesonyktikon* (*notturno*).

L'istituzione del *mesonyktikon* evidentemente si fonda sulla raccomandazione di Gesù Cristo (Marco XIII, 35): « Vegliate, perchè non sapete quando verrà il padrone della casa, se alla sera, o a mezzanotte, o al canto del gallo, o al mattino »; raccomandazione che, d'altra parte, contiene in se stessa il germe delle più antiche ore della preghiera. O forse essa è fondata sulla parabola delle vergini prudenti e delle vergini stolte, che vanno incontro allo sposo: « A mezzanotte s'intese un grido: Ecco lo sposo!... - Vegliate, dunque, perchè non sapete nè il giorno nè l'ora » (Matt. XXI, 6-13).

Formule iniziali. - L'inizio, come in genere quelle di tutto l'ufficio, consiste in certe formule, che hanno la stessa funzione che da noi; il « *Pater* », l'« *Ave* », il « *Credo* » (1) e il « *Deus in adjutorium* ». Il sacerdote dice: « Sia benedetto il nostro Dio, in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli ». Se non c'è il sacerdote: « Per le preghiere dei nostri Santi Padri, o Signore Gesù Cristo, nostro Dio, abbi pietà di noi ». - R. « Amen ».

« Gloria a te, nostro Dio, gloria a te.

« Re del cielo, Paraclito, Spirito di verità, che sei presente ovunque e che riempi tutto, tesoro e datore della vita; vieni ed abita in noi, purificaci da ogni macchia e salva le nostre anime, tu che sei buono.

« Santo Iddio, Santo forte, Santo immortale, abbi pietà di noi.

« Gloria al Padre, al Figliuolo e allo Spirito Santo, ecc. (tre volte).

« Santissima Trinità, abbi pietà di noi. Signore, perdona i nostri peccati, Padrone supremo, perdonaci le nostre iniquità. Santo, guarda alle nostre miserie e guariscile in virtù del tuo nome. *Kyrie eleison* (tre volte).

(1) Nell'Ufficio romano il Pater, Ave, Credo sono stati aboliti col decreto del 23 marzo '55.

«*Pater*», tutto intiero, con la dossologia finale: «Perchè a te appartiene il regno e la potenza e la gloria, Padre e Figliuolo e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen». *Kyrie eleison* (dodici volte).

Gloria al Padre, ecc.

Segue poi una formula, che potremmo chiamare invitatorio: «Venite, adoriamo, e prostriamoci davanti a Dio nostro Re. Venite, adoriamo, e prostriamoci davanti a Cristo, nostro Re e Dio. Venite, adoriamo e prostriamoci davanti a Cristo, Re nostro e nostro Iddio».

Salmodia e tropari. - Segue il salmo L, *Miserere*. Indi il salmo CXVIII, detto «*amómos*» (noi diremmo *immaculatus*): è il «*Beati immaculati*», che occupa l'ora di prima e le ore minori domenicali nel nostro ufficio romano. Questo salmo, che forma il 17° *kàthisma,* o divisione liturgica del Salterio, è diviso in tre sezioni, o *staseis*; 1ª stasis, versetti 1-72; 2ª stasis, versetti 73-131, con una sottosezione, detta *mesê*, a partire dal vers. 94; 3ª stasis, vers. 132-176. - Gloria al Padre, ecc...

Credo, Trisagio, Santissima Trinità, ecc. - *Pater*.

A questo punto hanno luogo quattro tropari, particolarmente caratteristici; citiamo il primo: «Ecco lo Sposo, che viene a mezzanotte, beato il servo che egli troverà vigilante, ma disgraziato quegli che troverà addormentato. Vedi, dunque, anima mia, di non lasciarti abbattere dal torpore, affinchè tu non sia data in balìa della morte ed esclusa dal regno; ma scuotiti dal torpore, esclamando: Santo, Santo, Santo tu sei, o Dio. Per mezzo della *Theotokos* (Madre di Dio) abbi pietà di noi».

Gloria al Padre, al Figliuolo e allo Spirito Santo (1).

Poi, il *theotokion,* o tropario alla Madre di Dio, dopo il quale si canta *Kyrie eleison* trenta volte. Segue una bellissima preghiera a Cristo; preghiera che qui riportiamo, anche perchè è comune a molte ore sia del giorno che della notte.

«O tu, che in ogni tempo e in ogni ora, in cielo e sulla terra sei adorato e glorificato, o Cristo Dio, che sei la pazienza, la misericordia e l'amore; tu che ami i giusti ed hai pietà dei peccatori, tu che tutti gli uomini chiami a salvezza, con la promessa di beni futuri, accogli, Signore, le nostre preghiere in quest'ora ed uniforma la nostra vita ai tuoi comandamenti. Santifica le anime nostre, purifica i nostri corpi, dirigi la nostra intelligenza, purifica i nostri pensieri e liberaci da ogni afflizione, da tutti i mali, da ogni sofferenza. Proteggici per mezzo dei tuoi Angeli santi, affinchè, muniti del loro soccorso e da essi guidati, noi raggiungiamo l'unità della fede e conseguiamo la conoscenza dell'inaccessibile tua gloria: poichè tu sei benedetto nei secoli. Amen».

Kyrie eleison (tre volte).

(1) L'*Orthros* del lunedì e martedì santo, designato come ufficio dello Sposo, svolge meravigliosamente questo tema. Vi si trova appunto il tropario tradotto qui sopra. Citiamo anche quest'altro, che si canta tre volte, su di un tono molto raccolto: «Scorgo, o Signore, la tua sala nuziale mirabilmente adorna e non ho la veste per entrarvi: rendi splendente l'ornamento dell'anima mia, tu che dispensi la luce, e salvami». I Siriaci Giacobiti s'ispirano alla stessa idea, celebrando il lunedì santo, quello ch'essi chiamano l'ufficio «dell'arrivo in porto», od anche più chiaramente «dei lumi», alludendo alle lampade delle dieci vergini. Cfr. *Echos d'Orient*, t. XXVIII, 1929, p. 208.

« Il Signore ci accolga nella sua misericordia, ci benedica, manifesti su di noi il suo volto ed abbia pietà di noi ».

Si recita, quindi, la preghiera detta « di S. Efrem », costituita da tre brevi orazioni, accompagnate, in certi giorni, da *metanìe* o prostrazioni penitenziali. Poi, questa bella preghiera alla SS. Trinità: « Signore Dio, Padre Onnipotente, Signore, Figliuolo unico Gesù Cristo, e Spirito Santo, sola Deità, Potenza unica, abbi pietà di me, che sono peccatore; salva dalle pene a te note me indegno tuo servo: poichè tu sei benedetto nei secoli dei secoli. Amen ».

A questo punto si recitano l'una dopo l'altra, due preghiere, più lunghe delle precedenti, dette « di S. Basilio »: « Signore onnipotente, Dio delle potenze — dice la prima — concedici d'attraversare con cuore vigile e mente attenta la notte della presente vita, nell'attesa del giorno radioso e glorioso dell'unico Figlio tuo... ».

Preghiere per i defunti. - Quello che segue, reca tutti i segni d'un'aggiunta posteriore, e costituisce una specie di breve ufficio dei morti, analogo a quello di certi ordini religiosi latini.

Ecco, infatti, riapparire la formula iniziale d'invitatorio: « Venite, adoriamo, e prostriamoci... ». Quindi il salmo CXX, « *Levavi oculos meos in montes* », il salmo CXXXIII, « *Ecce, nunc benedicite Dominum* ». Gloria al Padre... Poi, tre tropari per i defunti: « Ricordati, Signore, nella tua bontà, dei tuoi servi, e perdona loro tutti i peccati, che hanno commesso durante la loro vita: perchè nessuno è esente da colpa all'infuori di te, che puoi inoltre dare il riposo ai trapassati. Tu, che con infinita sapienza disponi tutte le cose in conformità della tua misericordia e che a tutti concedi ciò ch'è loro utile, o Creatore unico, Signore, dà il riposo alle anime dei tuoi servi, poichè hanno posto la speranza in Te, o autore nostro, nostro creatore e nostro Dio ».

Gloria al Padre, al Figliuolo e allo Spirito Santo.

« Fa' riposare con i Santi, o Cristo, le anime dei tuoi servi, colà dove non vi ha pena, nè tristezza, nè lamento, ma una vita senza fine. Ora e sempre e nei secoli dei secoli ».

Il *theotòkion,* o tropario alla Vergine, che segue, non contiene la menzione dei defunti; ma esso emana una pietà tenera e forte. Lo citiamo come tipico, fra molti altri: « Noi ti proclamiamo beata in unione con tutte le generazioni, o Vergine Madre di Dio. Poichè è in te che il Cristo nostro Dio, il quale non può essere limitato, si è degnato di venire rinchiuso. Beati siamo anche noi perchè ti abbiamo come protettrice, poichè notte e giorno tu intercedi per noi, e lo scettro dell'impero sta saldo per le tue suppliche. Per questo nei nostri inni ti acclamiamo: Salve, piena di grazia, il Signore è con te ». *Kyrie eleison* (dodici volte).

Quindi un'ultima preghiera a Cristo per i defunti, terminata anch'essa da questa breve invocazione a Maria: « Gloriosissima e benedetta Madre di Dio sempre vergine, presenta la nostra prece al Figliuolo tuo e nostro Dio e domandagli di salvare in tuo nome le nostre anime ».

Finalmente, due orazioni giaculatorie, designate col nome di « Preghiera di S. Giovannicio »: « Il Padre è la mia speranza, il Figlio è mio rifugio, lo Spirito Santo mio scudo: Santa Trinità, gloria a te! - In te depongo, o Madre di Dio, ogni mia speranza: custodiscimi sotto la tua protezione ».

E l'ufficio termina con una litania analoga alle litanie della messa, e che riassume tutte le intenzioni della preghiera comune, in una serie di formule, cui la risposta: «*Kyrie eleison*», alla fine d'ognuna, rappresenta il consenso dei fedeli. A questa litania, il sacerdote o chi presiede il coro, pone quest'ultima conclusione: «Per le preghiere dei nostri Santi Padri, Signore Gesù Cristo, nostro Dio, abbi pietà di noi. Amen».

Il mesonyktikon del sabato e della domenica. - Il *mesonyktikon* sopra illustrato è quello ordinario dei giorni infrasettimanali.

Il *mesonyktikon* del sabato non differisce dal precedente che per una scelta diversa dei salmi: i salmi LXIV e LXIX (corrispondenti al IX *kathisma* del salterio), con alcune preghiere finali, pure differenti, ma ispirate dalla stessa idea, di cui una è detta «di S. Eustrato».

Il *mesonyktikon* della domenica invece ha varianti più notevoli. Il *kathisma* del Salterio è sostituito da un canone trinitario, conforme al «tono» musicale su cui è ordinata ciascuna domenica (vedere più avanti). Questo canone è pure seguito da tropari rivolti alla SS. Trinità.

§ 2. *L'«Orthros»*.

L'orthros, o ufficio dell'aurora, è quella fra le ore canoniche che ha subìto le modifiche più considerevoli, in seguito al sempre maggior posto dato alla innografia. Qui necessitano alcune spiegazioni.

L'antifonia e l'origine dei tropari. - L'ufficio antico consisteva quasi unicamente nella salmodia, accompagnata da letture della Bibbia e degli Atti dei Martiri. Malgrado alcune divergenze locali nei particolari, la salmodia aveva ovunque come base il canto alternato, conosciuto già, del resto, dagli ebrei. La novità del IV *secolo* è che, a partire da quest'epoca, si incominciò ad eseguire la salmodia «secondo il modo delle antifone» (v. art. *Antiphone* di Mons. L. Petit in D.A.C.L.), cioè con l'introduzione di ritornelli intercalari. - Dato che certi salmi avevano già dei ritornelli di tal sorta nell'originale ebraico, la novità sta in questo soprattutto, che questi ritornelli non sono più ricavati dallo stesso salmo, ma sono messi insieme con grande libertà. Da ultimo occorre notare che tali ritornelli non si eseguiscono più all'unisono, come nella semplice salmodia responsoriale, ma «all'ottava»; infatti è proprio il senso di «canto in ottava» che tutti i musicologi greci d'un tempo ed anche di oggi riconoscono al termine tecnico di *antiphona*. Da elemento puramente musicale qual era in principio, l'antifona (*antiphônon*) non tardò a diventare elemento letterario, dando origine alla poesia dei tropari, diventati poi *canoni* per meglio legarli alla salmodia.

Giudicando dall'etimologia, *troparion* pare indicasse primitivamente un semplice ritornello o una breve frase musicale, accompagnante le ultime sillabe d'un inciso o di una strofa. Confrontare i *neumi* del nostro canto gregoriano e l'origine dei nostri *tropi* e delle nostre sequenze medioevali (ved. R. Aigrain, in «*Ecclesia*», Bloud et Gay, 1929).

Quando si volle mettere delle parole sotto questo ampio sviluppo di note

(che essendo legate alle sillabe finali, portavano anche il nome di *acrostichia*), i tropari musicali diedero origine ai tropari poetici e a tutta la innografia greca.

Non è difficile ritrovare traccia dell'antica salmodia, specie negli uffici della settimana santa, i quali, in Oriente, come in Occidente, hanno meglio conservato la loro fisionomia antica. Così, al sabato santo, nella liturgia bizantina il cantico dei tre fanciulli, ha tutti i versetti intercalati da questo ritornello: « Lodate il Signore, ed esaltatelo per tutti i secoli ». Questi ritornelli attinti pur essi dai canti biblici, costituivano, un tempo, il caso più ordinario. L'*amômos,* o salmo « *Beati immaculati* », offre un chiarissimo esempio della trasformazione dei ritornelli scritturali in ritornelli innografici. Diviso in tre sezioni, esso ha come ritornello regolare *Alleluia* alla prima e alla terza sezione, e « *Signore, pietà di me* », alla seconda. E' sotto questa seconda forma che lo si eseguisce ancora, anche se notevolmente ridotto, nei riti funebri. All'*orthros* del sabato santo questo ritornello è stato sostituito dal celebre cantico *E zoè en tafo,* (= la vita nel sepolcro), di cui ogni strofa o tropario, s'intercala tra i versetti di questo lunghissimo salmo.

Le odi o cantici. Oltre ai salmi propriamente detti, molto presto si inserirono nell'ufficio, specie in quello dell'aurora, gli altri cantici dell'Antico e del Nuovo Testamento. L'ufficio greco, dal v secolo, tenendo conto di certe divergenze locali, ne contava da 9 a 12. Essi sono i seguenti:

1) Il cantico di Mosè, o meglio, il cantico di gioia di Maria, sorella di Mosè, dopo il passaggio del Mar Rosso (Esod. XV).

2) Gli avvertimenti di Mosè al popolo ebreo, prima della sua morte (Deut. XXXII).

3) Il canto di gioia di Anna, madre di Samuele (1 Reg. II).

4) Il canto di Habacuc, sull'approssimarsi del Messia (Ab. III).

5) Il cantico di Isaia al Messia (Is. XII).

6) La profezia d'Isaia sulla luce di giustizia (Is. XXVI). Nell'*Orthros* bizantino attuale questo cantico forma la 5ª ode, e incomincia solo al versetto nono.

7) L'elegia del Re Ezechia (Is. XXXVIII, 10-20).

8) Il canto di Giona (Gion. II. E' oggi la 6ª ode dell'*Orthros* bizantino).

9) La preghiera dei tre fanciulli nella fornace (7ª ode attuale) e il loro inno (8ª ode), ch'era sovente recitato a parte (Dan. III).

Poi venivano i cantici del Nuovo Testamento.

10) Il Cantico della B. Vergine: *Magnificat* (Luc. 1, 46-55).

11) Il Cantico di Zaccaria: *Benedictus* (Luc. I, 68-79).

12) Il Cantico di Simeone: *Nunc dimittis* (Luc. II, 29-32).

Questi tre ultimi cantici formano l'attuale nona ode.

Il numero di questi cantici si fissò, poco alla volta, a nove per l'ufficio dell'aurora. Il « *Nunc dimittis* » di Simeone fu assegnato al termine dei vespri; e forse a motivo della seconda parte di questo cantico (*Nun apolùeis*) il tropario finale fu detto *apolytikion.*

Nell'VIII secolo, o forse prima, si incominciò ad intercalare dei tropari, o strofe innografiche, fra gli ultimi versetti delle nove odi bibliche ormai stabilmente fissate per l'*Orthros*. Fu composto allora, per ognuna delle nove odi scritturali (salvo, in genere la seconda, troppo lunga e troppo mesta) (1) un gruppo di tropari omogenei, retti, per quanto riguarda il ritmo e la melodia, da una strofa iniziale, detta *heirmos,* e più o meno ispirato all'ode biblica stessa. Questi otto o nove gruppi di strofe costituiscono ormai otto o nove odi scritturali, il cui insieme è denominato *cànone*.

Questo nuovo genere di poesia ecclesiastica, un po' freddo e compassato, fu inaugurato, o quanto meno, messo in auge, da S. Andrea di Creta († 740). Per la loro lunghezza letteraria e musicale i canoni dovevano fatalmente far passare in secondo piano, nell'ufficio bizantino, l'antico suo carattere di salmodia: e ciò, al punto che oggi l'*orthros* consiste soprattutto nelle nove odi innografiche, senza che spesso neppure un versetto venga pronunciato della ode biblica.

Lo sviluppo dell'innografia bizantina. - In ultima analisi, volendo qui offrire un sunto che chiarisca pienamente l'evoluzione innografica, diremo che l'antifonia introdusse poco alla volta i tropari, o strofe extrascritturali. Indi i tropari portarono ai *Kontakia,* composizioni innografiche, caratterizzate da un movimento drammatico e da una notevole unità, ma già portati, per la loro stessa lunghezza, a sopprimere l'elemento scritturale. Principale esponente dei *Kontakia* fu il diacono siriaco S. Romano il Melode, giunto a Costantinopoli all'inizio del VI secolo. Questa innografia, che al principio fu una predicazione poetica, declamata o cantata dall'alto dell'ambone, è di molto debitrice alla poesia siriaca, e specialmente all'opera letteraria di S. Efrem. Questa è l'origine dell'importante letteratura dei *melodi* e degli *innografi* bizantini.

Il *melode* è un poeta religioso, che lascia da parte la prosodia quantitativa e la metrica antica, per non cercare il ritmo e il numero, che in una felice combinazione di sillabe toniche e di sillabe àtone. Egli però, è anche un musico; crea il motivo musicale delle sue composizioni nel tempo stesso che ne crea il tipo, ed in ciò si distingue dall'*innografo* posteriore che s'accontenta di adattare parole nuove alle vecchie melodie.

« Nella poesia tonica, i versi cedono il posto agli *incisi*. Questi sono di varia lunghezza, ed una certa assonanza ne segna preferibilmente il finale. Un numero più o meno considerevole di incisi costituisce una strofa. La strofa ha nomi differenti, a seconda della forma, della sua destinazione, della sua origine, ecc.; qui, però, ci basterà segnalare alcuni di questi nomi principali. Se essa gode d'un ritmo e d'una melodia propria, si chiama *idiomèle*. L'*hirmus* (*heirmos*) è la strofa modello, di cui tutte le altre riproducono l'ordine. Le strofe destinate ad essere cantate alternativamente con gli ultimi versetti dei salmi sono dette *tropari*. Sono dette *oikoi* quelle raggruppate in gran numero

(1) Questa 2ª ode non si recita che in Quaresima, durante la quale, d'altronde, non si recitano che tre odi (da cui il nome di *Triôdon* dato alla raccolta degli uffici quaresimali). Esiste anche qualche *cànone* di quattro odi, costituente il *Tetraôdion,* o di due odi, *Diôdion*.

al di fuori dei salmi, e costituenti degli inni omogenei. Ciascun inno, ciascun cantico siffatto s'apre con un preludio denominato *Kontakion* (1). Non è raro il caso che le lettere iniziali delle strofe formino un acrostico (2).

Dei *Kontakia* di San Romano, che sono degli autentici capolavori, e di quelli dei suoi emuli, l'attuale ufficio bizantino non ha sfortunatamente conservato che dei frammenti insignificanti (3). Per fortuna un esemplare di questo genere poetico ci è rimasto nell'inno *Acathistos,* fissato attualmente alla quinta settimana di Quaresima. Composto evidentemente per l'Annunciazione, quest'inno, mutato il preludio, ha trovato posto « nel nuovo ufficio che il patriarca San Germano istituì, per ringraziare Maria Santissima d'aver protetto Costantinopoli durante gli assedi del 626, 677 e 718 » (4). Esso vi è però assai malamente mescolato con le odi del canone, che in seguito vennero intercalate.

I *canoni* costituiscono, a partire dall'VIII secolo, il trionfo della innografia sulla salmodia primitiva, ed in un quadro così stereotipato, che finirà col dare ad essi un aspetto artificioso e convenzionale.

A queste brevi note intorno alla innografia, indispensabili per comprendere l'attuale ufficio greco, aggiungiamo ancora questa notizia non meno necessaria: cioè, che fin dall'inizio i melodi applicarono ai loro cantici sacri gli *otto modi* o toni della musica antica. Quest'elemento musicale ha conservato un'importanza capitale nella costituzione e ripartizione degli uffici in Oriente, e specialmente nel rito bizantino (5).

Struttura dell'Orthros o Lodi. - Ritorniamo ora alla struttura dell'*Orthros* nel quale, come si vedrà, l'innografia dei canoni oggi occupa una parte preponderante.

Per maggior chiarezza divideremo quest'ufficio in tre parti.

PARTE PRIMA: *Introduzione.* - Dopo le preghiere iniziali ordinarie vengono i salmi XIX e XX, con una sola dossologia trinitaria. Quindi il *Trisagion;* la preghiera: « Santissima Trinità »; *Pater;* due tropari a Cristo e alla Croce, per sollecitare la vittoria per i sovrani e la salvezza per il popolo;

(1) Il *Kontakion* e l'*oikos* pare siano le uniche traccie che sono state conservate dal germe poetico, creato da S. Romano il Melode. Ciascuno di questi due termini non designa che una strofa speciale, il cui posto segnaleremo dopo la 6ª ode del canone. In principio, il nome *Kontakion* era dato all'intero componimento poetico, sia perchè esso rappresentava un sunto (da *Kontos*, corto, breve) del mistero celebrato, sia perchè il cantico era arrotolato intorno ad uno stelo detto *Konton*, e lo si svolgeva mano a mano. Quanto al vocabolo *oikos* (= casa), lo si applicava, un tempo, ad ogni strofa. « Senso e melodia paiono murate entro la strofa, nel cui interno coabitano. Questa specie di imprigionamento è un fenomeno classico nella poesia lirica di molti popoli. Così si vedono i siriaci denominare la strofa *edificio* (baïtho); i Bizantini *casa* (oikos), e gli Italiani, *stanza* ». C. Emereau, *S. Efrem le syrien, son oeuvre littéraire grecque*, Paris, Bonne Presse, 1918, p. 84.

(2) J. Pargoire, *L'Eglise byzantine*, p. 106-107. - Cfr. E. Bouvy, *Poètes et métodes* (Nîmes, 1885); C. Emereau, *Catalogues d'hymnographes byzantins*, in « Echos d'Orient », t. XXI-XXV, passim.

(3) Delle opere di S. Romano è uscita un'attesissima edizione, curata dal bizantinista tedesco P. Maas; se ne può pure trovare una buona raccolta negli *Analecta Sacra* del Card. Pitra (Parigi, 1876) t. I. - Ved. anche la sua « Innografia della Chiesa greca » (Roma, 1867), p. 47 e seg.

(4) J. Pargoire, op. cit., p. 335.

(5) Circa le origini della musica bizantina e gli studi che la riguardano, ved. *Echos d'Orient*, t. XVIII, 1929, p. 448-451; R. Aigrain, *La Musique réligieuse*, p. 86-97.

theotokion alla Vergine, con lo stesso scopo. Segue una specie di benedizione da parte del sacerdote, ch'è una lode alla Trinità. Quindi due formule, piene di solennità; l'una: « Gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace e benevolenza fra gli uomini sulla terra », ripetuto tre volte; l'altra: « Aprirai, o Signore, le mie labbra, e la mia bocca annunzierà la tua lode », detta a due riprese (Cfr. il *Domine, labia mea aperies,* che inizia il nostro mattutino). E' questa l'introduzione all'*exapsalmos,* o serie di sei salmi del mattino, che sono i seguenti: salmo III, *Domine, quid multiplicati sunt qui tribulant me;* LXII, *Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo* (*orthrìzo*); LXXXVII, *Domine, Deus salutis meae;* CII, *Benedic anima mea Domino;* CXLII, *Domine, exaudi orationem meam,* con antifone o ritornelli scritturali, tratti da questi stessi salmi; evidente sopravvivenza dell'antica salmodia.

All'*orthros* solenne, durante la recita di questi salmi da parte del coro, il sacerdote legge sommessamente dodici preghiere, corrispondenti alle dodici ore della notte; le incomincia all'altare, poi, finiti i tre primi salmi, le continua davanti alle porte dell'iconostasi, quale mediatore tra Dio e il popolo. Salmi e preghiere rispecchiano a meraviglia i sentimenti della preghiera del mattino.

PARTE SECONDA. - La seconda parte dell'Orthros ha inizio con la grande *ektenia,* colletta o supplica universale. Quindi si canta, sul tono del tropario del giorno, quest'acclamazione, composta dei versetti 24-25 del salmo CXVII: *Deus Dominus et illuxit nobis; benedictus qui venit in nomine Domini,* allusione alla manifestazione, o epifania del Salvatore (*cai epéfanen emin*); la si ripete più volte, accompagnandola con altri versetti dello stesso salmo: versetti 1, 11, 17, 21, 22, che lodano la misericordia e la bontà di Dio. Segue il tropario della festa o della feria, e, alla domenica, gli inni trinitari, ripartiti secondo gli otto toni. In Quaresima il « *Deus Dominus* » è sostituito dall'*Alleluja,* con versetti appropriati.

Segue, a questo punto, il *Kathisma* del salterio. Nel rito bizantino, il salterio è ripartito in 20 sezioni o *Kathìsmata,* che sono recitate a turno nell'ufficio dell'Orthros e dei vespri, in modo che in ogni settimana siano letti tutti i salmi (cfr. la ripartizione dei salmi fatta da S. Pio X nella riforma del breviario romano). Durante questa recita ci si siede: da ciò il nome di *Kathisma.* Ognuno di questi *Kathìsmata* è ripartito in tre parti. Dopo la prima e la seconda si dice l'*ektenìa* minore (o piccola colletta); poi hanno luogo i tropari del giorno, designati anch'essi col nome di *Kathìsmata.* Segue il salmo L, *Miserere.* Dopo di che si passa al canone, o innologia delle odi.

Facciamo subito notare che, all'infuori che nei grandi monasteri, la lettura del *Kàthisma* del salterio è praticamente da molto tempo caduta in dissuetudine.

Il Cànone. - Il cànone, come s'è visto più sopra, designa una serie d'inni le cui strofe servivano originariamente da ritornello agli ultimi versetti delle nove odi o cantici biblici. « La 2ª ode manca dappertutto, eccetto che nei canoni o triôdia dell'ufficio quaresimale. Pure, nonostante questa lacuna imposta dalla liturgia, le odi conservano ancora invariabilmente la loro notazione numerica primitiva, fondata sulla distribuzione dei nove cantici della Scrittura ». (E. Bouvy, *Poètes et Mélodes*, p. 346, nota). Gli *heirmoi* (*eirmós*, = sèguito,

concatenamento) di ciascuna ode, sono un'applicazione più o meno ben riuscita dei rispettivi cantici dell'Antico Testamento, salvo l'*heirmos* della 9ª ode, ch'è tratto dal *Magnificat*.

Così, come hanno fatto osservare i liturgisti, la Chiesa ci trasporta dai prototipi e dai simboli dell'Antico Testamento ai fatti del Nuovo, dai prodigi del Vecchio Testamento a quelli del Nuovo. Come principio, questo piano di insieme non manca di grandiosità, ed è giusto riconoscere una reale bellezza nei canoni delle principali feste del Signore: Natale, Epifania, Passione, Palme, Pasqua, Ascensione, Pentecoste ed alle feste della Vergine: e ciò perchè l'applicazione degli antichi simbolismi è di per sè più naturale e più facile nei riguardi di questi grandi misteri. Ma ben si indovina a quali sforzi la retorica porta sovente gli innografi, quando si tratta di far entrare la lode del Santo del giorno nell'uniformità di questa inquadratura fittizia. Quando vi si aggiunga che due libri liturgici speciali vennero messi insieme, per la raccolta degli uffici del comune del tempo, ripartito fra gli otto toni della musica bizantina: uno, l'*Oktoêkhos,* contenente otto uffici o canoni domenicali, uno per ogni tono, l'altro, la *Parakletikê* od « *Oktoékos maggiore* », costituito pure quello da otto uffici o canoni, per ciascuno degli altri sei giorni della settimana, si potrà facilmente concepire come un tal genere di composizione non abbia potuto sfuggire, nonostante le molte meravigliose espressioni di pietà e d'unzione, a quella dannosa ampollosità letteraria, tanto spesso rimproverata alla liturgia orientale.

Si può citare il canone di Pasqua, opera poetica di S. Giovanni Damasceno, come uno dei migliori esempi, su cui si possa studiare la natura di questa innografia divenuta preponderante nell'*Orthros* bizantino. (Per lo studio di questi canoni e delle loro melodie, vedere H. Gaisser, « *Les Heirmoi de Pâques dans l'office grec* », Roma, 1903). E' questo canone di Pasqua, che noi prendiamo come tipico per la descrizione dei particolari che seguono.

Particolari della disposizione del canone. - Ognuna delle odi è seguita da ritornelli ripetuti dal coro, poi da una breve *synapté,* o colletta, che raccoglie, in una breve litania, le intenzioni di tutti, e che termina, come d'uso, in un'ecfonesi.

Dopo la *synaptè* della terza ode si pone un tropario speciale detto *kypakoê*, nome che corrisponde al nostro *responsum*, e che ci riporta alle origini della salmodia. Dopo la *synaptè* della 6ª ode, vengono due tropari, detti *Kontakion* e *oikos;* sono essi le vestigia dei poemi innografici anteriori ai canoni, degli antichi *Kontakia* inaugurati al principio del VI secolo dal genio di S. Romano. L'*oikos* è immediatamente seguito dal *sinassario,* che corrisponde un po' alle nostre lezioni storiche del II notturno e al nostro Martirologio. Il sinassario ha assunto, com'era fatale, una forma molto abbreviata nell'uso corrente dell'insieme delle chiese.

E' dopo l'8ª ode, che s'inserisce, nelle domeniche ordinarie (e in ciò Pasqua fa eccezione, poichè il vangelo fu cantato durante una cerimonia a parte, all'inizio dell'ufficio notturno), la lettura della pericope evangelica, detta Vangelo dell'aurora (*eothinón*); lo si può paragonare al vangelo del III notturno latino.

La 9ª ode, come s'è visto, è caratterizzata dal «*Magnificat*». Il diacono l'annuncia con queste parole: «Onorando nei nostri inni la Madre di Dio e della Luce, magnifichiamola». Il canto di ciascuno di questi tre tropari (che sono ripetuti due volte) è preceduto dalla salmodia di uno dei sei versetti, detti *megalynaria,* cioè «versetti del *Magnificat*»; eccone il primo: «*Glorifica,* (*megàlunon*), anima mia, Colui che volontariamente ha sofferto, è stato sepolto e il terzo giorno è risuscitato dal sepolcro». E per terminare quest'ode, di una solennità particolare, che ricorda l'importanza data da noi al *Magnificat* nei vespri, vi si è aggiunto un tropario speciale, designato col nome di *Katabasìa,* nome che, grosso modo, corrisponde, dal punto di vista etimologico, al termine latino *graduale;* dopo di che si riprende ancora una volta l'*heirmos* iniziale, che fa così le analoghe veci della nostra antifona del *Magnificat.*

Dopo la breve *synaptè,* viene un ultimo tropario, detto *exaposteilàrion*: questo tropario segna il passaggio dal canone agli *ainoi* o lodi, che costituiscono la 3ª parte dell'*orthros.*

PARTE TERZA: «*Ainoi*» *o lodi.* - Questa parte incomincia con la seguente acclamazione, analoga alle nostre antifone: «Tutto quanto respira lodi il Signore. Lodate il Signore dall'alto dei cieli; lodatelo nel più alto dei cieli. A te, o Signore, si confà la lode». Questa acclamazione è la stessa posta in testa alla serie dei tre salmi alleluiatici, che terminano il salterio, i quali si trovano riuniti anche nelle nostre lodi domenicali romane, prima della riforma di S. Pio X. Gli ultimi versetti del salmo CL sono intercalati da tropari innografici della festa, nel modo che noi abbiamo esposto più sopra, nel rapido sguardo dato all'innografia bizantina.

Il «*Sicut erat*» finale è seguito da un *theotokion,* o tropario alla Vergine Citiamo quello delle domeniche ordinarie, di fattura veramente meravigliosa: «Tu sei benedetta sopra tutte le creature, o Vergine Madre di Dio. Poichè da Colui, che in Te ha preso carne, l'inferno è stato soggiogato; fu rialzato Adamo, e distrutta la maledizione. Eva è stata liberata, la morte annientata, e noi siamo stati vivificati. Perciò coi nostri inni esclamiamo: "Sia benedetto il Cristo nostro Dio, che s'è degnato ricolmarci con tanta larghezza". Gloria a Te!».

Finalmente la dossologia maggiore, costituita dal *Gloria in excelsis* (1), e dagli ultimi versetti del nostro «*Te Deum*», conclude l'*Orthros* e prepara alla celebrazione della messa. Questa, generalmente, nelle parrocchie, ha luogo subito dopo l'«ufficio dell'aurora».

§ 3. *Le ore minori.*

Prima. - Nei monasteri, quest'ora è sovente congiunta all'*Orthros* ed è per questa ragione che essa incomincia immediatamente con la formula d'invitatorio: «Venite, adoriamo, ecc.». Ecco la sua struttura normale:

Tre salmi, in quest'ordine: V, LXXXIX, C, con una sola dossologia trinitaria; tre Alleluia, tre *Kyrie eleison;* Gloria al Padre, ecc., seguito dallo

(1) Il *Gloria in excelsis* è preceduto da quest'acclamazione: «Gloria a te, che ci hai mostrato la luce!».

apolytikion del giorno: *Ora e sempre,* seguito da questo tropario alla Vergine: « Qual nome ti daremo, o piena di grazia? Cielo? Poichè tu hai fatto sorgere il Sole di giustizia. Paradiso? Poichè germinasti il fiore dell'immortalità. Vergine? poichè rimanesti inviolata. Madre castissima? Poichè fra le tue braccia hai portato il Figlio, ch'è il Re dell'Universo; supplicalo per la salvezza delle nostre anime ».

Seguono quattro sticchi o versetti tratti dai salmi, che riassumono molto bene i sentimenti della preghiera mattutina, proprio come la nostra orazione « *Dirigere et sanctificare* », che si trova nel corrispondente ufficio: « Guida i miei passi secondo la tua parola, e ch'io non sia dominato dall'iniquità, ecc. ». Quindi la preghiera: « Santissima Trinità », il « *Pater* », il Kontàkion della festa e, finalmente, la seguente orazione a Cristo: « O Cristo, luce vera, che illumini e santifichi ogni uomo, fa' brillare su di noi lo splendore del tuo volto, affinchè noi scorgiamo in esso l'inaccessibile luce; dirigi i nostri passi nel compimento dei tuoi comandamenti, per l'intercessione dell'immacolata tua Madre e di tutti i tuoi Santi. Amen ».

Per amor di brevità, omettiamo le *mesoria,* od ore intermedie, specie di doppioni delle quattro ore minori, pur esse d'ottima composizione, ma ormai quasi completamente andate in disuso.

Terza. - Preghiere iniziali ordinarie. Quindi i salmi XVI, XXIV e L, con una sola dossologia. L'*apolytikion* del giorno, seguito da un tropario alla Vergine; poi alcuni tropari o versetti allo Spirito Santo, varianti alquanto a seconda del tempo; ne citiamo uno fra i più significativi: « O Signore, che all'ora terza hai fatto discendere lo Spirito Santo sui tuoi apostoli, non allontanarlo da noi, anzi in noi rinnovalo; te ne supplichiamo ». E questa meravigliosa preghiera a Gesù, tutta compenetrata d'unzione di vita interiore: « Concedi, o Gesù, ai tuoi servi un conforto pronto ed energico quando il nostro spirito si scoraggia. Non allontanarti dalle nostre anime nelle tribolazioni, non appartarti dai nostri pensieri nelle diverse circostanze, ma sii ognora presente, sempre dinnanzi a noi. Accostati a noi, deh! accostati, tu che sei presente ovunque: come fosti presente ai tuoi apostoli; così unisciti a quei che ti desiderano, o Misericordioso, affinchè, uniti a te, cantiamo e glorifichiamo il tuo Santo Spirito ». Poi, come in tutti gli uffici, un tropario alla Vergine, di cui ci limitiamo a sottolineare la bella conclusione: « ...tu, per le cui incessanti suppliche, il mondo è salvo, ricordati anche di noi Vergine gloriosissima ».

Sesta. - Preghiere iniziali. Salmi LIII, LIV, XC. *Apolytikion* del giorno. Poi, una serie di tropari, ispirati alla crocifissione, avvenuta nell'ora di sesta. Ne citiamo due molto espressivi: « Tu, che nel sesto giorno e alla ora sesta hai inchiodato alla croce la superba prevaricazione di Adamo, compiuta nel Paradiso terrestre, distruggi anche la sentenza di condanna, meritata per i nostri peccati, o Cristo, nostro Dio, e salvaci ».

« Al centro della terra hai operato, o Cristo nostro Dio, la salvezza: sulla croce tu hai allargato le tue braccia immacolate; deh! riunisci tutte le nazioni, che a te gridano: Sii glorificato, o Signore! ».

Tropario finale alla Vergine.

Nona. - Preghiere iniziali. Salmi LXXXIII, LXXXIV, LXXXV. *Apolytikion* del giorno; quindi tropari dell'ora, di cui meravigliosi i due seguenti, l'uno che esprime una commovente invocazione a Cristo, che spira sulla croce: « Tu, che all'ora nona, per colpa nostra hai assaporato il calice della morte, fa' morire in noi la cupidigia della carne, o Cristo, nostro Dio e salvaci »; l'altra evoca con suggestiva brevità il ricordo dei due ladroni: « Fra i due ladroni, la tua croce s'innalza quale bilancia di giustizia; poichè uno viene precipitato all'inferno dal peso delle sue bestemmie; l'altro, alleggerito dei suoi errori, giunge alla conoscenza della parola divina. Gloria a te, Cristo Dio! ».

§ 4. *Vespro e Compieta.*

« Esperinos » o Vespro. - Dopo la formula iniziale d'invitatorio, si recita il salmo CIII, *Benedic anima mea Domino; Domine Deus noster, magnificatus es vehementer,* inno a Dio per le magnificenze del creato, che, per essere al principio dell'ufficio, è detto qui salmo del preludio (*prooimiàkos*). L'antifona finale, evidente resto dell'antica salmodia, ben sottolinea l'ammirazione e la riconoscenza, che devono animare la preghiera vespertina: « Al sole è nota l'ora del suo tramonto. Egli stabilì le tenebre e si fece notte. Quanto sono grandiose le tue opere, o Signore! Tu con sapienza hai fatto ogni cosa ». Qui si dovrebbe intercalare la lettura d'un *kathisma*, cioè d'una sezione del salterio. Praticamente questo è caduto in disuso.

I salmi dei vespri propriamente detti, sempre gli stessi, sono, dopo quello del preludio, i seguenti: CXL, *Domine, clamavi ad te;* CXLI, *Voce mea ad Dominum clamavi;* CXXIX, *De profundis, e* CXVI, *Laudate Dominum omnes gentes,* di cui i tre primi sono magnifiche preghiere dell'anima bisognosa; il quarto, una proclamazione della bontà di Dio, di fronte a tutte le nazioni. Il salmo CXL è cantato solennemente, come lo dovrebbero essere anche gli altri. Ma poichè i tropari innografici hanno preso, specialmente nei vespri, il posto dei ritornelli scritturali primitivi, si è finito, a partire dagli ultimi versetti del salmo CXL nelle feste maggiori, e, or dall'uno, or dall'altro versetto nei salmi che vengono dopo, a seconda del numero dei tropari del giorno, si è finito, dicevamo, con il salmodiare molto brevemente questi versetti, per concedere tutta la sua ampiezza alla melodia dei tropari intercalati. La serie è generalmente molto lunga.

Il « Phôs hìlaron ». - Segue, a questo punto, un poemetto, molto breve, ma di sapore arcaico, che in gran numero di chiese oggigiorno viene soltanto recitato, ma nei paesi slavi, in Romania, e qualche volta anche ad Atene, viene ancora cantato. E' l'inno della sera che, dai due motti con cui incomincia, è designato *Phôs hìlaron*: « Gioiosa luce della santa gloria del Padre celeste immortale, beato e santo, o Cristo Gesù: giunti al calar del sole, contemplando la luce della sera, innalziamo il canto a Dio Padre, al Figliuolo ed allo Spirito Santo. E' giusto, in ogni tempo, celebrarti con voci pure, o Figlio di Dio, che dài la vita: per questo ti glorifica il mondo intero ».

Questo breve poema, che oggi porta il nome di azione di grazie della sera (*epilykhnios eucharistia*), già nelle *Costituzioni Apostoliche,* II, 59, è se-

gnalato col nome di inno lucernario (epilykhnios Psalmos). San Basilio, il quale dichiara di non essere a conoscenza del suo autore, fa allusione a quest'inno, come prova della tradizione dogmatica, nel suo libro sullo Spirito Santo. La attribuzione, che ne fanno a S. Atenogene alcuni *Hôrologia,* proviene da una confusione causata dal seguito immediato del testo citato di S. Basilio, in cui il Dottore cappadociano, sempre per appoggiare la tradizione dottrinale, fa riferimento ad un inno lasciato da S. Atenogene ai suoi discepoli. L'attribuzione a S. Sofrone di Gerusalemme († 638), che si trova nello *Hôrologion* slavo, è da ritenersi ancor più erronea (1).

Il Phôs hìlaron è seguito, come il nostro inno latino, da due versetti (*prokeimena*), che sono, però, sempre attinti dai salmi. Quelli della domenica sono tutti dal salmo CXXXIII: « Orsù, benedite il Signore voi tutti, servi del Signore; voi che siete di servizio nella casa del Signore, negli atri della casa del nostro Dio ».

A questo punto, in certe feste, prendono posto le lezioni bibliche. Quindi si recita una bella preghiera della sera, in cui si ritrovano numerose formule scritturali ed un versetto del nostro « *Te Deum* ».

Gli *apostikha* sono dei tropari particolari della festa, che si cantano dopo i versetti, cui abbiamo testè accennato, e che sono essi stessi intercalati da versetti scritturali. Questi sono seguiti dal cantico « Nunc dimittis » che generalmente, almeno nelle chiese greche, viene soltanto recitato e non cantato. Invece, vien cantato l'*apolytikion,* tropario caratteristico della festa, il quale deve probabilmente il suo nome alle prime due parole greche del cantico: *Nun apolùeis.* E l'ufficio si conclude, oltre che con le preghiere ordinarie, con una bella preghiera alla Santissima Trinità.

« Apodeipnon », o Compieta. - Nel suo significato letterale *apodeipnon* designa l'ufficio del « dopo cena »; infatti, essa viene recitata dopo il pasto della sera, come conclusione della giornata. Si distingue un grande *apodeipnon* (o grande compieta) e una piccola compieta. La grande compieta si recita durante la quaresima, al lunedì, martedì, mercoledì e giovedì di ogni settimana (i Russi aggiungevano anche il venerdì), fino al mercoledì santo. La si può anche recitare ai mercoledì e venerdì delle quaresime di Natale e degli Apostoli. Con la grande compieta hanno pure inizio le vigilie di Natale, della Epifania e dell'Annunciazione, esclusi sempre i sabati e le domeniche. Negli altri giorni si recita sempre la piccola compieta. Essendo questa la preghiera serale ordinaria, ne daremo una breve descrizione.

Alcune preghiere iniziali; poi i Salmi L, *Miserere;* LXIX, *Deus in adjutorium meum intende,* e CXLII, *Domine, exaudi orationem meam: auribus percipe...* », che esprimono sentimenti di pentimento, richiesta di soccorso e di protezione contro i nemici. Quindi la « dossologia maggiore », formata come s'è visto alla fine dell'*orthros,* dal *Gloria in excelsis,* seguito da qualche versetto analogo a quelli con cui termina il nostro « *Te Deum* ». Fra gli altri, notiamo il seguente: « Degnati, o Signore, di preservarci dal peccato in questa notte ». Poi si recita il *Credo* niceno-costantinopolitano, dopo il quale si dice

(1) Sul *Phos hilaron,* vedere un articolo di E. Smothers, in « *Recherches de science religieuse,* t. XIX, 1929, p. 266-283).

l'inno alla Vergine: « E' cosa veramente degna di glorificarti, o Madre di Dio... ecc. ». Quindi il *Trisagio;* la preghiera: « *Santissima Trinità* »; il *Pater;* i tropari del giorno; *Kyrie eleison,* 40 volte. La preghiera: « A te, che in ogni tempo ed in ogni ora, ecc... ». Benedizione del sacerdote. Infine due lunghe preghiere, ma molto belle: l'una alla Vergine, composta nell'XI secolo dal monaco Paolo d'Amoreone, per implorare la mediazione di Maria per i nostri peccati, specie nell'ora della morte; l'altra a Gesù Cristo, composta dal monaco Antioco il Pandektos di San Saba, per ottenere, oltre alle altre grazie, « uno spirito vigile, un'intelligenza prudente, un cuore circospetto e libero da ogni fantasma diabolico ». Anche questa seconda preghiera è seguita da una commovente invocazione a Maria: « Gloriosissima sempre Vergine e benedetta Madre di Dio, presenta la nostra preghiera al tuo Figliuolo e nostro Dio, e domandagli di salvare, per tua grazia, le nostre anime ». E, infine, le due preghiere giaculatorie alla SS. Trinità e alla Vergine, che sono designate sotto il nome di « preghiere di S. Giovannicio », e che abbiamo riferite a conclusione del *mesonyktikon.*

§ 5. *Appendice.*

I. Alcune osservazioni generali. - A) Il nome di *canone,* dato oggigiorno alle lodi dell'orthros, servì dapprima, fin dal IV secolo, a designare l'insieme dell'ufficio, come la preghiera di *regola* per eccellenza. Donde più tardi verrà decretato il titolo di *canonico* all'ufficio. Da ciò anche il titolo di *canonarca* dato, fin dal IV secolo, al monaco regolare, che raduna i confratelli per la salmodia, e che la dirige come maestro del coro.

B) L'obbligo dell'ufficio, nella Chiesa Orientale, rimane inerente al luogo, non alle persone. « Il monaco fuori del suo convento non vi è sottoposto, come pure il chierico fuori della sua chiesa » (J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine,* pag. 104). Le Chiese orientali unite hanno certo recato qualche modifica a questa regola generale, imponendo alcuni obblighi alquanto più precisi. Ma nelle chiese scismatiche dissidenti, la disciplina su questo punto non è cambiata. D'altra parte aggiungiamo che la recita individuale di tutto l'ufficio è praticamente impossibile, fin che non sarà realizzata la redazione e la generalizzazione di un unico libro, analogo al nostro breviario, che riunisca insieme l'essenziale di tutto quanto ora occorre rintracciare attraverso ad una vera biblioteca di raccolte diverse.

II. I libri liturgici occorrenti per l'ufficio. - 1) L'*horologion,* specie di testo abbreviato, di data relativamente recente, contenente l'ordinario dell'ufficio del tempo, cioè la struttura delle ore, e, per il proprio del tempo e dei santi, un po' simile al nostro *Diurno.* Come si vede, v'è una differenza notevole tra l'*Horologion* e il nostro breviario. In questo infatti non compaiono i canoni, vale a dire le odi innografiche delle festività e dei Santi. Questa raccolta, tuttavia, può servire a dare un'idea proprio di questi canoni, per certi uffici votivi, ch'esso inserisce in una sezione finale: *Achathisto,* canone *parakletikos* alla Vergine, ufficio della santa Comunione, canone supplice a N. S. Gesù Cristo, canone all'Angelo Custode, canone agli Angeli e a tutti i Santi.

(Sull'*Horologion*, vedere uno studio di N. Borgia, in « *Orientalia Christiana* », t. XVI, 1929).

2) Il *Salterio*, di cui riferimmo la divisione in *Kathismata* o sezioni liturgiche.

3) L'*Octoékhos*, libro degli otto toni, corrispondenti al nostro comune del tempo. Esso contiene otto uffici completi domenicali: uno per ogni tono. Attribuita, nel suo stato attuale a S. Giovanni Damasceno, questa raccolta ha subìto dei ritocchi posteriori, in particolare da parte degli Studiti del IX secolo.

4) La *Paraklêtikê*, della quale autori principali sono S. Giuseppe l'Innografo e S. Teofano (IX secolo), continua l'*Oktoékhos*, dando, per ognuna delle sei ferie della settimana, gli uffici degli otto toni. Da ciò anche il suo nome di *Nuovo Oktoékhos*, Grande « Oktoékhos Paraclêtikè » avendo, la parola *Parakletikè*, il significato di « supplicante »). Malgrado le ripetizioni, cui condanna l'obbligo di comporre ben sei volte otto uffici, sopra temi forzatamente identici, quali: la compunzione, il pentimento, l'implorazione della misericordia, ecc., questa raccolta contiene delle preghiere molto belle, e sarebbe auspicabile ne venisse fatto un bel *florilegio*.

5) e 6) Il *Triôdion* e il *Pentêkostarion*, corrispondono al nostro proprio del tempo: il primo, per la Quaresima, il secondo per il tempo pasquale. Il *Triôdion*, che deve il suo nome al fatto d'avere tre odi invece che nove, contiene l'ufficio delle dieci settimane, che precedono la Pasqua. Esso è principalmente opera di due frati melodi: San Teodoro Studita e S. Giuseppe di Tessalonica. Il *Pentèkostarion* riporta gli uffici che si dicono da dopo Pasqua fino alla prima domenica dopo Pentecoste inclusa. Anch'esso è opera essenzialmente studita.

7) I *Menoi*, che costituiscono il proprio dei Santi, comprendono, da soli, dodici volumi, corrispondenti ai dodici mesi dell'anno. Contengono gli uffici di tutte le feste a data fissa, ordinate dal primo settembre (inizio dell'anno liturgico orientale) al 31 agosto. E' questa la raccolta che deve la sua elaborazione al maggior numero d'autori, diversi per ispirazione ed epoca.

8) Il *Sinassario* o *Martirologio*, è una raccolta che raggruppa, in modo più esteso, le notizie storiche delle feste e dei Santi, che sono state riassunte per il Sinassario quotidiano, posto dopo la sesta ode dell'ufficio. Ed è per questo che il *Menologio*, in quanto libro a parte, di cui si trovano numerose copie nei monasteri, nell'uso corrente non lo si trova in nessun posto (1).

III. L'anno liturgico. - Nel suo insieme, almeno nel rito bizantino, l'eortologia orientale presenta molta analogia con la nostra, come lo si è già potuto constatare nel corso dell'enumerazione dei libri liturgici. Segnaliamo alcuni tratti salienti.

L'anno ecclesiastico incomincia al 1° settembre; questo giorno è detto: « festa dell'indizione » (l'indizione segnava l'inizio dell'anno civile presso i

(1) P. Deleaye ha pubblicato il gran Sinassario della Chiesa di Costantinopoli, in aggiunta agli « *Acta Sanctorum* » di novembre.

Bizantini). E' diviso in quattro Quaresime, o periodi di digiuno: la Quaresima di Natale, corrispondente al nostro Avvento, dal 15 novembre al 24 dicembre; la Quaresima di Pasqua, che dura 48 giorni; la Quaresima degli Apostoli, in preparazione alla festa dei Santi Pietro e Paolo, dal lunedì della prima settimana dopo Pentecoste, sino al 28 giugno; la Quaresima della Vergine o dell'Assunta, dal 1° al 14 agosto.

Sino a questi ultimi anni, le Chiese orientali seguivano il calendario giuliano, che si trovava in ritardo di tredici giorni sul nostro. Alcune hanno adottato recentemente il calendario gregoriano, pur conservando, tuttavia, delle divergenze riguardo alla fissazione della Pasqua, divergenze che contribuiscono ancora a differenziare notevolmente il loro ciclo festivo dal nostro.

Spesso le domeniche sono nominate dal vangelo del giorno; così, all'inizio del *Triôdion,* la domenica del Fariseo e del Pubblicano, la domenica del Figliuol prodigo; dopo Pasqua, le domeniche: di Tommaso, del Paraclito, della Samaritana, ecc... Il Tempo Pasquale è considerato come un'unica festa, prolungantesi fino a Pentecoste, e diviso, a metà, da una solennità speciale, detta metà-Pentecoste (v. *Echos d'Orient,* t. XXVIII, 1929, p. 262 e p. 201 e seg.). Il lunedì di Pentecoste è, in modo particolare, consacrato alla SS. Trinità, e la domenica seguente celebra tutti i Santi.

Notiamo ancora, fra le altre caratteristiche, che il rito bizantino festeggia a parte, in certi giorni stabiliti, un certo numero di Patriarchi e di Profeti dell'Antico Testamento (oltre la commemorazione solenne di tutti gli antenati del Messia, e specialmente di Adamo, fissata per la domenica che segue il 10 dicembre); ed inoltre la maggior parte dei 72 discepoli degli Apostoli, di cui la tradizione ha conservato i nomi.

Aggiungiamo infine che il giorno che segue molte solennità maggiori, è consacrato ad un personaggio o ad un aspetto secondario del mistero stesso: l'indomani di Natale è la « Sinassi della Madre di Dio »; l'indomani della Epifania (che nella liturgia bizantina ricorda solo il battesimo di Cristo) la « Sinassi di Giovanni Battista »; l'indomani dell'*Hypapantê* o Purificazione (che è piuttosto un mistero di N. Signore), la festa del Vecchio Simeone e di Anna la Profetessa; l'indomani dell'Annunciazione, la Sinassi dell'Arcangelo Gabriele; il 30 giugno, giorno seguente la festa dei Santi Pietro e Paolo, la Sinassi dei dodici Apostoli; il 9 settembre, l'indomani della Natività di Maria, festa dei SS. Gioachino ed Anna.

Il ciclo liturgico degli Armeni, dei Siriaci, dei Caldei, dei Copti differisce notevolmente dal ciclo bizantino. Poichè non ci è dato soffermarci, rimandiamo al volume di R. Janin, « *Les Eglises Orientales et les rites Orientaux* », 2.ª ediz. (Paris, Bonne Presse, 1923) e al lavoro notevole di P. Nilles, « *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis* » Innsbruk, (1896).

IV. Un tentativo di breviario orientale: l'« Anthologion » o « Panthectê » (1). - Si è visto che la recita integrale dell'ufficio necessita di un'intera biblioteca di libri liturgici. Non è perciò da far alcuna meraviglia che le stesse ragioni che hanno dato origine al breviario occidentale, abbiano portato ad un tentativo di codificazione, che va sotto il nome di « *Anthologion* » (= florilegio). Sorprende, invece, il fatto che, nonostante un reale successo avuto

(1) Ved. l'eccellente articolo di Mons. L. Petit: « *Anthologion* », in D.A.C.L.

nella diffusione di una tale opera in molte e diverse epoche, questo tentativo non abbia portato alla costituzione di un breviario definitivo.

L'*Anthologion* non è un'abbreviazione, nè una riduzione dell'ufficio, ma una semplice raccolta degli uffici di tutto l'anno in un libro unico. Per trovarvi un equivalente nella storia del nostro breviario, bisogna risalire ai *Libri nocturnales* dell'XI secolo, che furono, come l'*Anthologion* una riduzione della biblioteca liturgica, ma senza abbreviare in nulla gli elementi dell'ufficio stesso. La riduzione si riferisce unicamente al numero degli uffici. Il Santorale ed il Temporale riproducono integralmente il testo fissato per le feste principali, per quelle che si celebrano dappertutto, anche nelle parrocchie rurali, con una certa qual solennità. Anche le feste non solenni hanno un ufficio completo, identico, però, per tutte le feste della stessa natura ed importanza: comune di uno o di più Apostoli; comune di uno o di più Profeti; d'uno o di più Martiri, Pontefici, Confessori, Vedove, Vergini, ecc...: è questo che l'*Anthologion* chiama « uffici anonimi ». Grazie a questo sistema, si è potuto ridurre considerevolmente il numero degli uffici, senza nulla togliere d'essenziale alla struttura dell'ufficio stesso.

Assai numerosi sono gli *Anthologion* nella collezione dei manoscritti. Per la maggior parte sono del XII e del XIV secolo; alcuni molto più antichi. La loro origine pare risalga, all'incirca, alla stessa epoca dei primi tentativi di abbreviazione dell'ufficio occidentale. La prima edizione conosciuta dell'*Anthologion* è quella comparsa a Venezia nel 1587 a cura di Manuel Glynzounios.

Altre edizioni, in gran numero apparvero dopo questo tempo. E. Legrand (in « *Bibliographie hellenique du* XVII *siècle*, Paris, 1894) ne cita non meno di sei del XVII secolo. L'ultima, quanto alla data, riveduta dall'Archimandrita Antimo Mazarakès, fu pubblicata ad Atene nel 1882.

Per dare un esempio convincente del carattere relativamente tascabile di tali raccolte citerò l'edizione che ho sotto gli occhi (di Lipsia, 1761), la quale, in 1516 pagine in ottavo, a due colonne, contiene davvero una riduzione di tutti i libri liturgici elencati sopra, senza eccettuare neppure il salterio, il quale vi si trova intiero, compresovi anche, in appendice, il testo delle tre messe o liturgie bizantine, estratti dall'Eucologio o Rituale, un quadro dei setti primi concilii ecumenici, un quadro dei gradi di parentela e di affinità, il testo dei dieci comandamenti, la lista dei sette doni dello Spirito Santo e dei Sette sacramenti e, infine, le formule di *Apolysis* o di rinvio, proprie di certe grandi feste, alla fine degli uffici. Si vede, da questi particolari, lo scopo pratico dell'*Anthologion*.

Un Anthologion slavo fu stampato in Romania, nel 1643 col titolo di *Tsvétoslov* o *Trypologion*. Un *Anthologion* romeno in caratteri slavi comparve nel 1705: *Antrologion adeca Floarie cuvintelor...*

Il Greco-cattolico Antonio Arcudius compilò un *Anthologion*, che fu pubblicato nel 1590, presso la Tipografia Vaticana, ma non ebbe quel successo che ci si aspettava. I tipi della Propaganda pubblicarono ancora, nel 1738, una edizione cattolica dell'*Anthologion*. Spiace assai che gli Orientali non solo si siano fermati a questa prima tappa nella preparazione di un breviario, ma abbiano generalmente perso oggigiorno anche il ricordo dell'*Anthologion*. E' augurabile, almeno per gli Orientali cattolici, una prossima elaborazione di un vero breviario, di cui si sente incontestabilmente il bisogno.

BIBLIOGRAFIA. — J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905. - C. EMEREAU, *S. Ephrem le Syrien, son oeuvre littéraire grecque*, Paris, 1918. - E. BOUVY, *Poétes et mélodes*, Nimes, 1885. - L. PETIT, art. *Anthologion* sul D.A.C.L. - E. MERCENIER, *La prière des eglises de rite byzantin*, Monastére de Chevetogne, t. I, 1937: *L'office divin, La liturgie, les sacrements;* t. II, *Les fêtes*, 1948-1953.

PARTE QUARTA - I SACRAMENTI

Oggetto di questa trattazione. - Non intendiamo qui esporre tutti i particolari intorno al modo di amministrare i sacramenti in ciascuna delle Chiese orientali, ed ancor meno di riferire, a proposito di questi riti, la storia dei diversi loro mutamenti, a cominciare dai primi secoli della Chiesa. Ci limiteremo a descrivere la prassi attuale, facendo risaltare i punti in cui essa differisce dalla pratica della Chiesa latina e, all'occasione, facendo notare il grado di antichità di questa pratica.

Conviene far notare, al principio di quest'esposizione, che le Chiese Orientali unite a Roma (Greco-cattolici, Armeno-cattolici, Siro-cattolici, ecc.) conservano, nell'amministrazione dei sacramenti, come nella liturgia della messa, gli stessi riti delle corrispondenti chiese scismatiche, salvo rare eccezioni, che avremo cura di annotare nel corso della esposizione.

Potremmo passare in rivista, una dopo l'altra, le sei famiglie liturgiche, in cui è suddiviso l'Oriente: Greca (o bizantina), Siriaca, Caldea, Armena, Maronita e Copta, e dare, per ognuna di esse, un ragguaglio del loro rituale sacramentale. Ma poichè esse hanno molti punti in comune è più opportuno considerare complessivamente la serie dei sacramenti e indicare come essi sono amministrati nelle diverse chiese d'Oriente.

CAPITOLO PRIMO - LA TEOLOGIA SACRAMENTALE

Quantunque nostro compito sia soprattutto quello di parlare dei riti, è utile indicare i punti principali, sui quali le teologie orientali scismatiche sono in disaccordo con la cattolica, in questioni riguardanti i sacramenti; tali divergenze dogmatiche hanno spesso una ripercussione molto sensibile nel rituale sacramentario.

Battesimo. - Nessuna rilevante divergenza tra le Chiese d'Oriente, anche scismatiche, e la Chiesa latina sulla materia del sacramento del battesimo: essa è l'acqua, a volte con l'aggiunta d'un po' d'olio santo (sacro crisma); ma il rito della benedizione dell'acqua battesimale suppone questa mescolanza anche in Occidente.

La formula usata per battezzare, nella maggior parte delle Chiese d'Oriente, è deprecativa. (« Che N. sia battezzato ecc. »), ovvero indicativa (« N. è battezzato, ecc. ») invece d'essere, come in Occidente, quasi imperativa: (« Io ti battezzo, ecc. »). Ritorneremo su ciò più avanti, a proposito dei riti.

Il ministro del sacramento è il sacerdote; però diverse Chiese, a questo proposito, si dimostrano d'una rigidità eccessiva. I Siriaci, come ministro del battesimo, ammettono pure il diacono, ma solo in caso di morte. Gli Armeni vanno ancor oltre: per essi anche in pericolo di morte, nessun altro all'infuori del sacerdote può battezzare. Non occorre dire che gli Armeni cattolici non condividono quest'errore. I Copti pure sostengono che solo il sacerdote ha diritto di battezzare, non però con il rigore degli Armeni. Tuttavia considerano il battesimo, dato da un laico, come invalido.

Così pure l'Oriente differisce dall'Occidente per la questione del carattere impresso dal battesimo, e di conseguenza per la sua reiterazione.

I Greci sostengono delle opinioni diverse circa il valore dei sacramenti conferiti da quelli che essi considerano come scismatici. Così per essi, il battesimo latino è invalido, ed essi lo rinnovano, salvo i casi di dispensa, per quelli che passano alla loro Chiesa. I Russi sono di diverso avviso e non ribattezzano.

Cresima o Confermazione. - Ciò che abbiamo detto circa la reiterazione del battesimo, s'applica, ed ancor più, alla confermazione. Anche quando non rinnovano il battesimo, gli ortodossi, sia Greci sia Russi, rinnovano la confermazione a coloro che passano a far parte della loro Chiesa. Ciò tuttavia i Russi non fanno per coloro che provengono da un'altra Chiesa cristiana, in particolare dalla Chiesa cattolica.

Presso tutti gli Orientali, essendo la confermazione inseparabile dal battesimo, è il sacerdote, non il Vescovo, che ne è il ministro ordinario; ma il sacro crisma dev'essere stato prima benedetto dal vescovo. Pure presso i Maroniti il sacerdote abbisogna, a questo scopo, d'una delega vescovile, delega che d'altronde egli ha allo stato abituale.

Eucarestia. - La grande divergenza d'ordine piuttosto dottrinale tra l'Oriente e l'Occidente cattolico, a proposito dell'Eucarestia, verte sulla consacrazione delle specie del pane e del vino, la transustanziazione. L'Oriente, nella sua totalità, sostiene che il cambiamento del pane e del vino nel Corpo e Sangue di Cristo s'opera non al momento delle parole della consacrazione, ma allorchè, un po' dopo, il sacerdote invoca lo Spirito Santo con una preghiera detta « epiclesi ». L'unico gruppo orientale, che in questo si differenzia dagli altri, è soltanto la Chiesa Maronita, che del resto è interamente cattolica, e la cui liturgia della messa conserva solo più un ricordo di quest'epiclesi, di modo che la questione teorica non ha quasi più ragione di esistere. Dell'epiclesi è stato parlato più sopra, a proposito della messa Orientale, e non è il caso di insistervi (Capo XXIII, parte II, cap. II).

Altro punto in cui la maggior parte delle Chiese orientali s'allontanano dalla Chiesa latina, è la materia stessa dell'Eucarestia, cioè il *pane lievitato* invece del pane azzimo. Già se n'è parlato nel capitolo che tratta dei sacramenti nella Chiesa latina. Qui si possono fare alcune precisazioni. Soltanto le Chiese Armena e Maronita si servono del pane azzimo. Anche l'ostia impiegata dai

Maroniti è del tutto simile alla nostra ed i fedeli non si comunicano che sotto le specie del pane, all'infuori del diacono della messa. Le altre Chiese orientali consacrano col pane lievitato. I Siriaci vi aggiungono un po' di sale ed i Caldei vi mettono anche alcune gocce d'olio. I Copti esigono che il pane sia confezionato la mattina stessa della messa. Per le specie del vino, nessuna differenza, salvo che gli Abissini s'accontentano spesso di mettere in un po' d'acqua alcuni acini d'uva secca ed estrarne quindi il sugo.

Penitenza. - Molte Chiese orientali lasciano ognor più cadere in disuso il sacramento della penitenza al punto che esso quasi più non esiste. Così dicasi dei Caldei e dei Siriaci Giacobiti. Pressi i Copti non si incomincia a confessarsi prima dei quindici o sedici anni di età ed i sacerdoti ed i diaconi ne sono completamente dispensati. Così gli Abissini non usano del sacramento della Penitenza che in punto di morte.

I Greci s'allontanano dai cattolici per un altro aspetto. Per loro l'assoluzione rimette non solo la pena eterna, ma anche tutta la pena temporanea dovuta per il peccato. Il segreto della Confessione è inteso in modo molto meno stretto che nella Chiesa occidentale.

Estrema Unzione. - E' il sacramento di cui si fa meno uso in Oriente e che è più travisato. Certe Chiese, come la Caldea, l'Abissina, l'Armena, lo hanno del tutto dimenticato. Altre vi hanno introdotto le più assurde deformazioni. Così i Greci e i Copti non considerano l'Estrema Unzione come destinata soltanto agli ammalati; essi la conferiscono anche alle persone sane: il mercoledì santo i Greci l'amministrano nelle Chiese quale preparazione alla comunione. I Russi sono rimasti più fedeli alla tradizione e riservano questo sacramento agli ammalati. Ma la complicazione dei riti fa sì che essa sia amministrata assai di rado. Un uso analogo a quello greco s'è introdotto presso di loro: a Odessa e a Sinferopoli il vescovo amministra l'Estrema Unzione a tutti quelli che si presentano in chiesa al sabato santo. Gli Armeni fanno sui morti delle unzioni, che ricordano il sacramento da essi trascurato.

Ordine. - In genere, le Chiese orientali non riconoscono come Ordini sacri che quelli del lettore (o cantore) e del suddiacono, l'uno e l'altro considerati come ordini maggiori; e quanto agli ordini maggiori, il diaconato, il presbiterato e l'Episcopato. I Siriaci ed i Maroniti hanno tre ordini minori: quello del cantore, del lettore-accolito e del suddiacono, più i tre ordini maggiori abituali. Soltanto gli Armeni conoscono, a cominciare dalla tonsura, tutti i nostri ordini minori. Gli ordini maggiori sono ancora suddivisi: a fianco dei diaconi, ci sono gli arcidiaconi ed a fianco dei semplici sacerdoti, i dottori. Per ricevere i diversi ordini è richiesta un'età canonica. Certe Chiese hanno però al riguardo degli usi che ci stupiscono. Nella Chiesa Maronita basta aver sette anni per esser cantori, e dodici per essere lettore o suddiacono. Presso i Copti il numero dei diaconi è considerevole, e sovente si ordinano diaconi dei fanciulli di sei anni. Altre divergenze importanti: la Chiesa russa non ritiene più, come un tempo, che l'Ordine imprima un carattere indelebile: l'essere destituiti fa perdere contemporaneamente il carattere sacerdotale. L'intera Chiesa Greca, poco alla volta, s'accosta a questa teoria.

I Russi riconoscono la validità delle ordinazioni cattoliche; i Greci invece, fanno alcune difficoltà. Infine, i teologi ortodossi, da qualche tempo, stanno introducendo la teoria della « convalidazione » dei sacramenti amministrati dagli eretici, con il fatto della semplice accettazione da parte della Chiesa ortodossa.

Matrimonio. - Sulla questione del divorzio, l'intera Chiesa Greca professa una larghezza sconcertante: numerosi sono i casi in cui essa lo ammette, e vi sono comprese perfino l'assenza prolungata (tre anni, dicono i teologi) del marito o della moglie od anche il caso d'una malattia troppo onerosa.

Meno larga è la Chiesa Armena; anzi, al contrario, essa non ammette le seconde nozze che con dispensa del vescovo e ritiene invalide le terze.

CAPITOLO SECONDO - I RITI SACRAMENTALI

§ 1. *Battesimo e Confermazione.*

Riuniamo questi due sacramenti, dato che in tutte le Chiese orientali dissidenti e nella maggior parte delle Chiese unite essi sono somministrati immediatamente l'uno dopo l'altro dal sacerdote.

Il rito bizantino. - Secondo il rito bizantino, il battesimo dovrebbe essere amministrato quaranta giorni dopo la nascita. Ma attualmente si è introdotta la pratica di darlo assai più presto. Inoltre il rituale suppone che il battesimo si dia in chiesa; di fatto, però, per la benchè minima ragione il sacerdote si reca per il battesimo a domicilio. E quantunque si tratti ancora di battesimo per immersione, ciò non porta con sè alcuna difficoltà, poichè l'acqua battesimale viene benedetta durante la cerimonia stessa. Dove i sacerdoti sono sposati, essi non hanno diritto di battezzare i propri figli.

Il rito ha inizio con una serie di preghiere e di esorcismi, che compie il sacerdote sul bimbo, di cui fa voltare la faccia verso Oriente. Così pure gli soffia diverse volte, in forma di croce, sul viso. Quindi avviene la rinuncia a Satana. Il sacerdote volta il bimbo ad Occidente, e domanda per tre volte se egli ha rinunciato a Satana, alle sue opere, alle sue vanità. Il padrino risponde a nome del figlioccio. Voltando di nuovo il bimbo ad Oriente il sacerdote chiede ancora per tre volte se egli vuol aderire a Cristo. E il padrino risponde e aggiunge una professione di fede. Allora il sacerdote procede all'esorcismo e alla benedizione dell'acqua, ed anche dell'olio, che servirà ad ungere la fronte, il petto, il dorso, le orecchie, le mani e i piedi. E subito dopo egli immerge interamente tre volte il bimbo nell'acqua, dicendo, alla prima immersione: « Il servo di Dio N. viene battezzato nel nome del Padre. Amen »; alla seconda: « ...e del Figliuolo. Amen »; alla terza: « ...e dello Spirito Santo. Amen ». Il sacerdote ha cura, perchè quest'immersione totale non dia fastidio al bimbo, di tenergli la mano sulla bocca, sul naso e sugli occhi. Subito dopo l'immersione, presso i Russi, il sacerdote mette al collo del bimbo una piccola

croce, che egli conserverà per tutta la vita. Il sacerdote allora recita per tre volte il salmo XXXI: *Beati quorum remissae sunt iniquitates*. Veste il bimbo d'una veste candida, dicendo: « Il servo di Dio N. viene rivestito dell'abito di giustizia, nel nome del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen ». Infine recita alcune preghiere.

Indi, senza alcuna interruzione, dà la confermazione. Con il santo crisma egli fa delle unzioni sulla fronte, sugli occhi, sul naso, sulla bocca, sulle orecchie, sul petto, sulle mani e sui piedi, recitando ad ogni unzione la formula sacramentale: « Il suggello del dono dello Spirito Santo. Amen ». Come nella Chiesa latina, si tergono con cura le parti del corpo che hanno ricevuta l'unzione. Quindi il sacerdote con il bimbo ed il suo padrino gira attorno al fonte battesimale, mentre si canta tre volte: « Tutti voi, che siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Alleluia ». Infine legge un passo dell'Epistola ai Romani sulla rigenerazione spirituale ed alcuni versetti del vangelo di San Matteo sull'istituzione del battesimo. Con una serie di invocazioni si pone termine alla cerimonia. Ma se essa ha luogo, come è ancora raccomandato, in chiesa, prima della messa, allora il sacerdote comunica il bimbo con qualche goccia del prezioso Sangue.

Russi, Serbi, Bulgari, Romeni, Georgiani, Melchiti e Greci propriamente detti, tutti gli « ortodossi », ognuno nella propria lingua liturgica, seguono il rito che abbiamo descritto. E così fanno pure quelle chiese che sono unite con Roma. Ma i Melchiti cattolici non immergono più il bambino interamente nell'acqua: essi lo pongono sulla vasca battesimale e lo battezzano per infusione.

Il rito armeno. - Il rito *armeno* comporta, come il rito Bizantino, la triplice immersione, accompagnata da una formula indicativa nel nome della SS. Trinità: « N. vien battezzato, ecc... ». Non vi sono esorcismi, ma solo una rinuncia a Satana, ed una professione di fede. Niente unzione con l'olio dei catecumeni; è il sacro crisma che serve per tutte le unzioni. Il battezzato riceve il nome del Santo, di cui si celebra la festa; e salvo che nei casi di necessità il battesimo deve essere dato in chiesa e non a domicilio. Immediatamente dopo il battesimo, segue la cresima, e non potrebbe essere separata senza che quello sia reso per ciò stesso invalido. Le unzioni, numerose come nel rito bizantino, sono accompagnate da formule differenti per ogni parte del corpo. Così pure viene data subito dopo la comunione.

Il rito siriaco. - Il rito siriaco differisce dai precedenti in alcuni punti: come sempre, l'acqua viene benedetta per la circostanza, ma dopo la cerimonia essa viene assolta, cioè il sacerdote le toglie la sua benedizione. Il rito comporta esorcismi e una triplice unzione sulla fronte. Il bambino, come nel rito melchita, viene assiso nel fonte battesimale, e il battesimo ha luogo con triplice infusione d'acqua sul capo, mentre il sacerdote dice, come presso i Greci: « Che il servo di Dio N. sia battezzato nel nome del Padre, ecc. ».

La confermazione, data subito dopo, comprende una serie di unzioni come presso i Greci e gli Armeni; ma con la seguente formula: « N. viene segnato con il sacro crisma, soave odore di Cristo, segno della fede vera, comple-

mento del dono dello Spirito Santo. Nel nome del Padre, ecc... per la vita eterna. Amen ».

Il rito caldeo. - I Caldei, che a volte sono detti Siro-Caldei o nestoriani, osservano un rito, che ricopia in alcune parti gli altri, e che nel suo complesso risale al VII secolo.

Esso si svolge nella maniera del rito della messa. La cerimonia incomincia con il « Pater » e il salmo LXXXIII, *Quam dilecta.* Il sacerdote impone le mani sopra il catecumeno e gli fa una prima unzione in fronte, dicendo: « N. viene segnato nel nome del Padre, ecc... ». Si recitano i salmi: XLIV, *Eructavit cor meum;* il CIX, *Dixit Dominus;* il CXXXI, *Memento Domine David,* il tutto intercalato da orazioni. Quindi il *Trisagio*: *Sanctus Deus.* Poi un brano dell'Epistola di San Paolo ai Corinti, e uno del Vangelo (episodio di Nicodemo); nuova imposizione delle mani, e rinvio dei catecumeni. Offertorio, in cui, al posto del pane e del vino, si mette sulla patena un po' di olio.

Segue il Credo. Indi canone, preceduto da un prefazio e dal Sanctus. Tutte le preghiere sono intese come una benedizione dell'olio, che servirà alle unzioni, compresa anche una vera epiclèsi allo Spirito Santo. Il santo Crisma viene mescolato all'olio già preparato. Si recita un'altra volta il « *Pater* ». Subito dopo viene benedetta l'acqua battesimale e in essa viene versato dell'olio santo. Al momento corrispondente alla comunione, il sacerdote opera un'unzione con l'olio su tutto il corpo del bambino, dicendo: « N. viene unto nel nome del Padre, ecc. », e immergendolo tre volte nell'acqua, lo battezza, dicendo: « N. viene battezzato nel nome del Padre, *Amen;* e del Figliuolo, *Amen;* e dello Spirito Santo, per tutti i secoli, *Amen* ».

Due preghiere, intercalate da una nuova imposizione delle mani, servono da ringraziamento. Segue poi immediatamente il rito della cresima: il sacerdote fa un'unzione sulla fronte del battezzato con il sacro crisma, dicendo: « N. è battezzato e confermato nel nome del Padre, ecc... ». Il neo-battezzato viene rivestito di vestimenti bianchi e riceve la comunione. Il rito termina con una preghiera curiosa, per liberare l'acqua battesimale dalla benedizione. Questa acqua viene gettata in luogo conveniente.

I Caldei cattolici hanno conservato questo rito, aggiungendovi la rinuncia a Satana e la professione di fede.

Il rito maronita. - I maroniti hanno un rito che s'avvicina al Siriaco. Esso comporta diversi salmi, un'Epistola, un vangelo, alcune preghiere di circostanza; quindi una lunga serie di esorcismi, la rinuncia a Satana, la professione di fede, l'unzione sopra il catecumeno, fatta con l'olio, una minuziosa preparazione dell'acqua battesimale con mescolanza di crisma; nuova unzione, quindi la triplice immersione o la triplice infusione, mentre si recita la formula che segue, e che più d'ogni altra si avvicina alla formula latina: « Io ti battezzo, agnello del gregge di Cristo, nel nome del Padre, *Amen*; e del Figliuolo, *Amen*; ecc... ». Segue anche qui subito la confermazione, la cui formula è identica a quella del rito siriaco.

E' da notare, che presso i Maroniti (tutti cattolici) la confermazione deve, come principio, essere amministrata dal vescovo; ma questi spesso delega un sacerdote.

Il rito copto. - Presso i Copti s'è prodotta un'evoluzione inversa a quella che abbiamo notata presso i Greci. Invece d'anticipare la data del battesimo, fissata in principio per i maschi al quarantesimo giorno della nascita e per le bambine all'ottantesimo, essi, senza motivo, ritardano queste date di diversi mesi.

La cerimonia, molto lunga, presenta una forte somiglianza con quella dei Greci. Ha inizio con una preghiera di purificazione sulla madre del bambino. Quindi si recitano due preghiere: una sui catecumeni (che generalmente sono in parecchi, a motivo del ritardo nell'amministrare il battesimo). Seguono immediatamente delle unzioni con l'olio dei catecumeni e numerose preghiere; quindi la rinuncia al demonio, la quale dev'essere fatta a braccia distese in croce, e spogli d'ogni indumento d'oro o d'argento. Subito dopo avviene la professione di fede, ed altre unzioni e preghiere con diverse letture, tratte dalla Sacra Scrittura. Il sacerdote si prostra davanti al fonte battesimale, e di nuovo prega lungamente.

Ha luogo poi la benedizione dell'acqua, con triplice infusione d'olio santo, triplice insufflazione, triplice divisione dell'acqua in forma di croce. Nuova serie di preghiere, nuova infusione nell'acqua, questa volta, di crisma. Infine la triplice immersione, accompagnata da una triplice insufflazione; e, mentre compie questo rito, il sacerdote dice: « N. io ti battezzo nel nome del Padre - *Amen*. N., io ti battezzo nel nome del Figliuolo - *Amen*. N., io ti battezzo nel nome dello Spirito Santo - *Amen* ». Questa ripetizione delle parole « Io ti battezzo » non si riscontra in alcun altro rito. Quanto all'immersione, in caso di necessità la si può sostituire con l'infusione.

La cresima viene amministrata subito dopo e comporta delle unzioni sopra diverse parti del corpo, accompagnate da varie formule. Indi, mentre vengono recitate lunghe preghiere, i bambini vengono rivestiti con vesti candide, e sul loro corpo vengono imposte le corone. Infine si dice la messa, e viene distribuita la comunione ai neo-battezzati, sotto le specie del vino.

§ 2. *Eucarestia.*

Parleremo solo del modo di distribuire la comunione ai fedeli, secondo i diversi riti orientali. Benchè la maggior parte di questi riti abbia conservato l'uso della comunione sotto le due specie, pure esiste una grande divergenza nel modo di amministrarla.

La maniera dei primi tempi della Chiesa, consistente nel ricevere prima il pane consacrato, poi nel bere direttamente al calice il prezioso Sangue, è rimasta ancora presso i Caldei, ed anche presso i Copti scismatici; ma presso questi ultimi (ciò che è curioso) l'uso di bere al calice è riservato solo agli uomini; le donne ricevono la particella di pane consacrato intinta nel prezioso Sangue. Negli altri riti, il pane e il vino consacrati vengono mescolati o poco prima oppure al momento stesso della comunione. Nel primo caso il sacerdote, per porre l'eucarestia in bocca ai comunicandi, si serve generalmente d'un piccolo cucchiaio dorato. Tale è l'uso del rito bizantino, di quello, cioè, vigente in Russia, Bulgaria, Romania, Serbia, Turchia, Georgia, ecc. In certi paesi, specie in Grecia, coloro, cui questa pratica ripugna, portano essi stessi il cucchiaio. Il sistema dell'uso del cucchiaino si riscontra pure presso i Copti cattolici. Presso i Melchiti

ed i Siriaci il sacerdote prende con le dita la particella dal calice e la dà ai comunicandi.

Sovente il pane consacrato viene intinto nel prezioso Sangue solo al momento della Comunione; e viene intinto solo parzialmente, nel qual caso non v'è alcuna difficoltà a che il sacerdote lo tenga fra le proprie dita, come nel rito nostro latino. Così usano fare gli Armeni scismatici. Un rito analogo, per la comunione dei fedeli, vige presso i Siriaci. Essi spruzzano con alcune gocce del prezioso Sangue le particelle di pane consacrato e così le distribuiscono.

Altri orientali cattolici hanno adottato la comunione sotto la sola specie del pane. Così i Maroniti e gli Armeni cattolici. Oggi ancora, come una volta, è conservata, nei limiti del possibile, l'usanza di dare la comunione ai bambini, subito dopo il battesimo. In questo caso si fa la comunione sotto la sola specie del vino: il sacerdote versa alcune gocce del Sangue prezioso in bocca al bimbo, oppure gli fa succhiare il dito intinto nel calice.

§ 3. *Penitenza.*

Per quanto concerne la frequenza della confessione, i particolari dell'accusa ed anche certe usanze, se non i riti medesimi, i cattolici orientali vanno poco alla volta scostandosi dagli scismatici, per avvicinarsi alle pratiche occidentali. Così, presso di loro l'impiego dei confessionali si va generalizzando fino a divenire obbligatorio. Il sacramento viene ricevuto molto più sovente che nelle chiese separate, ed il penitente non s'accontenta di un'accusa generica, quale si usa presso molte chiese scismatiche.

Quanto ai riti propriamente detti, noi indicheremo solo le principali divergenze fra l'Occidente e l'Oriente.

Il rito bizantino. - Presso i Greci (rito bizantino) la confessione ha luogo in chiesa o in casa del confessore, oppure anche in casa del penitente dove il sacerdote si reca per portare il suo ministero.

Dopo un'accusa molto generica, il sacerdote stende le mani o la stola sul capo del penitente e dà l'assoluzione. La formula è deprecatoria: « Confidando nella parola del Salvatore: « Coloro cui voi avrete rimesso i peccati, ecc. », io oso dire: « Tutto quanto hai confessato, Iddio te lo perdoni, ecc. ». I Russi su questo punto, si discostano dagli altri cristiani di rito bizantino. Essi hanno una formula analoga alla nostra: « Che nostro Signore e Dio Gesù Cristo ti assolva... ed io, suo sacerdote indegno, in virtù dell'autorità che mi ha dato, ti assolvo, ecc. ». I Greci cattolici hanno una formula differente, ma sempre dichiarativa.

Fra i Greco-scismatici, esclusi i Russi, non tutti i sacerdoti hanno la potestà d'assolvere, ma soltanto alcuni « padri spirituali », sacerdoti sposati e d'una certa età, nominati dai vescovi. E' usanza, e pressochè obbligatoria, che il penitente faccia al sacerdote un'elemosina, se non si vuol chiamarlo onorario, per la confessione.

Gli altri riti. - Presso gli Armeni scismatici la confessione si fa in sacrestia o a domicilio. Il penitente s'inginocchia. Il sacerdote (normalmente sono solo i sacerdoti sposati che possono ascoltare le confessioni) si siede alla turca sopra

i talloni, copre il penitente con una parte del suo mantello, e gli dà lettura d'una lunga lista di peccati. Ad ogni articolo il penitente risponde: « Io ho peccato ». In seguito, questi accusa i suoi falli particolari, il che costituisce la confessione propriamente detta. Il sacerdote gli impone allora una penitenza; recita delle lunghe preghiere e dà l'assoluzione, concepita nella maniera dichiarativa come presso i Russi, ed in una forma molto simile alla nostra. E' però usanza che per gli adulti l'assoluzione sia differita di otto giorni circa. Quanto ai bambini, ci si accontenta dell'accusa generale, ch'essi fanno tutti insieme, e si dà loro immediatamente l'assoluzione.

Il rituale degli Armeni cattolici non presenta che poche varianti, quasi insignificanti.

Presso i Siriaci, la posizione del sacerdote e del penitente è la stessa che presso gli Armeni, ma la confessione si fa d'ordinario alla porta della chiesa. L'accusa delle colpe è molto vaga, ed è seguita da lunghe preghiere recitate dal sacerdote, una per ciascuna categoria di peccati. Il sacerdote impone quindi le mani sul capo del penitente, e dà l'assoluzione in forma deprecatoria.

I Siriaci cattolici usano la nostra formula latina d'assoluzione, tradotta però in siriaco. Così dicasi dei Caldei cattolici e dei Maroniti. Quanto ai Caldei scismatici, abbiamo già detto che hanno ormai perso l'uso della confessione.

Pure i Copti fanno molto raramente uso del sacramento della Penitenza. Presso di loro il penitente s'inginocchia davanti al confessore e china la testa. Dopo alcune invocazioni, egli fa la sua accusa. Il sacerdote recita diverse preghiere ed una benedizione, durante la quale il penitente fa tre prostrazioni davanti all'altare e bacia i piedi del sacerdote. Subito dopo compie la sua penitenza, e solo allora il sacerdote gli dà l'assoluzione, che s'esprime anche questa in forma di preghiera. Un rito analogo, ma più semplice è quello dei Copti cattolici.

§ 4. *Estrema Unzione.*

Abbiamo visto più sopra le grandi divergenze esistenti tra l'Oriente e l'Occidente dal punto di vista teologico, in merito al sacramento dell'Estrema Unzione. Dal punto di vista del rituale si possono notare due tendenze ben distinte: tendenza ad avvicinarsi al rito latino, e tendenza invece a scostarsi sempre più. I Maroniti hanno un cerimoniale che rispecchia il nostro rituale. Così dicasi dei cattolici siriaci ed armeni. Gli scismatici di questi diversi riti, mentre è già molto che abbiano conservato la pratica di questo sacramento, lo amministrano recitando alcune preghiere speciali e facendo delle unzioni: una sola in fronte oppure molte sugli organi dei diversi sensi. La Chiesa siriaca e la Chiesa Greca sono quelle che hanno trascurato meno l'uso dell'Estrema Unzione, benchè essa sia impartita molto raramente, e ciò in gran parte per la complessità del rito di questo sacramento. Di regola ci vogliono *sette sacerdoti* per amministrarlo. Tuttavia, nell'impossibilità di riunirne sette, è ammesso che il sacramento sia dato da tre sacerdoti, od anche da uno solo. Il rituale, però, suppone ugualmente la presenza del diacono e dei cantori.

Si pone una croce sopra un tavolo, un piatto con del frumento, ed un vaso d'olio: poi sette palline di cotone attaccate a bastoncini; vengono quindi accesi sette ceri o sette lampade. Uno dei sacerdoti, arrivando, incensa la tavola, ove

si trova l'olio, poi prosegue incensando la camera e gli assistenti. Si recitano, o si cantano, diversi salmi, delle litanie, delle invocazioni, diverse preghiere, e il sacerdote procede alla benedizione dell'olio, mentre tutti gli altri sacerdoti leggono la formula con lui. Subito dopo si legge un'epistola ed il sacerdote dà lettura di un brano di vangelo; poi compie le unzioni sull'ammalato: sulla fronte, sul naso, sopra gli occhi, le orecchie, il petto, le mani, i piedi, e durante ognuna di queste unzioni recita una preghiera adatta. Questa cerimonia è compiuta successivamente da ognuno dei sette sacerdoti, e volta per volta, per ognuno di essi si leggono diverse epistole e diversi brani di vangelo. Per finire, i sacerdoti pongono tutti insieme il libro del Vangelo aperto sopra il capo dell'ammalato. Quindi glie lo si fa baciare. E la cerimonia ha termine con altre preghiere.

§ 5. *Ordine.*

I rituali delle ordinazioni nelle Chiese d'Oriente concordano con l'Occidente in questo: che per gli Ordini maggiori (diaconato, presbiterato, episcopato) ha sempre luogo l'imposizione delle mani del Vescovo, insieme con la preghiera allo Spirito Santo. Il che costituisce il rito primitivo ed essenziale della Chiesa. Per tutto il resto regna una grande diversità e varietà, e noi non potremo qui che segnalarne i tratti principali.

Nel rito bizantino, i due ordini minori (lettorato e suddiaconato) si conferiscono prima della messa. Il rito comporta alcune preghiere e la tradizione o consegna degli strumenti: libro delle epistole e indumenti propri del suddiacono. Il diaconato e il presbiterato vengono conferiti nel corso della messa pontificale: dopo l'imposizione delle mani e l'invocazione allo Spirito Santo, il Vescovo proclama che il neo-ordinato è all'altezza della sua funzione.

L'episcopato è conferito, come nella Chiesa cattolica, e come in tutte le Chiese scismatiche, da tre Vescovi: antico costume che, come si vede, s'è conservato ovunque.

Però, nel rito bizantino, non si fanno unzioni in nessuna ordinazione. Altrove abbiamo detto come le unzioni, in Occidente, si siano introdotte molto tardi.

Gli Armeni, unici degli Orientali aventi tutta la serie dei nostri Ordini sacri, ed altri ancora che noi non abbiamo, hanno anche i riti più vicini ai nostri, e comprendenti, oltre alle imposizioni delle mani e alla consegna degli strumenti, anche le sacre unzioni.

La consacrazione dei Vescovi non può essere fatta dai Vescovi ordinari da soli: è richiesta la presenza del *Catholicòs*, presso gli scismatici, e del Patriarca, presso i cattolici.

Presso i Siriaci, la stessa formula serve per tutte le ordinazioni: « Sii ordinato (lettore, suddiacono, ecc.) nella santa Chiesa di Gesù Cristo, nel nome del Padre, ecc. ». Il diacono deve scrivere e firmare una professione di fede prima di venire ordinato. Il Vescovo, ordinandolo, lo ricopre del suo manto, e gli passa la mano sopra la testa, sul dorso e sulle spalle. Nell'ordinazione sacerdotale, il sacerdote non concelebra con il Vescovo. Alla fine della messa i fedeli baciano la mano al novello sacerdote ed il vangelo, ch'egli sorregge. I Vescovi vengono consacrati dal Patriarca.

Anche i Caldei non hanno che un'unica formula comune a tutte le ordinazioni, ma alquanto diversa da quella dei Siriaci.

Per l'Ordine, come per molti altri sacramenti, i Maroniti s'accostano ai riti occidentali in questo senso, che l'ordinazione, per gli ordini minori, consiste essenzialmente nel porgere all'ordinando gli strumenti; per gli ordini maggiori vi si aggiunge l'imposizione delle mani, ma sempre senza unzione.

Presso i Copti si usa l'imposizione delle mani già per il lettorato e per il suddiaconato. L'ordinazione al diaconato ed al presbiterato comporta una seconda imposizione delle mani verso la fine della messa, con questa formula: « Ricevi lo Spirito Santo per la Chiesa di N. ».

§ 6. *Matrimonio*.

I riti in uso nelle diverse Chiese d'Oriente per il Matrimonio hanno molti punti in comune; essi derivano quasi tutti dal tipo bizantino, e spesso questo sacramento è chiamato « incoronazione », a motivo dei riti principali che lo accompagnano.

Il rito bizantino, nelle sue grandi linee, è il seguente. Prima si celebra il fidanzamento con una cerimonia particolare un tempo distinta, ma oggi collegata al matrimonio stesso. Il sacerdote chiede ai futuri sposi se si sposano liberamente. Quindi li benedice, li incensa, e passa loro gli anelli, dicendo: « Il servo di Dio N. si sposa con la serva di Dio N., nel nome del Padre, ecc. ». L'atto e la formula sono però ripetuti tre volte, mentre il sacerdote ogni volta fa lo scambio degli anelli, per indicare lo scambio dei beni, che avrà luogo fra gli sposi. Sovente, e in particolare presso i Melchiti, lo sposo ha l'anello d'oro, la sposa l'anello d'argento.

Subito dopo, gli sposi s'avvicinano, tenendo in mano dei ceri accesi. Il sacerdote rivolge loro alcune parole sui doveri degli sposi, quindi chiede loro se si vogliono dare l'uno all'altro. Poi, dopo aver recitato delle preghiere molto lunghe, il sacerdote posa le corone sui loro capi, dicendo: « Il servo di Dio N. e la serva di Dio N. vengono coronati, nel nome del Padre, ecc. ». Si legge un'epistola ed un vangelo di circostanza, poi il sacerdote porge ai novelli sposi una coppa di vino, alla quale bevono entrambi, e li conduce davanti all'*analogion*, specie di leggio su cui sono posti il Vangelo e il crocefisso, mentre le corone vengono sostenute da alcuni paggi d'onore. Infine li benedice, toglie loro le corone, e termina con qualche preghiera.

Il rito copto fa precedere l'incoronazione degli sposi dalle unzioni, che il sacerdote compie intorno ai polsi.

BIBLIOGRAFIA. — Oltre le opere già citate nei capitoli precedenti, possono essere utili le seguenti raccolte: GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Paris, 1647. - ASSEMANI, *Còdex liturgicus Eccl. universae*, Romae, 1749-1766. - DENZINGER, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum, Armenorum in administrandis sacramentis*, Wurzbourg, 1863. - R. JANIN, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1955 - P. DE MEESTER, *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Roma, 1947.

PARTE QUARTA

LA VITA E LO SPIRITO LITURGICO

Sezione I - La liturgia nella vita cristiana

Sezione II - L'educazione liturgica
1. L'educazione liturgica del fanciullo
2. L'educazione liturgica degli adulti

Sezione III - Il genio della liturgia

XXIV
LA LITURGIA NELLA VITA CRISTIANA

INTRODUZIONE

I fedeli non riflettono generalmente abbastanza sulla funzione di primo piano che tiene la liturgia nella vita cristiana. Sono così abituati a ricorrere alla liturgia nei loro rapporti con Dio, che non ne sanno apprezzare il valore, più di quanto il bagnante apprezzi quello dell'acqua.

Le pagine seguenti hanno l'intento di mostrare ai lettori il posto che tiene la liturgia nella loro vita spirituale. Forse resteranno meravigliati delle constatazioni che essi saranno indotti a fare. Possano ricavarne un amore profondo per i nostri riti e per le nostre cerimonie, un vivo desiderio di studiare la liturgia, uno zelo perseverante nel diffonderne il rispetto e l'intelligenza.

Il principio fondamentale. - Non bisogna perdere di vista la natura e la ragion d'essere della liturgia. Essa è il rivestimento sensibile dei canali invisibili che ci portano la grazia. E' la lingua che dobbiamo parlare per essere ascoltati da Dio, gli atti e i gesti che dobbiamo compiere per metterci in relazione con lui.

Come per entrare in rapporti con i nostri simili fu necessario anzitutto imparare la loro lingua, poi la scrittura, quindi gli usi e i costumi, mediante i quali si sono stabiliti gli scambi essenziali per la vita, così il cristiano per comunicare con il suo Signore e Maestro, il Dio onnipotente, maestosa Unità, insondabile Trinità, deve conoscere le formule autenticate dall'autorità suprema, gli usi approvati dall'Altissimo, « le maniere » che a lui piacciono, i procedimenti ai quali egli si è impegnato di rispondere.

La liturgia è adunque *la formula dei nostri rapporti con Dio.*

Certamente Iddio intende tutte le lingue, comprende tutti i balbettamenti, è attento anche ai minimi atti di adorazione, ma egli vuole pure un culto pubblico che sia degno della sua Maestà. Essere adorato socialmente, implorato ufficialmente, ringraziato pubblicamente è per lui una prerogativa inalienabile, che la liturgia ci porta a rispettare, offrendoci il mezzo di rispondere alle auguste esigenze della Divinità.

Voler servire Iddio senza liturgia, come sognano certe immaginazioni meschine, seccate dai « dettagli » del culto, è un'impresa difficile come stabilire dei rapporti sociali senza linguaggio, senza convenzioni, senza obbligazioni.

Dove entra la liturgia. - Entra in tutti gli atti della nostra pietà. Se vogliamo esprimere a Dio un'invocazione, ricorriamo tosto ad un testo che ci

offre la Chiesa; per conferirci un sacramento il ministro è obbligato ad aprire il rituale, a recitare le preghiere stabilite dalla Chiesa, a compiere i gesti comandati, ad usare le materie prescritte. Per celebrare la S. Messa il sacerdote è tenuto a seguire le disposizioni del messale, il quale prevede fin nei minimi dettagli le parole e i gesti per l'oblazione della Vittima divina. Per assolvere il suo tributo quotidiano di lodi all'infinita Maestà, il prete e il religioso aprono il loro breviario e, conforme al rito prescritto, recitano le ore dell'ufficio divino. Quando circostanze speciali della vita cristiana richiedono preghiere particolari, la liturgia viene a stabilire come si dovranno eseguire queste « funzioni ». Essa regola le cerimonie dei giorni sacri, dei funerali, dei battesimi, il suono delle campane, ecc...

Possiamo quindi affermare che un cristiano vive in contatto perenne con la liturgia. Ne ricava un soccorso continuo e tanto più prezioso quanto più, senza di essa, si troverebbe dinanzi alla divina Maestà come il viandante sperduto che non ha, per arrivare alla cima intravista, un sentiero tracciato. La fede ci fa scoprire il monte santo che noi dobbiamo salire, la speranza ci dice che possiamo arrivarci, la carità ci spinge e ci sprona: la liturgia, ancella di tutte queste virtù, ha tracciato il cammino accessibile ai nostri passi.

Piano dello studio. - Queste considerazioni fondamentali portano a concludere che la vita cristiana ha per supporto continuo la liturgia. Da questa constatazione si svolgerà il presente studio, mostrando quale influenza la liturgia esercita nei vari momenti della vita spirituale: 1. le formule liturgiche; 2. la liturgia della messa; 3. il ciclo liturgico; 4. la liturgia dei sacramenti; 5. l'ufficio divino; 6. il canto della liturgia; 7. alcune funzioni liturgiche; 8. la liturgia dei defunti.

CAPITOLO PRIMO - LE FORMULE LITURGICHE

§ 1. *Quali sono?*

La chiesa ha racchiuso in certi testi da lei approvati e imposti ai fedeli come sue preghiere ufficiali, l'essenziale del dogma e della morale. E' proprio il caso di ripetere qui: *lex orandi, lex credendi*. La nostra preghiera è l'espressione della nostra fede. Queste formule, di cui non stiamo qui a fare la storia, contengono il riassunto di tutto il nostro catechismo. Sono brevi, semplici, facili a ritenere, e costituiscono un complesso di preghiere veramente popolari.

Il primo contatto che il fanciullo prende con la liturgia, imparando le formule della Chiesa, è eminentemente fecondo. Senza pensarci, la mamma che ripete al suo bimbo le parole del *Pater* e dell'*Ave Maria,* gli rivela al tempo stesso i misteri principali della fede. Il fanciullo ricorderà per sempre questi primi insegnamenti materni, e sul letto di morte, anche dopo una vita di traviamenti, li vedrà affiorare. Il sacerdote constaterà allora che, non solo la scintilla della fede non si è estinta in quel cuore, ma che queste formule ritenute sono il mezzo per far riprendere vigore ad una fede che dorme sotto la cenere.

Ringraziamo la Chiesa di aver posto alla base del suo edificio liturgico il compendio assai suggestivo di tutto quello che il cristiano ha bisogno di credere e di praticare per essere salvo.

§ 2. *Le principali formule liturgiche.*

Le formule liturgiche ricevute dalla Chiesa sono numerose e la loro influenza sulla vita cristiana è immensa. Non ci è possibile passarle tutte in rassegna. Ci limiteremo alle principali: il *Pater,* l'*Ave,* il *Credo,* il *Confiteor.* Dal posto che tengono questi testi nella vita spirituale il lettore potrà giudicare quale importanza ha il complesso delle formule liturgiche.

Il « Pater ». - Ci fu insegnato da N. Signore stesso, perciò è la più venerabile, la più sintetica, la più efficace delle preghiere ufficiali.

Per questo la Chiesa prescrive ai fedeli e ai sacerdoti di recitarlo molto spesso. Lo troviamo nel cuore della Messa, quasi a concatenazione dell'ufficio divino, nelle preghiere del mattino e della sera. Un cristiano praticante lo recita centinaia di volte, sia nel corso della partecipazione liturgica, quanto nella preghiera privata.

Gettando un rapido sguardo sul *Pater* si scopre subito quanta ricchezza in esso si contiene.

Che cos'è che anima tutta questa preghiera? Il senso degli interessi di Dio. Chiediamo infatti al Padre celeste la sua *Gloria* (sia santificato il tuo nome), il suo *Regno,* la sua *Volontà.* Esaudite queste suppliche, vale a dire, una volta che Dio è perfettamente glorificato e obbedito, che cosa mancherà all'universo creato?... La formula liturgica avrebbe potuto fermare qui le sue richieste. Ma Cristo, per incoraggiarci, vuole che parliamo al Padre dei nostri bisogni: chiediamo a lui la sussistenza quotidiana, spirituale e materiale (dacci oggi il nostro pane), l'amore verso Dio (rimetti a noi i nostri debiti), la perseveranza (non lasciarci soccombere nella tentazione).

Un insegnamento completo si compendia in questa espressione succinta dei nostri doveri e dei nostri bisogni. Di per sè sola, la recita del Pater pone tra il fedele e l'infedele una differenza più grande di quella che esiste tra il giorno e la notte. Il cristiano già in partenza sa « come pregare », cosa che il pagano non saprà mai.

Questo semplice accenno mostra tutta la potenza educatrice delle *formule liturgiche.*

L'« Ave Maria ». - Fu composta dalla Chiesa con le parole del messaggio angelico e con una domanda di umiltà: « Santa Maria, Madre di Dio, prega per noi peccatori... ».

Pensiamo qualche volta all'influsso che ha nel mondo delle anime questo breve e semplice testo dell'*Ave Maria?* Per suo mezzo ogni fanciullo cristiano impara il mistero dell'Incarnazione, quello della Redenzione, quello della Maternità divina, del nostro stato di peccatori, il bisogno che abbiamo di Dio e la necessità di prepararci ad una buona morte.

Supponiamo un istante che l'*Ave Maria* si cancelli dalla nostra liturgia. Ben presto la cristianità, salvo le anime d'una certa levatura, perderebbe il senso e la conoscenza del mistero dell'Incarnazione, ignorerebbe perfino la Madonna. Ma c'è l'*Ave Maria,* ed è un tesoro; tesoro di scienza semplice e popolare, delle più alte verità, che ogni madre da secoli depone nel cuore dei figli. Chi recita l'Ave Maria possiede il più prezioso degli schemi teologici.

A questa formula ognuno lega con facilità la sua scienza catechistica, ed essa lo preserva dal cadere in errore.

Si comprende allora come il Santo Grignon di Montfort abbia potuto scrivere nei suoi Cantici:

« Per l'Ave Maria - ogni grazia a noi verrà.
Per l'Ave Maria - il peccato si distruggerà
Per l'Ave Maria - Dio solo regnerà ».

Il « Credo ». - Se il Pater ci viene da Cristo e l'Ave dall'Angelo, il Credo fu composto dalla Chiesa. Il *Simbolo degli Apostoli* (simbolo = compendio della fede) risale alle origini. Tra i vari Credo è il più stringato, il più facile e popolare. Anche il *Simbolo di Nicea,* cantato nella Messa, è conosciuto dal popolo cristiano. Invece il *Simbolo Atanasiano* è recitato solo dal clero, nella festa della SS. Trinità.

La formula liturgica del *Credo,* così semplice e breve, è sorgente di benefici nel popolo cristiano.

1) Questo testo ufficiale è anzitutto un *vincolo* di unità. Certo, anche se la espressione della nostra fede fosse lasciata alla pietà di ciascuno, la fede potrebbe per la divina assistenza rimanere la stessa in tutte le parti più remote della Chiesa. Ma c'è da domandarsi come certi fedeli poco istruiti « troverebbero » le verità da credere, se queste non fossero chiaramente formulate. Facilmente la confusione s'insinuerebbe nelle menti.

2) Il Credo è un *pro-memoria personale.* Chi studia deve raccogliere la sua scienza attorno ad alcune idee capitali, alle quali si riallacciano le altre. Da tale riassunto dipende l'ordine del sapere.

Nel *Credo* il fedele possiede lo schema delle sue nozioni religiose. Ogni proposizione è il titolo d'un capitolo sotto il quale si coordinano le spiegazioni ricevute, le prediche ascoltate, le letture fatte. La scienza religiosa del cristiano non è più un caos, non ha l'aspetto d'una stanza in cui si trovano alla rinfusa fasci di libri e di fascicoli, ma quello d'una biblioteca ordinata, dove ogni volume trova il suo posto.

Di qui l'importanza di far imparare ai fanciulli le formule liturgiche: è un mettere nelle loro credenze religiose l'ordine e la chiarezza.

3) Il *Credo* è *la base di tutto l'insegnamento catechistico.* L'ordine degli articoli del Simbolo, il valore d'ogni termine, fissato da una scelta giudiziosa della Chiesa, frutto di lunghe lotte e discussioni, traccia ai genitori incaricati da Dio d'istruire i loro figliuoli, e ai sacerdoti, distributori del pane dell'anima, il programma più perfetto d'istruzione cristiana.

Questo programma, seguito obbligatoriamente ovunque, dà all'insegnamento catechistico cattolico una struttura meravigliosa. L'europeo che impara la spiegazione degli articoli del Credo, sente le stesse verità e negli stessi termini che l'africano. Se s'incontreranno per il mondo, questi due cattolici, dovranno alla formula liturgica appresa di potersi comprendere sulle verità della fede, unico punto forse che avranno in comune.

Il « Confiteor ». - Questa formula risponde ad un bisogno profondo: quello della penitenza, umile e sincera. La fede ci mostra da una parte Dio,

Maestà santissima, e dall'altra ci rivela la nostra miseria morale. Viene spontaneo il bisogno di esprimere il sentimento della nostra piccolezza e del pentimento delle colpe in una preghiera che renda perfettamente questo stato d'animo.

Il *Confiteor* è il capolavoro dell'umiltà inginocchiata nel rimpianto dei suoi peccati, che si accusa al cospetto della più alta corte di giustizia che si dia al mondo: Dio onnipotente, assistito dalla Vergine Maria, da S. Michele, da S. Giovanni Battista, dai SS. Apostoli Pietro e Paolo e da tutti i santi.

A questa formula di accusa la liturgia aggiunge un gesto che è l'espressione tangibile di un sentimento profondo: battersi il petto, dicendo *mea culpa*... Questo gesto è così significativo, che l'espressione « battersi il petto » è passata nel linguaggio per significare il dolore umile d'un cuore contrito. Una prova di più dell'influenza che esercitano sulla vita quotidiana le più semplici e comuni formule liturgiche.

Il *Confiteor* termina con la domanda di assoluzione: « Dio ci conceda la indulgenza, l'assoluzione, la remissione di tutti i nostri peccati ». Supplica mirabile, che risponde da una parte al desiderio immenso che abbiamo di esser perdonati, dall'altra al desiderio non meno grande che ha il buon Dio di conservarci nella sua santa grazia.

Questa formula è di tale importanza per ben disporre il cuore, che la Chiesa l'ha introdotta nelle ore del breviario, nella santa messa, nel sacramento della penitenza, ecc... Molti sono i fedeli che sanno recitare il *Confiteor,* ispirandosi ai sentimenti che esprime.

Conclusione. - Una semplice constatazione varrà a far apprezzare la potenza delle formule liturgiche per la formazione del popolo cristiano.

Il Protestantesimo, che non ha potuto mai unificare le sue formule liturgiche, rimane nella dispersione: la fede dei suoi fedeli manca di coesione, di unità, di intesa. Gli Anglicani hanno un *Libro di preghiera* ufficiale, dove si trova in certa misura l'influsso dei libri liturgici romani, ma quel libro fu alterato con la Riforma e non corrisponde più al sentimento religioso, divenuto « ritualista » di molti anglicani. Fu tentato recentemente di adottare un nuovo *Prayer Book*, ma non intendendosi sul contenuto della fede, non s'è approdato a nulla. Si sa che il Parlamento inglese ha tagliato le ali a questo tentativo e che la confusione continua.

Si dirà che non è per mancanza di formule che vien meno la fede, ma viceversa perchè manca la fede non esistono le formule. E' vero. Ma supponiamo che il nuovo *Prayer Book* fosse stato ammesso, quante anime semplici e buone avrebbero trovato in queste formule, sia pure imperfette, incomplete ed erronee, un po' di quell'appoggio che i cattolici attingono così abbondantemente dai testi liturgici, che la Chiesa loro procura, senza bisogno di ricorrere ai voti del Parlamento!

Riteniamoci dunque mille volte fortunati di poter trarre da una liturgia veneranda, sicura ed immune da ogni errore, il mezzo di credere e di pregare.

CAPITOLO SECONDO - LA LITURGIA DELLA MESSA

§ 1. *Il posto che tiene nella vita cristiana.*

La messa è l'atto principale della nostra religione, quindi la sua liturgia tiene il primo posto nella vita cristiana.

Per il comune fedele. - La liturgia della Messa ha un'importanza eccezionale non soltanto nella vita dei cristiani militanti, ma anche nella esistenza dei cristiani comuni e ignoranti, quelli che attingono appena il minimo necessario dal precetto domenicale e comprendono soltanto ciò che colpisce l'occhio.

Il fedele che viene alla messa senza libro, senza pietà, soltanto per adempiere ad un « precetto », non sfugge neppure lui a questa toccante *lezione delle cose,* che è la liturgia del santo sacrificio. Anzitutto è colpito dalla maestà delle vesti sacerdotali; vede l'umile atteggiamento del celebrante ai piedi dell'altare: di qui confusamente egli intuisce la grandezza del sacrificio e la necessità di disporsi ad esso. Durante le letture della Epistola e del Vangelo, non può fare a meno di pensare che la Sacra Scrittura ha preparato l'opera di Cristo e ne attesta la Divinità... Quando suona il campanello dell'elevazione, questo cristiano tiepido, che non osa mettersi in ginocchio, contempla dalla sua altezza le teste inchinate e non può fare a meno di pensare che è il momento nel quale Cristo ha cambiato il pane nel suo Corpo e il vino nel suo Sangue. Poi un gruppo si muove alla sacra mensa, e quello resta al suo posto... non senza pensare, in fondo, che il bene e la ragione sta dalla parte di quelle anime pie.

Questo *minimum* di partecipazione liturgica, ogni domenica, non è già prezioso? Questa assistenza non innalza un tantino la vita terrena, con una piccola corsa in Cielo?

Nei paesi infedeli, la liturgia della messa è una predicazione di grande efficacia per la conversione. Lo attestano le relazioni dei missionari.

Gli Esquimesi, ed altre popolazioni delle terre polari, la chiamano « la grande preghiera », e l'uomo nero che la celebra è « l'uomo della preghiera ». Un missionario della Costa d'Avorio descriveva l'impressione prodotta dalla messa sui neri che i protestanti avevano attratto nella loro setta. Dopo aver assistito alla messa, parecchi di questi poveretti, privati della liturgia nei loro tempi, si sono fatti iscrivere tra i catecumeni.

Tutti costoro, che assistono quasi passivamente alla messa, senza una previa formazione, non sanno ancora penetrare il significato profondo dei nostri riti; eppure sono colpiti dalla grazia d'esempio e di predicazione che porta in sè la santa liturgia, specialmente quella del sacrificio.

Chi potrà negare l'influenza grandissima che essa ha nel mantenimento della vita cristiana?

Per i fedeli coscienti e partecipanti. - Saranno tanto più grandi il valore e i frutti di vita spirituale che essi ricavano dalla liturgia della messa. Essa rende palpabile, visibile ed espressivo il mistero nascosto, quello del Calvario,

ove Cristo ha versato il suo sangue in redenzione degli uomini e Dio ha ricevuto « ogni onore e gloria ».

Non è il luogo di esporre in dettaglio questa mirabile liturgia, cosa che fu esposta in altra parte di quest'opera. Qui basterà segnalare alcuni risultati pratici dei riti sulla vita dei cristiani assidui alla lettura del loro messalino e desiderosi di comprenderlo.

§ 2. *La liturgia della messa fa comprendere*:

1. Che la messa è il Calvario. - Per mostrare fino all'evidenza l'unità della sua oblazione, Nostro Signore ebbe cura, nell'istituire egli stesso la liturgia del sacrificio, di riprodurre in modo sensibile il dramma del Calvario. La sua sapienza ha fatto dell'eucarestia una copia viva dell'avvenimento del Golgota per additarci, mediante la somiglianza visibile, l'identità perfetta che esiste tra il sacrificio della messa e quello della croce.

Non a caso N. Signore ha scelto per istituire la messa due elementi: il pane per cambiarlo nel suo Corpo, il vino nel suo Sangue. Questi elementi posti sull'altare separati, presentano un'immagine, comprensibile anche al più semplice fedele, della separazione reale del Corpo e del Sangue di Cristo, quale avvenne sul Calvario. La liturgia della Messa è quindi stata stabilita da Nostro Signore sotto una forma il cui significato è alla portata di tutti.

Il significato di questa « lezione di cose » è sottolineato e fissato dalle parole della consacrazione. Non è senza intenzione che Cristo ha consecrato *separatamente* il pane e il vino. Avrebbe potuto consecrare con un solo atto i due elementi; invece no. Prendendo dapprima il pane, « lo benedisse e lo spezzò dicendo: Prendete e mangiate: *questo è il mio Corpo*. Poi, sollevando la coppa del vino disse: Bevetene tutti: *questo è il mio Sangue* ».

La liturgia della messa, fissata e determinata in quello che ha di essenziale da N. Signore stesso, mette separatamente il Corpo sotto le specie del pane, il Sangue sotto quelle del vino, per rappresentare esattamente il sacrificio del Calvario che separò il sangue dal corpo.

Ogni fedele, prestando un minimo di attenzione, può trovare il Calvario sull'altare. Grande cosa la liturgia della messa: poterci gettare ai piedi della Croce!

2. Che questo sacrificio è « nostro ». - Se il fedele che segue la liturgia della messa è afferrato da questa presenza del Calvario, rimane più ancora affascinato quando impara dalla stessa liturgia che questo Calvario è suo, sua proprietà, il suo bene che egli offre a Dio in unione con Cristo. Seguendo la messa, il pio fedele dice sempre col sacerdote: « Noi Ti offriamo ». La liturgia insiste su queste espressioni al plurale, che il Sacerdote ripete diverse volte: « Ti supplichiamo di accettare questi doni, questi santi sacrifici, che noi Ti offriamo... Ricevi, santa Trinità, questa oblazione, che noi Ti offriamo... ».

Dalla lettura di questi testi, il fedele non può dubitare della sua collaborazione col sacerdote all'altare. Altri passi della liturgia varrebbero a convincerlo: « Pregate, o fratelli — dice il celebrante — affinchè il *mio* e *vostro* sacrificio sia accetto a Dio ». E più avanti: « Ti preghiamo supplichevoli, Signore, di accogliere favorevolmente questa offerta dei tuoi servi e di tutta la tua famiglia... ». Subito dopo la consecrazione: « Onde memori noi, tuoi servi,

e tutto il popolo santo, offriamo all'eccelsa tua Maestà i doni che ci hai dato... ».

La lettura di simili passi infiamma le anime che ne afferrano la portata.

La meditazione della liturgia della messa è capace di lanciare le anime ben disposte nelle vie della perfezione. Quando uno ne ha compreso il mistero, come non sarà disposto a lavorare con tutte le forze, per rendersi degno di collaborare con Cristo all'opera più sublime, il sacrificio del Calvario, rinnovato tutti i giorni sull'altare?

Quali frutti opera la messa. - Il fedele che segue con attenzione la messa, non tarda ad apprendere quali immensi vantaggi spirituali da essa derivino;

1) La liturgia c'insegna che *la messa rende a Dio una gloria infinita.* Il testo del Canone dichiara espressamente che il Padre onnipotente nella unità dello Spirito Santo riceve dal Cristo immolato « ogni onore e gloria », cioè un onore totale, una gloria completa.

Ora, l'onore di Dio non può essere completo se non è infinito. Questo procura la messa, con l'offerta del Cristo, Verbo Incarnato. Non è troppo trovare ogni giorno questa affermazione solenne della infinità della « nostra » messa. Nella nostra piccolezza, saremmo portati a ridurre anche la messa sulla nostra misura. Invece la liturgia ci ripete ogni giorno e ci porta ad apprezzarne l'infinito valore.

2) La liturgia ci scopre *le grazie che a noi vengono dalla messa.* La lettura attenta del testo di ogni messa costituisce un insegnamento dottrinale completo sui benefici e sulla parte che hanno nella nostra esistenza i misteri della vita e della morte di N. Signore, rinnovati per noi sull'altare. Tutta l'efficacia della redenzione, le grazie che essa procura, le promesse che ci apporta, sono enumerate, precisate, svolte nelle collette, nelle secrete, nei postcommunio, nelle epistole, nei vangeli. Il messale, tra i libri di meditazione per tutti i giorni dell'anno, è il più vario, il più pratico, il più popolare. Chiunque voglia approfondire la liturgia della messa, vi trova tutti i mezzi per ravvivare la sua fede, affermare la sua speranza, aumentare la carità.

Oggi più che in passato, dobbiamo constatarlo con gioia, i fedeli comprendono il tesoro che contiene la santa liturgia. Grazie alle molte edizioni del messalino, quotidiano e festivo; grazie alla partecipazione liturgica della messa, il popolo credente è divenuto più « liturgista » e quindi più « cristiano ».

Benediciamo il Cielo per aver suscitato, in questa triste epoca di laicismo, il fermento liturgico, che risveglia tante anime assopite e dà sostegno e slancio alle anime consecrate, alle anime apostoliche.

CAPITOLO TERZO - IL CICLO LITURGICO

Il ciclo liturgico è semplicemente la celebrazione dei nostri anniversari cristiani. Ogni anno, dall'età apostolica, si usò commemorare nella loro ricorrenza gli avvenimenti principali della vita di N. Signore. Così si è formato il ciclo annuale delle nostre feste.

Influenza sulle abitudini popolari. - Il ciclo liturgico ha assunto nella vita dei popoli, anche in quella civile, un'importanza di primo piano.

Natale, Pasqua, l'Ascensione, la Pentecoste, l'Assunta, i Santi scandiscono il ritmo della vita, sia del mondo religioso, quanto del mondo degli affari e delle relazioni tra i popoli cristiani. Le domeniche e le feste sono ufficialmente giornate non lavorative; l'attività commerciale è sospesa. La liturgia, si può ben dire, ha assoggettato il mondo.

Di quale partecipazione popolare sono animate le solennità della Chiesa! Natale è la festa familiare; Pasqua la festa della gioia, del rinnovamento. I Santi la solennità che trae le folle ai cimiteri in pio pellegrinaggio, a ricoprire le tombe di fiori e di preghiere.

Questa influenza del ciclo liturgico nella vita dei popoli è profondamente radicata. Ce lo prova la storia, ogni volta che deve registrare il fallimento dei calendari civili in sostituzione di quello liturgico. Le decadi della rivoluzione francese non sono riuscite a soppiantare la domenica; le feste del solstizio, dell'equinozio o dei fiori non hanno sostituito la Pasqua nè la Pentecoste. Simili tentativi, abbastanza clamorosi, furono permessi dalla Provvidenza per meglio dimostrare come anche gli indifferenti, in fondo, apprezzano la liturgia, che con i suoi richiami e le sue solennità eleva le anime al di sopra delle cose volgari.

Influenza sulla vita interiore dei cristiani. - Ma è specialmente nell'intimo delle anime che il ciclo liturgico esercita un'influenza, e così grande che Dio solo può misurarne la portata.

Ogni fedele, senza preoccupazione, lasciandosi semplicemente portare dal movimento spirituale, vede ogni anno svolgersi sotto i suoi occhi tutta la vita del Cristo. Il suo messalino gli narra gli avvenimenti; le campane, i canti, le prediche lo mettono nello spirito della ricorrenza: gioia, penitenza, pianti, desiderio di rinnovamento, preparazione all'eternità... Così si succedono, nelle anime che tengono i contatti con la Chiesa, tutti i sentimenti necessari per la salvezza.

I fedeli sono richiamati dal ciclo liturgico all'adempimento dei doveri essenziali. A Pasqua ci si confessa e si comunica, e molti lo fanno non solo a Pasqua ma anche nelle « grandi feste », vale a dire, cinque o sei volte all'anno. In tal modo, grazie al ciclo liturgico, la vita gira attorno al Cristo, centro adorabile dell'esistenza, sole che tutti illumina e attrae a sè.

Le anime buone non si accontentano di questi vantaggi, pure notevoli, delle ricorrenze sacre: esse cercano nel ciclo liturgico un mezzo per unirsi più intimamente ai sentimenti che N. Signore ebbe in ognuna di quelle tappe della sua vita. Aiutate dal messalino, che nella epistola, nel Vangelo, nelle orazioni fornisce alimenti alla loro riflessione, esse meditano sulla vita del Maestro e si fondono in lui. A Natale cercano di condividere l'umiltà di Gesù e le gioie di Maria; la Quaresima li esercita nella penitenza; Pasqua li inonda delle gioie della Resurrezione e la Pentecoste delle fiamme dello Spirito; l'Assunta li trova gioiosi presso la tomba vuota di Maria; la festa dei Santi li fa vivere con gli eletti e pregare per le anime del Purgatorio. Ogni festa ha la sua grazia, la sua virtù particolare, suscitando risoluzioni conformi al pensiero dominante del giorno. Così il ciclo liturgico procura, alle anime che sanno approfittarne, uno slancio sempre rinnovellato verso l'unione con Cristo, segreto e fine di ogni santificazione.

CAPITOLO QUARTO - LA LITURGIA DEI SACRAMENTI

La popolarità della liturgia dei sacramenti non è inferiore a quella del ciclo liturgico. Uno sguardo complessivo alla società in cui viviamo ci mostra quale stima profonda dei sacramenti la liturgia ha dato alle masse.

La grazia dei sacramenti è invisibile. Essa opera una purificazione dell'anima, o il dono di una grazia particolare, la cui natura e portata ci sfuggirebbero se la liturgia non rendesse in certo modo sensibile questo perdono e questo dono di grazia con un'espressione significativa, parlante all'anima popolare.

L'acqua del battesimo versata nel nome della SS. Trinità, il pane della Eucarestia, l'olio dei nuovi atleti confermati nella fede, l'umile atteggiamento del penitente, le unzioni all'infermo, supremo rimedio dell'anima e del corpo, l'imposizione delle mani sul capo dell'ordinando, il solenne consenso degli sposi, sono diventate altrettante « visioni » alle quali lo spirito lega il mistero nascosto, inscrutabile all'occhio.

Grazie a questi riti esteriori, l'azione divina diventa « sociale », si umanizza, accondiscende alla nostra piccolezza per elevarci all'altezza di Dio. L'uomo che ha sete dell'azione del soprannaturale, accoglie con riconoscenza questi segni visibili dell'azione segreta del Maestro supremo in noi. Qui il motivo della grande popolarità che gode nel mondo la liturgia dei sacramenti.

§ 1. *L'influenza della liturgia dei sacramenti su quelli che non li ricevono.*

Sembrerebbe, a prima vista, che solamente coloro che ricevono i sacramenti ne subiscano l'influenza. A ben riflettere invece ci si avvede che l'azione di questa liturgia s'irradia intorno e attinge una folla di gente che, pur non ricevendo il sacramento, beneficiano dei riti che l'accompagnano.

Dal battesimo alla prima comunione. - Il cerimoniale del battesimo richiede un padrino ed una madrina, i quali devono rispondere per il neonato, assumono gli impegni in suo nome e s'incaricano di provvedere alla sua educazione cristiana. Questi obblighi sono presi sul serio da molti fedeli. E' sempre una gioia ed un onore essere padrino al battesimo, partecipare così da vicino alla nascita spirituale d'un bambino.

Quanto ai genitori, purchè siano cristiani, prendono una parte molto sentita al battesimo dei loro figli. Non è raro il caso di madri che attendono il ritorno dal fonte battesimale per abbracciare il neonato.

Quando i genitori sono indifferenti, sono pure in qualche modo commossi e istruiti dai riti battesimali. La lezione d'innocenza e di candore che promana dai simboli, a significare la purificazione spirituale della piccola anima, li induce ad amare e rispettare il figlio.

La *confermazione* e la *prima comunione* sono diventati avvenimenti familiari. Occorre che l'ambiente del fanciullo sia ben depravato per non prendere parte alla liturgia di questi sacramenti. E' con una certa trepidazione che i genitori assistono alla prima comunione dei loro figli; ed anche se non l'ac-

compagnano fino alla sacra Mensa, non possono fare a meno di seguire con ammirazione il sacro rito.

Un padre, poco praticante, ricordava tutte le parole dette dal vescovo nella confermazione dei suoi figliuoli: tanto era stato colpito dalla maestà del rito.

L'ordine, il matrimonio, l'estrema unzione. - I riti solenni del sacramento dell'*ordine* colpiscono e commuovono coloro che vi assistono. Il conferimento dei diversi gradi della gerarchia ecclesiastica è accompagnato da un cerimoniale grandioso, che rivela e fa quasi toccare con mano la dignità grande del sacerdote. Un padre, dopo l'ordinazione del suo figlio, confessava di aver appreso che cos'è il sacerdozio; non c'è argomento più persuasivo, per mostrare la sublimità dello stato sacerdotale, di quello che scaturisce dalla sacra ordinazione.

Si deve lamentare con ragione che queste magnifiche funzioni non siano più conosciute, meglio seguite e gustate dalla massa dei fedeli. Troppo pochi sono coloro che hanno assistito con attenzione e con il libro in mano ad una ordinazione. Ottima iniziativa quella di spiegare e commentare sobriamente queste sacre funzioni, mentre si svolgono, perchè gli astanti possano seguire con intelligenza e con profitto.

Il cerimoniale del *matrimonio* è pure esso una predicazione in favore della grandezza e della indissolubilità di questo sacramento. Le parole che pronuncia il sacerdote, la benedizione dell'anello, simbolo del legame che si crea, le grandi e maestose orazioni della benedizione nuziale non mancano di istruire quanti sono intervenuti con l'intento di pregare per i novelli sposi. E, se la pompa esteriore minacciasse di distrarre gli sposi e i parenti, valgono a richiamarli al significato e alla portata del rito sacro le parole che la Chiesa fa obbligo al sacerdote di rivolgere al termine della benedizione nuziale, come prescrive la rubrica del messale: « Li ammonisca il sacerdote, con gravi parole, di serbarsi vicendevole fedeltà; di mantenersi casti nei tempi di digiuno e delle feste solenni; che il marito ami la moglie e la moglie il marito, e che persistano nel santo timor di Dio ».

L'*estrema unzione* commuove profondamente i parenti e gli amici che circondano il letto dell'infermo. Nessuna predicazione è più eloquente di questa cerimonia toccante, che fa pensare alla morte e innalza le anime all'eterno. Le unzioni fatte sui sensi, che furono gli strumenti del peccato, l'insistente domanda di perdono che le accompagna, fanno il rito così espressivo che gli spiriti più semplici ne afferrano la portata e ritornano più risoluti di guadagnarsi il cielo.

Non si ammirerà mai abbastanza la magnifica liturgia dei sacramenti. Stabilita nel suo nucleo essenziale da N. Signore stesso, e poi determinata e completata dalla Chiesa, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, questa liturgia costituisce veramente il rivestimento sensibile ed espressivo delle grazie più grandi che ci vengono dal cielo.

§ 2. *L'influenza della liturgia dei sacramenti su coloro che li ricevono.*

Se la liturgia dei sacramenti esercita sulla massa un'irradiazione meravigliosa, quale potenza non eserciterà su di quelli che ne sono i beneficiari

diretti! Essa li predispone alla grazia, insegna loro la natura di questa grazia, suggerisce loro le risoluzioni appropriate.

La liturgia dei sacramenti predispone alla grazia. - Quando nei tempi primitivi, il battezzando discendeva nella piscina, dopo aver deposto i suoi abiti, non comprendeva di dover deporre «l'uomo vecchio» per uscire uomo nuovo in Gesù Cristo? Le orazioni eloquenti che la Chiesa recita su di lui, il sale che gli fa gustare, la professione di fede che esige da lui, i sacri impegni che gli fa pronunciare, tutti questi riti dispongono perfettamente alla contrizione per i passati errori e all'ingresso generoso nella vita cristiana.

Il penitente che si accosta al tribunale di penitenza, mettendosi in ginocchio e pronunciando la formula «Beneditemi, o Padre, perchè ho peccato» è portato a sentire la bassezza della sua condizione. Poi egli si batte il petto e si accusa. Quando si pensa all'influenza del gesto e dell'atteggiamento sui sentimenti, si riconosce che solo Dio poteva forzare l'orgoglio umano ad usare un gesto così potente nella sua semplicità per indurre al pentimento l'anima colpevole.

Le preghiere che precedono la comunione del sacerdote e dei fedeli, il «*Domine non sum dignus*», preghiera di fede ardente e di profonda umiltà, non costituiscono la preparazione migliore alla santa comunione?

Le ammonizioni e le preghiere, con cui il vescovo accompagna il conferimento degli ordini sacri, sono per i chierici un richiamo continuo alle disposizioni che essi devono acquistare per ricevere ed esercitare degnamente la dignità e le grazie del sacramento dell'ordine.

Dovremmo passare ogni dettaglio del rituale sacramentario per mostrare fino a qual punto la liturgia si preoccupa di formare il soggetto a ricevere la grazia. I limiti di questo studio ci costringono a dare solo uno sguardo d'insieme. Il lettore potrà trovare con la ricerca e l'osservazione personale ciò che non può essere qui commentato.

La liturgia dei sacramenti fa comprendere la natura della grazia che essi conferiscono. - Questa liturgia è parlante: dice e mostra quello che opera. N. Signore ha scelto per i sacramenti degli elementi di per sè significativi, che fanno di ognuno di essi una *lezione di cose*.

Tutti sanno che il battesimo è una purificazione dell'anima. Chi può ignorarlo, vedendo usare l'acqua, agente purificatore per eccellenza? Alla infusione del liquido è congiunta una formula che precisa l'effetto ottenuto nel nome della SS. Trinità. Gesto e formula sono alla portata dei più semplici, che comprendono senza difficoltà, per mezzo del rito, la natura della grazia battesimale.

Non meno istruttivo è il rito della santa Eucarestia. Mostrandosi sotto forma di cibo, c'insegna che essa è il nutrimento dell'anima, «la pinguedine dello spirito». Naturalmente il fedele conclude che un'anima ben nutrita è come un organismo che cresce e vive pienamente.

I fedeli che si confessano, ritengono dal rito stesso che c'è un Giudice, che ha stabilito quaggiù un tribunale per assolverli o condannarli. Il fatto di uno che viene come colpevole e si fa accusatore di se stesso, senza cercare dinanzi alla giustizia divina altro avvocato all'infuori del proprio umile penti-

mento e della divina misericordia, costituisce di per sè una lezione eminentemente suggestiva e pratica della teologia del perdono.

Affinchè i singoli candidati agli ordini sacri conoscano la natura e la estensione della grazia ch'essi vanno a ricevere, che cosa fanno i loro maestri e direttori di coscienza? Spiegano il *Pontificale*, cioè la liturgia del sacramento dell'ordine. Ivi c'è tutto sul sacerdozio e sui gradi che vi conducono. L'ordinando che approfondisce il testo del Pontificale è sufficientemente illuminato sui favori celesti che verranno ad inondarlo.

Presentandosi all'altare per il matrimonio, gli sposi sanno di andare a stabilire un contratto per mutuo consenso e apprendono dal rito stesso che la grazia ricevuta sarà quella « del focolare domestico », grazia che li dispone a popolare di eletti il mondo e a guidare cristianamente la famiglia.

Ammiriamo l'efficacia di questa scuola popolare, che è la liturgia, e particolarmente quella dei sacramenti che s'inserisce negli avvenimenti della nostra esistenza. Basta che i fedeli siano attenti alle cose della liturgia, e comprenderanno con chiarezza e riterranno con facilità le lezioni così concrete e precise che dà loro la Chiesa.

La liturgia dei sacramenti suggerisce le risoluzioni appropriate. - Il rituale è pieno di azioni e di gesti che indicano al soggetto quale condotta deve tenere, quali precauzioni prendere per conservare la grazia ricevuta.

Il battezzato viene rivestito della veste bianca e tocca il cero acceso perchè prenda la risoluzione di conservare la purezza nei costumi e la luce della fede.

Le preghiere di ringraziamento, suggerite al post-communio, e le belle preghiere alla fine della messa, formano un insieme di domande fatte a Dio per ottenere che le nostre anime approfittino del divin alimento ricevuto: « Che il sacramento ricevuto ci purifichi da ogni peccato... ci vivifichi nella grazia ». « Che questi santi misteri ci conferiscano il divino fervore, onde impariamo a disprezzare le cose terrene e ad amare quelle celesti ».

Peccato che i fedeli non si valgano sempre delle *azioni di grazie* che si fanno nella messa, invece di chiudersi tosto nei proprii pensieri. La Chiesa fornirebbe loro una magnifica traccia, alla preghiera e alla riflessione, quando, finita la messa, si trovano con se stessi.

Le grandi e belle preghiere della *benedizione nuziale* sono tutto un programma di vita per gli sposi. « Che questa sposa sia casta e fedele in Cristo... Sia amabile al suo sposo, saggia e fedele; munisca la propria debolezza con la forza della disciplina. Sia seria nella sua verecondia, stimabile per il suo pudore, istruita nelle cose celesti, feconda nella prole ». E come in questo testo, così nella epistola della messa e in altri passi, la Chiesa suggerisce agli sposi un programma di vita per santificare e rendere feconda la loro unione.

Se ci fosse dato passare in rassegna tutti i sacramenti, vedremmo nella loro ammirabile liturgia un duplice intento da parte di Cristo e della Chiesa: anzitutto esprimere al fedele nel modo più concreto la grazia che sta per ricevere; in secondo luogo, elevarlo all'altezza del dono e renderlo capace di profittarne.

Si comprende allora l'influenza straordinaria esercitata sul popolo cristiano dalla liturgia dei sacramenti.

CAPITOLO QUINTO - L'UFFICIO DIVINO

§ 1. *L'« opus Dei » del sacerdote e del religioso.*

Prendendo esempio da N. Signore e dagli Apostoli, la Chiesa ha commesso ai sacerdoti l'ufficio d'un'incessante preghiera, a nome di tutto il popolo. Di fronte alla crescente azione caritativa, gli apostoli scelsero i diaconi, cui affidare il ministero della carità, ed essi attendere a quello della preghiera e della predicazione (Atti 6, 4). Questo anzitutto.

Non troveremmo parole migliori, per spiegare l'influenza che esercita il divino Ufficio nella vita del sacerdote e della Chiesa, di quelle rivolte da Pio XII nell'Esortazione « *Menti nostrae* ».

« La santità perfetta richiede anche una continua comunione con Dio; e perchè questo intimo contatto che l'anima sacerdotale deve stabilire con Dio non fosse mai interrotto nella successione dei giorni e delle ore, la Chiesa fa obbligo al sacerdote di recitare l'Ufficio divino. Essa ha in tal modo raccolto fedelmente il precetto del Signore « Bisogna pregare sempre e non stancarsi » (Luc. 18). Conformandosi a questa disposizione, il sacerdote continua a fare nel corso dei secoli quello che fece Cristo, il quale « nei giorni della sua carne, avendo offerto preghiere e suppliche con grande grido, fu esaudito per la sua reverenza » (Ebr. 5,7). Questa preghiera ha un'efficacia singolare, perchè è fatta in nome di Cristo, il quale è nostro mediatore presso il Padre, ed a Lui presenta incessantemente la sua soddisfazione, i suoi meriti, il prezzo del suo sangue. Essa è veramente la « voce di Cristo, che prega per noi quale nostro sacerdote, prega in noi quale nostro capo » (S. Agostino in Ps. 85, 1). E' parimenti sempre « la voce della Chiesa » che riassume i voti e i desideri di tutti i fedeli i quali, associati alla voce e alla fede del sacerdote, lodano Gesù Cristo e per mezzo di lui ringraziano l'Eterno Padre e ne impetrano gli aiuti necessari nelle vicende di ogni giorno e di ogni ora. In tal modo si ripete per mezzo dei sacerdoti quel che Mosè fece sul monte Sinai, quando levate le braccia al cielo parlava a Dio e ne otteneva misericordia a favore del suo popolo che penava nella valle sottostante.

L'Ufficio divino è anche un mezzo quanto mai efficace di santificazione. Non è infatti una recita di formule, nè di cantici da eseguirsi con arte; non si tratta soltanto del rispetto di certe norme, dette rubriche, o di cerimonie esterne di culto; ma si tratta piuttosto dell'elevazione della mente e dell'anima a Dio perchè si uniscano all'armonia degli spiriti beati: elevazione che suppone quelle interiori disposizioni ricordate al principio dell'Ufficio divino: « degnamente, attentamente, devotamente ».

§ 2. *La parte popolare dell'Ufficio divino: i vespri.*

A parte gli ultimi giorni della settimana santa, nei quali si cantano pubblicamente il mattutino e le lodi, il popolo non partecipa ad altro, nell'ufficio divino, che al canto festivo dei vespri e talora al canto della compieta.

Si pensa talora che la massa dei fedeli, poco partecipe all'ufficiatura della Chiesa, non ne subisca alcuna influenza. E' un errore. Il semplice ufficio dei vespri tiene un posto importante nella pietà popolare, sulla quale esercita una azione assai più profonda che non si supponga. Per questo è da deplorare l'abbandono in cui è lasciato questo ufficio, in certi paesi, un tempo tanto seguito. L'esperienza dimostra che un popolo addestrato al canto sacro ed al servizio liturgico è capace di apprezzare e gustare il vespro. Dopo la messa solenne, nessun'altra funzione più del vespro ben eseguito nelle cerimonie e nel canto, è in grado di dare il senso della solennità liturgica ad una massa di fedeli.

I vespri e la santificazione della domenica. - I vespri hanno assicurato per secoli e ancora assicurano, ovunque sono frequentati, la santificazione del pomeriggio festivo. La Chiesa, nel giorno del Signore, vieta di lavorare e fa obbligo di pregare. Per offrire ai suoi figli un tema di preghiera, li convoca per il canto dei salmi.

Questo ufficio eleva le anime verso Dio, le porta ad occuparsi degli interessi soprannaturali, le distacca da una vita terrena, le richiama al cielo.

Dando ai fedeli questi pii sentimenti, l'officiatura dei vespri costituisce al tempo stesso una salvaguardia contro i pericoli della domenica. Da ogni parte riunioni mondane, feste, balli, gare sportive sollecitano il pubblico. La Chiesa nel tempo stesso, con la voce delle campane, richiama i suoi figli al servizio di Dio. Beati coloro che rispondono a questo invito. Non è azzardato affermare che si deve molto ai vespri se la fede e il costume cristiano si sono conservati in tante popolazioni che ancora frequentano la chiesa.

Ai vespri va attribuito lo zelo con cui la massa dei fedeli celebra le grandi feste, come il Natale, la Pasqua, i Santi, l'Immacolata, ecc... Non pochi cristiani tiepidi si fanno un dovere di essere presenti ai vespri in tali circostanze e ne riportano il senso della festività sacra. Senza l'ufficio dei vespri, la liturgia domenicale e festiva sarebbe incompleta e frustrerebbe un bisogno del popolo cristiano di non lasciar passare il pomeriggio dei giorni festivi vuoto di ogni manifestazione religiosa.

L'attrattiva dei vespri. - Donde deriva questa attrattiva che esercitano sempre i vespri su gran numero di fedeli, pure in tempi come i nostri di divertimento a oltranza? La causa è anzitutto soprannaturale.

Ogni anima cristiana ha bisogno di pregare. Soprattutto in certi momenti della vita, quando pesano delle gravi responsabilità, il cuore cerca di avvicinarsi a Dio. Nel corso della settimana il lavoro, i doveri di famiglia impediscono di venire in Chiesa; ma alla domenica, la pietà del fedele trova agio di soddisfarsi e l'ufficio divino gli offre l'occasione di avvicinarsi al cielo.

Altro motivo di attrazione è la bellezza della liturgia dei vespri. La maestà dei riti e dei paramenti, i canti e il suono dell'organo, l'incenso, tutto contribuisce a circondare di fascino l'ufficio divino. Almeno nelle grandi solennità, tutto prende un lustro meraviglioso: gli occhi, l'udito, il cuore, tutto ne gioisce e l'anima si sente portata verso un mondo divino.

Soprattutto se i fedeli hanno cura di munirsi d'un libro, provano vera soddisfazione a seguire l'ufficio divino, quanto più s'insegna loro a comprenderlo e gustarlo.

Come rimediare alla diserzione dei vespri. - Bisogna constatare con tristezza che l'ufficiatura dei vespri, un tempo così popolare ovunque, viene troppo disertata nelle domeniche ordinarie. I divertimenti e le attrattive mondane, che oggi si offrono alla gente, distolgono molte anime dalla preghiera vespertina.

Ci sono dei mezzi per lottare contro un tale deplorevole abbandono? Senza dubbio. Il primo consiste nella lotta contro il rilassamento della fede. Non ci è possibile trattare qui di questo argomento; ma diremo delle risorse che si offrono per rendere più attraente la funzione dei vespri.

Anzitutto l'apparato esteriore dell'*ambiente* che colpisce gli occhi e piace all'anima. Si sente in certe chiese che una grande cura presiede ai minimi dettagli: il decoro e la pulizia della chiesa, le cerimonie e il canto bene intonati, tutto contribuisce a svolgere la funzione con bellezza e maestà. I fedeli sanno apprezzare lo splendore del culto e vanno di preferenza alle « belle funzioni ».

La questione del *canto* è qui di somma importanza. Se un popolo viene addestrato al canto e trova dei gruppi scelti che lo sostengono, oltre ad eseguire con finezza le parti variabili, prenderà gusto a frequentare i vespri.

C'è la *questione dell'ora*. In certe regioni i vespri, messi nell'ora più sfavorevole del pomeriggio, tagliano il tempo in modo da non permettere ai fedeli il riposo, una passeggiata, una partita nè prima nè dopo. Uno studio attento delle circostanze, con spostamento opportuno di orario può ovviare a tante difficoltà. Alcuni parroci, specialmente in città, hanno trovato che l'ora immediatamente precedente o seguente la cena è la più opportuna per la massa dei fedeli. Talora l'inconveniente più grave è causato dalla lunghezza della funzione o della predica; e qui è solo questione di criterio e di un po' di psicologia nei confronti dell'uomo moderno, che non sopporta più le lungaggini, tanto meno in chiesa.

C'è pure la questione della *temperatura* nelle chiese. Troppa gente oggi non sopporta più lo stare ferma lungo tempo in un ambiente glaciale, d'inverno, o soffocante d'estate. Un sistema pratico di riscaldamento e di aerazione dell'ambiente potrà invece rendere la chiesa accogliente e gradita alla massa dei fedeli.

Per concludere, c'è solo da augurarsi che ovunque si studi il tempo, le circostanze, i bisogni per ridare all'ufficio domenicale lo splendore e l'attrattiva che aveva nei tempi passati (1).

CAPITOLO SESTO - IL CANTO NELLA LITURGIA

§ 1. *L'influenza del canto liturgico.*

Il canto in tutti i tempi ha esercitato un fascino sulle masse ed ha volgarizzato le idee. Nelle età di cultura rudimentale fu il veicolo delle notizie della storia, del patriottismo, della filosofia. Nel campo liturgico il canto non

(1) Cfr. il vol. *Io sono il Signor Dio tuo*, Atti della V sett. di aggiornamento pastorale, Genova, 1955. Pag. 175-182. *Didascaleion*, Milano.

esercita una minore influenza: ha reso popolare la liturgia, ha portato alle masse le verità religiose e ancora trae le folle alle funzioni.

Il canto ha reso popolare la liturgia. - Se il popolo segue le cerimonie religiose e ne sa distinguere le parti, lo deve principalmente al canto.

Della messa cantata, ad esempio, gli astanti distinguono facilmente i momenti, che invece sono soggetti a confondere nella messa letta. Grazie al canto, il *Kyrie,* il *Gloria,* il *Credo,* il *Prefazio,* il *Pater*... scandiscono la messa nelle sue varie parti e il popolo ne ritiene le parole sottolineate dalla melodia.

Siamo talmente abituati al canto di chiesa, che non abbiamo del tutto coscienza del servizio che ci rende. La gente del popolo, che non ha istruzione liturgica, se n'è fatta una rudimentale, mediante i punti di riferimento che gli fornisce il canto. Le persone colte gustano le concordanze della liturgia con le melodie, così venerande e così appropriate, che esprimono perfettamente tutti i sentimenti dell'animo, o li destano secondo il bisogno. E' per questo che si cade in grave errore se si toglie alle cerimonie liturgiche il loro incanto, quando si privano delle frasi musicali che naturalmente le accompagnano e le spiegano alle intelligenze. Sarebbe assai meglio, in molte circostanze, cantare la messa, anzichè occupare i fedeli in altri canti, durante la celebrazione.

Il canto veicolo della dottrina. - L'insegnamento del dogma e della morale, così sommario per molti ragazzi e spesso incompleto anche per gli adulti, riceve un sussidio notevole dal canto liturgico.

E' facile rendersi conto di questo quando si tenga presente l'influenza delle « arie cantabili » sullo spirito popolare. Il motivo si coglie a volo e si ritiene facilmente, e col motivo anche le parole. Si ama ripetere la melodia, e le parole ritornano naturalmente. Queste parole hanno un senso, spesso incompreso dapprima; poi lo spirito cerca il significato delle parole stesse.

Tale l'influenza del canto liturgico sulla fede religiosa delle masse. Alcuni salmi, come il *Miserere*, il *De profundis*, i salmi della domenica; gli inni e le principali antifone sono diventate patrimonio comune. Il *Veni Creator,* il *Pange lingua,* l'*Adoro Te devote*...; la *Salve Regina*, il *Regina Coeli* e tanti altri pezzi deliziosi, pieni di unzione, formano il repertorio popolare delle nostre parrocchie.

Si può pensare che questi testi sarebbero appresi ugualmente, se non fossero cantati? Pochi ritengono le formule che la Chiesa non canta mai, e che pure si trovano nel libro del parrocchiano; invece i testi accompagnati da una melodia entrano in ogni memoria.

Ora, questi testi liturgici, portati sulle ali della melodia, sono pieni della più pura dottrina. Grazie ad essi, i fedeli sanno lodare la SS. Trinità, di cui il *Gloria* richiama l'esistenza, la natura e la grandezza; sanno invocare lo Spirito Santo, di cui il *Veni Creator* addita loro i misteri; sanno venerare la *Eucarestia,* che gli splendidi inni del SS. Sacramento espongono magistralmente; l'*Incarnazione* e la *Redenzione,* resi così popolari dagli inni e dalle antifone del Natale e del tempo di Passione; sanno esaltare degnamente e invocare la *Vergine Santa,* le cui prerogative e la cui materna protezione le antifone finali dell'ufficio cantano con lirica effusione.

Non basta conoscere la verità, occorre affermare solennemente la propria fede. E' ancora il canto del *Credo* che adempirà questo bisogno del fedele di confessare pubblicamente la propria fede. Bisogna trovarsi in certe manifestazioni collettive, in mezzo ad una massa di uomini o di giovani, per sentire che cos'è il canto del Credo.

Affermare la propria fede non è ancor tutto: bisogna domandare a Dio le sue grazie. Il canto dei salmi è il tipo della preghiera supplicante e perseverante, supplicante per la dolcezza umile della melodia, perseverante per la ripetizione ad ogni versetto delle stesse inflessioni. Di qui deriva il gusto delle popolazioni cristiane per la salmodia, per le litanie, per i canti supplichevoli, che a troppi mondani sembrano monotoni.

Così il canto istruisce. Viene a completare la scienza del cristiano, portando dolcemente, sulle sue melodie, i pensieri della fede, le verità dogmatiche e morali, facendole penetrare nell'intimo dei cuori.

Un'obiezione: l'uso del latino. - Si dirà che questa influenza del canto liturgico sull'insegnamento religioso popolare non è poi così grande, come si afferma, perchè la massa dei fedeli non comprende il latino e quindi non afferra il senso delle parole che canta.

Evidentemente l'uso della lingua latina crea una difficoltà; ma questa è largamente compensata per coloro che sono abituati all'ufficiatura della Chiesa. Assai rapidamente, e fin dall'infanzia, il cristiano ha letto e imparato sui libri del parrocchiano la traduzione dei pezzi che canta. Dal pulpito, nei catechismi e durante le esercitazioni di canto, i sacerdoti hanno più volte spiegato queste preghiere e delucidato il senso. Per un meccanismo naturale, ognuno ha imparato ad associare, a suo modo, le parole latine alle idee che esse rendono nel testo italiano, così che i canti diventano pieni di idee e di pietà, anche per i semplici fedeli.

L'esperienza insegna che là dove è curata l'educazione liturgica del popolo, mediante istruzioni, esercitazioni e i libri adatti, i fedeli conoscono il significato di quello che cantano in chiesa e con questi canti alimentano la loro pietà.

Tuttavia, bisogna riconoscerlo, la scorza del latino richiede, per essere penetrata a fondo, una buona volontà e una perseveranza che fanno difetto alla comune dei fedeli. E' per ovviare a questo inconveniente che la liturgia permette, in certi momenti dell'ufficiatura, dei canti in lingua volgare. In questi casi, se si vogliono ottenere tutti i vantaggi che abbiamo riferito, a proposito del canto liturgico, bisogna che i canti in volgare siano composti bene, nelle parole e nella melodia.

Purtroppo bisogna riconoscere che il repertorio comune dei canti popolari è povero assai di contenuto teologico, d'ispirazione poetica e più ancora di quella musicale. Ci sarebbe molto da guadagnare se per la composizione di questi canti ci s'ispirasse, nel contenuto e nella melodia, a quelli liturgici. E i liturgisti farebbero un vero servizio alla Chiesa se mettessero la loro competenza, valendosi anche dell'opera di esperti compositori, per darci una buona scelta di canti che educhino veramente la fede e la pietà del nostro popolo. Si leggano, a questo proposito, le norme che il S. Padre Pio XII ha dato nell'Enciclica « *Musicae sacrae disciplina* ».

§ 2. *Caratteri del canto liturgico.*

Per esercitare la sua benefica influenza, quale abbiamo descritto, il canto deve attuare certe condizioni indispensabili, enumerate nel celebre *Motu proprio* di San Pio X, documento al quale bisogna mirare sempre.

Anzitutto dev'essere un *canto religioso,* di *chiesa,* e non profano. Il suo scopo è d'ispirare la pietà, di inculcare il dogma e la morale, di elevare l'anima a Dio. Il luogo santo non va trasformato in sala di concerti.

Ora esiste il canto veramente « di chiesa »: è il canto gregoriano. Esso contiene la più pura espressione dell'arte musicale religiosa, risponde a tutte le necessità della liturgia, di cui è il più prezioso sostegno. Basta assistere alla ufficiatura d'un'abbazia benedettina per avere la prova di tale asserzione.

Anche il popolo, quando venga educato, è capace di imparare con facilità le melodie gregoriane e di farne la più pura espressione della sua pietà.

Ma ci si arriverà solo a condizione che « tutto il popolo canti ». I Pontefici da S. Pio X a Pio XII insistono sull'importanza del canto in comune per il bene dei fedeli (1).

Il grande valore liturgico del canto in comune. - Felici le parrocchie dove sacerdoti artisti e zelanti sono riusciti a far cantare la massa. Certamente si sentono compensati degli sforzi che hanno fatto per creare e sostenere tale tradizione.

1) Il canto in comune dà un fascino particolare alle funzioni. Non è più un qualche cosa di generico, ma offre un gusto personale per ogni fedele, che si sente partecipe della liturgia. Il *Kyrie* è la sua invocazione; il *Gloria* diventa la sua lode, il *Credo* la sua professione di fede. Ognuno ci mette un'anima nell'espressione del canto, e la grande voce che si eleva dalla folla diventa coro potente che ci innalza al Cielo.

2) Di conseguenza, il canto in comune diventa una predicazione liturgica. Ad un certo momento ciascuno è portato a domandarsi che cosa canta, perchè canta e che cosa significa il suo canto. L'attenzione viene attratta sul significato delle parole, dei gesti con cui il celebrante le accompagna all'altare, sui sentimenti con cui sono elevate al Cielo. Per cantare, il libro diventa un bisogno e porta a concentrare l'attenzione, il contegno. Al riguardo, i cattolici tedeschi ci dànno un esempio impressionante al vederli, alle funzioni, seguire attenti, col libro in mano, e cantare disciplinati, ad una voce.

3) Dando il gusto della liturgia, il canto moltiplica coloro che vi partecipano. Allora i fedeli vanno volentieri in chiesa; le funzioni non sembrano loro lunghe e noiose, perchè si sentono attori. Nelle parrocchie bene organizzate al riguardo, si può dire che la liturgia ha rinnovellato la vita cristiana, ha tolto i fedeli dall'apatia religiosa, da quella passività e assenteismo in chiesa, che è uno dei sintomi più gravi di decadimento. Ma occorre, per arrivare a questi risultati, una campagna lunga, tenace, intelligente. S'incomincia col formare dei gruppi scelti, non alla esibizione, ma al servizio liturgico: di qui

(1) Questo aspetto del canto è stato già studiato nel capo XV.

si trae appresso la massa. Nei canti gregoriani si cercherà di progredire via via nel numero e soprattutto nella qualità dell'esecuzione; nei canti popolari sarà bene variare di tanto in tanto il repertorio. Qualcosa di nuovo anche qui è segno di vitalità e di freschezza.

CAPITOLO SETTIMO - ALCUNE FUNZIONI LITURGICHE

Oltre il sacrificio della messa, l'amministrazione dei sacramenti e la celebrazione dell'ufficio divino, la Chiesa compie, in occasioni solenni, dei riti che rientrano pur essi sotto il termine generico di *funzioni liturgiche*. Queste funzioni hanno come scopo di commemorare la vita di N. Signore, di preparare la materia dei sacramenti o di elevare al cielo più insistenti preghiere. Tali, ad esempio, le funzioni della settimana santa, le processioni, le benedizioni del SS. Sacramento.

Vedremo questi riti, non in se stessi, perchè non è questo l'oggetto del nostro studio, ma nell'influenza che hanno sulla vita cristiana.

§ 1. *Le funzioni della settimana santa.*

E' la settimana centrale dell'anno liturgico, quella che maggiormente trae alla chiesa folle di fedeli, in tutto il mondo cattolico. Le cerimonie che si svolgono in questi giorni, anniversari della Passione, sono state in ogni tempo assai popolari e piene di fascino. Un rapido sguardo su ciascuna mostrerà quanto siano penetrate nell'anima dei fedeli e quale parte esse abbiano nel sentimento religioso.

La benedizione delle palme. - La benedizione e la processione delle palme attrae quasi ovunque una folla in chiesa. Bella l'usanza di distribuire ad ognuno all'inizio il ramo di ulivo, o di provvederselo in partenza da casa, là dove c'è possibilità. E' il popolo che si muove festante incontro al Salvatore. Il celebrante benedice l'assemblea che protende i rami; indi ha inizio la processione al canto del « *Pueri Hebreorum* ».

Mentre la processione si svolge, possibilmente fuori della chiesa, su una pubblica via, si intonano canti di lode a Cristo Re che sta per entrare nella sua città, portando il trofeo della croce. Questa cerimonia colpisce molto il popolo cristiano, che la comprende e l'ama. I fedeli ripetono ogni anno il gesto degli abitanti di Gerusalemme acclamanti a Cristo.

Di questo omaggio reso a Cristo Re, nei giorni commemorativi della passione, rimane per tutto l'anno un ricordo nelle case: il ramo di ulivo benedetto. La famiglia cristiana ama tenerlo nel posto d'onore, incrociato al crocefisso. Se qualcuno cade ammalato e gli si debba portare la comunione o l'estrema unzione, allora il ramo benedetto scenderà per aspergere la casa e l'infermo con l'acqua santa, portando la pace e la benedizione del Signore.

Il Giovedì Santo. - La messa pomeridiana di questo giorno rinnova lo spettacolo della Cena. Il celebrante raffigura G. Cristo; il clero che si comu-

nica dalle sue mani rappresenta gli Apostoli; i fedeli che accorrono alla sacra mensa richiamano i discepoli. Questa messa, che commemora l'istituzione della Eucarestia, è una rappresentazione vivamente sentita del sacro banchetto del Cenacolo.

Dopo la messa, il celebrante porta il SS. Sacramento allo *scurolo,* detto pure impropriamente « sepolcro ». Nella chiesa spoglia di ornamenti e di luci, rimane questo sacro recinto, adorno d'ogni più bella cosa, a custodire il divino Prigioniero in questa ora di passione. Per tutta la serata passano i fedeli a rendere il tributo di adorazione e di amore. In molte parrocchie e comunità religiose, nelle ore della notte, si avvicendano anime in adorazione, rispondendo così all'invito di Gesù in quella notte: « Rimanete qui e vegliate con me » (Mt. 26, 38).

Nelle cattedrali, alla funzione mattutina del giovedì santo, il vescovo consacra gli olii santi. Mai come in questa circostanza è resa sensibile la comunità diocesana del clero attorno al vescovo e la derivazione della grazia sacramentale dall'unico capo, Cristo. C'è solo da augurarsi che anche questa funzione, opportunamente semplificata, venga seguita e compresa anche dal popolo. Ottima cosa sarebbe che ogni sacerdote si portasse con sè una piccola rappresentanza della parrocchia, qualche ragazzo del piccolo clero o giovane studente, per partecipare alla funzione e accompagnare il trasporto dei santi olii. Di questi poi si può fare consegna ufficiale al parroco in chiesa, in momento di maggior frequenza, all'adorazione del giovedì santo. Così anche il popolo resta informato della funzione episcopale e del vincolo di unità rappresentato dalla consacrazione degli olii santi, proprio nel giorno in cui Cristo Signore ha pregato per l'unità della sua Chiesa.

Il Venerdì Santo. - La funzione del venerdì santo tiene un posto particolarmente importante: il mistero della morte di Cristo, infatti commuove profondamente le anime. I fedeli accorrono all'adorazione della Croce e a sentire il discorso della Passione. Per quanto lo si sia sentito altre volte, questo racconto nella sua nuda verità non cessa di toccare i cuori. Ma più che il discorso parla all'anima dei fedeli la liturgia mesta e scarna di questo giorno. Il silenzio delle campane, l'altare spoglio, la litania di preghiere per tutta la Chiesa, lo scoprimento della croce e il canto degli *improperi,* che fa riscontro alle lamentazioni del profeta Geremia... e quel Crocefisso messo là, in terra, ad accogliere il bacio e dare il perdono alla lunga teoria dei fedeli che, in silenzio ad uno ad uno, si prostrano, adorano e venerano le sante piaghe: non è questa la commemorazione più eloquente e viva della Passione?

Il Sabato Santo. - Dobbiamo essere riconoscenti al S. Padre Pio XII per aver ripristinato la solenne vigilia pasquale, nella notte dal sabato santo alla domenica di Pasqua. La funzione ha riacquistato così il significato e il fascino che aveva in antico, oltre il vantaggio di rendersi accessibile ad una massa di fedeli, che sarebbe nell'impossibilità di partecipare al mattino, per il lavoro e le occupazioni domestiche. Là dove la funzione fu ben preparata ed opportunamente spiegata ha avuto una partecipazione di massa e destato un vivo interesse nei fedeli.

La processione del cero pasquale, nella penombra della notte, e poi l'ac-

cendersi degli altri ceri al canto del *Lumen Christi*, fino al preconio solenne dell'*Exultet*, esprime il riaccendersi nelle menti e nei cuori della fede in Cristo risorto e della gioia per il trionfo riportato sul peccato e sulla morte.

Secondo tempo, la consecrazione del fonte battesimale, dinanzi a tutta la assemblea dei fedeli, e su quel fonte la rinnovazione delle promesse del nostro battesimo, è un eloquente richiamo alla rigenerazione battesimale che ci ha immersi nella morte e nella resurrezione di Cristo, e deve rinnovellarsi a Pasqua con una buona confessione.

Finalmente la messa dell'*alleluja*, il canto festoso del *Gloria* e la comunione sacramentale comunicano ai fedeli, anche sensibilmente, la gioia e la vita del Risorto.

Si supponga per un momento che non siano mai esistite le funzioni liturgiche della settimana santa, quale memoria avrebbe il popolo della passione di Cristo? Nè l'istituzione dell'Eucarestia, nè la morte in croce, nè la risurrezione verrebbero celebrate. Forse si ignorerebbero dai più questi fatti e queste date; in ogni caso, non si seguirebbero passo passo come noi facciamo, dopo venti secoli, unendoci semplicemente alle funzioni liturgiche.

Questo fatto, meglio di ogni altra considerazione, vale a dimostrare quanto deve la coscienza religiosa del popolo alla liturgia.

§ 2. *Le processioni.*

Sono funzioni assai popolari perchè rispondono ad un bisogno naturale di manifestare ed espandere la fede, oltre che ad un desiderio di pregare con più ardore. Parleremo, tra le varie processioni, soltanto delle rogazioni e della processione del Corpus Domini.

Le Rogazioni. - Le processioni delle rogazioni sono suppliche collettive che si fanno nei giorni precedenti l'Ascensione, per attirare le benedizioni di Dio sulle persone, sulle famiglie, sui beni e particolarmente sui frutti della terra.

All'alba, nelle campagne, il clero parrocchiale preceduto dalla croce, dai chierichetti e dai cantori, scortato da una folla di devoti, percorre le strade al canto delle litanie dei Santi. Ogni giorno si percorre una zona diversa del territorio parrocchiale, seminando così ovunque le preghiere della Chiesa.

In molti paesi, ogni famiglia si fa un dovere di inviare almeno un rappresentante alla processione, e si ha quasi la sensazione di stornare le benedizioni celesti, se non si prendesse parte a queste suppliche.

Ogni anno le rogazioni vengono a richiamare che Dio è il padrone della pioggia e del bel tempo, dell'abbondanza o della carestia, della salute o della malattia. Da questa lezione i cristiani ritengono che solo merita benedizione il lavoro e lo sforzo che vengono compiuti sotto lo sguardo di Dio.

La processione del Corpus Domini. - Poche altre funzioni recano più di questa dolci emozioni alla pietà cristiana. I preparativi per gli addobbi, per i canti e l'ordine della processione mobilitano un po' tutta la parrocchia. Ogni rione della cittadina o del paese, ogni frazione di case vanno a gara nell'adornare il percorso, nel vestire i paggi di onore, i portastendardi, i bimbi che

dovranno spargere fiori sul cammino di Gesù. All'ora della processione, la parrocchia si muove per scortare il SS. Sacramento o schierarsi su due ali lungo il percorso. Ai canti degl'inni e delle lodi, il Re pacifico avanza. I credenti s'inginocchiano, gli increduli che possono trovarsi in mezzo alla folla sono compresi di stupore e di ammirazione. La fede della folla li scuote e forse li tocca nell'intimo la presenza misteriosa del Signore.

Questo pubblico tributo di adorazione e di amore al divin Prigioniero dei tabernacoli non può non lasciare in molte anime un'impressione profonda e le tracce del passaggio di Cristo Signore.

§ 3. *La benedizione eucaristica.*

E' di origine piuttosto recente ed una delle funzioni più in voga presso il popolo cristiano. Si viene volentieri a questa funzione abbastanza breve, che rianima la fede con l'esposizione dell'Ostia Santa nell'ostensorio d'oro, scintillante di ceri, profumata d'incenso, animata di canti.

Pochi cristiani praticanti si rassegnano a passare la domenica senza benedizione; e le persone pie ne fanno una raccolta per tutte le feste di devozioni, tridui e novene disseminate nell'anno.

Insensibilmente si arriva anche a degli sconfinamenti nella devozione, o da parte dei sacerdoti, che moltiplicano all'infinito le benedizioni e inducono a deformazioni nel culto eucaristico, o da parte dei fedeli, attratti da ciò che più appare, a stimare a volte la benedizione più della comunione e della stessa messa.

Sarebbe necessario, su questo argomento, un'istruzione liturgica che raddrizzi le idee, e soprattutto una certa misura nell'uso pratico. Anche qui il troppo genera l'inflazione.

Lo stesso dicasi delle *SS. Quarantore*. Là dove sono conservate nello spirito e nello stile che ebbero fin dall'origine, di collettive e solenni adorazioni e suppliche, giovano immensamente a ridestare la fede, a infervorare la pietà; suscitano un vero movimento di anime e un'inondazione di grazia.

La liturgia, adunque, ha saputo meravigliosamente penetrare la vita cristiana, con le diverse funzioni che ha istituito, d'un senso eucaristico vivo e pratico. Grazie ad essa, si può dire che il popolo *percepisce* l'irradiazione del Cristo-Ostia, che altrimenti rimarrebbe in abbandono nel segreto dei nostri tabernacoli.

CAPITOLO OTTAVO. - LA LITURGIA DEI DEFUNTI

Perchè esercita una così profonda influenza. - La morte è la messaggera eloquente di Dio; basta sentirne e comprenderne la voce. La liturgia s'incarica d'interpretarci le gravi lezioni che ci vengono dall'al di là. Essa ha organizzato i funerali con tale scienza e di Dio e del cuore umano, ad un tempo, che anche i più semplici rimangono commossi dalla cerimonia delle esequie e istruiti dagli insegnamenti che ne derivano.

Nei momenti del lutto e della separazione le anime sono più docili che mai alla voce del soprannaturale. Certuni che restano indifferenti anche alle più belle funzioni, estranei perfino al sacrificio della messa, escono scossi profondamente da una funzione funebre, nella quale la Chiesa ha fatto toccare loro con mano il mistero dell'eternità.

Si comprende allora come la liturgia dei morti sia sempre stata in onore e di tutto il repertorio liturgico abbia alcuni dei pezzi più belli.

Questo studio non ha la pretesa di spiegare dettagliatamente le preghiere per i morti; si limiterà ad alcune osservazioni sull'influenza che la liturgia dei defunti esercita sulla vita cristiana mediante l'apparato esteriore dei funerali, la composizione dell'ufficiatura e le melodie che ne accompagnano i momenti principali.

Il decoro dei funerali. - La Chiesa ha organizzato con vera arte l'apparato esteriore delle esequie.

Il colore nero, che ha scelto, è il colore del lutto, della notte, del mistero. La Chiesa avrebbe potuto, come certe sette pagane, avvolgere i funerali con colori chiari, cantanti, per distornare la gente e velare le lezioni della morte. No. Da educatrice ferma essa rivela ai fedeli le tristezze che il peccato originale ha gettato sul passaggio dal tempo all'eternità. E il popolo cristiano ha compreso il significato di questo colore mortuario e l'ha adottato per le vesti da lutto.

Ma su questa austera lezione del nulla di tutte le cose umane, che dà la Chiesa coprendo di nero il feretro, i portali, l'altare, i ministri, non lascia di far brillare luci di speranza. Uno splendore si staglia sui drappi oscuri: è quello della croce d'oro o d'argento che s'innalza tra i ceri: croce di salvezza, croce di speranza, la sola che sfugge al naufragio umano e salva il povero defunto. La croce cammina in testa al corteo funebre, viene inalberata sul cataletto, spicca sui paramenti neri, è segnata dal gesto benedicente del sacerdote sulla bara, viene innalzata sulla tomba per ricoprire sotto le sue braccia i resti mortali e proclamare l'attesa della resurrezione.

Qui, come ovunque, la liturgia è « parlante », più con le cose che con le parole: ma sarebbe anche più eloquente e confortevole, se pure i mirabili testi dell'ufficiatura fossero aperti al popolo.

Composizione dell'ufficio. - La Chiesa non risparmia ai suoi fedeli le lezioni terribili della morte; al tempo stesso non lascia di ripetere loro i motivi di speranza e di preparazione all'eternità. A questi richiami la Chiesa aggiunge tutte le suppliche in favore del defunto, che le suggerisce il sentimento della sua potenza d'intercessione.

Sarebbe bello passare in rassegna le bellezze dell'ufficio dei morti; ma qui dobbiamo limitarci a segnalare alcuni punti particolarmente emozionanti:

1) La *levata del cadavere* è un segno di rispetto e di deferenza per il morto. Tante volte egli si è mosso per venire alla Chiesa; ora è la rappresentanza della comunità cristiana che va alla sua casa per raccoglierne le spoglie mortali, dal momento che il suo spirito ha fatto ingresso in un'altra chiesa, sofferente o trionfante.

« Esulteranno nel Signore le ossa umiliate » intona il celebrante, e al canto

lento del *Miserere* il corteo si muove. Tra le lacrime della separazione, nel momento che il caro defunto lascia la dimora, è di conforto ai parenti il compianto dei confratelli in Cristo e il pensiero che le amate spoglie vengono affidate nelle braccia materne della Chiesa e l'anima al di lei suffragio.

In chiesa. - 2) L'*ufficio dei morti*, propriamente detto mattutino e lodi, composto dei salmi più toccanti, intercalato da antifone piene di gravi pensieri, forma una preghiera insistente, la cui pietosa monotonia risponde allo stato d'animo degli astanti. Preghiera veramente funebre, ma quanto pressante, fidente, cadenzata dal grido eloquente: « L'eterno riposo dona a lui, o Signore, e risplenda a lui la luce eterna ».

3) *La messa esequiale* è un poema di invocazioni accorate, di ammonimenti gravi, delle risposte più consolanti che ci vengono dalla fede nelle ore di lutto. L'Introito, il Graduale, l'Offertorio, il Post-communio sono sfoghi di pianto e ad un tempo elevazioni fidenti dell'anima che crede e che spera. Il *Dies irae* un canto lirico di salutare tremore di fronte al divino giudizio e di umile, fiduciosa attesa della divina misericordia. Le letture sono la parola di conforto più autorevole e incoraggiante. L'Apostolo che ammonisce: « Non vogliamo che vi contristiate per i morti, come coloro che non hanno speranza. Noi crediamo che Gesù è morto per i morti ed è resuscitato, e così Iddio per mezzo di Gesù prenderà con sè quelli che sono morti ». Gesù stesso, nel tratto evangelico, proclama: « Io sono la resurrezione e la vita. Chi crede in me, anche se morto, vivrà ».

L'assoluzione. - 4) Il canto del *Libera me* è un brano liturgico antichissimo, pieno di verità, di speranza e di suppliche accorate. Si canta attorno al feretro, di fronte all'assemblea dei parenti e degli astanti, commossi. Il celebrante asperge d'acqua santa, tutt'intorno, il feretro e lo profuma d'incenso. In alcuni paesi anche i parenti e gli amici sono ammessi a segnare con l'acqua santa il defunto, dando così un estremo saluto cristiano di addio e di arrivederci in cielo.

Non occorre molta psicologia per comprendere le ragioni che hanno reso questi riti così popolari e densi di emozione.

L'inumazione. - 5) Bisogna aver presente il rito, com'è nella mente della Chiesa e come si conserva ancora in molti luoghi, per intenderne il significato e la bellezza.

S'intona l'antifona « *Ego sum resurrectio et vita* » e al canto del « *Benedictus Dominus Deus Israel* » il corteo si ricompone per portare il defunto al cimitero. All'appressarsi della tomba s'innalza il canto della redenzione e della speranza « *...et omnis qui vivit et credit in me non morietur in aeternum* ». Il sacerdote asperge d'acqua santa il luogo della sepoltura, dice le ultime preghiere, e il feretro discende lentamente nella terra del suo riposo. Su quella fossa nera, che sta per chiudersi una volta per sempre, la croce segnata dalla mano sacerdotale e inalberata dalla pietà dei parenti dischiude una visione luminosa: « *Lux perpetua luceat eis* ».

Il cimitero. - E' il luogo di « dormizione » così suona la parola greca (*koimetérion*) che la Chiesa ha recinto e benedetto per il *riposo* dei corpi san-

tificati dai sacramenti e dalla presenza dell'anima in grazia. La morte, per i cristiani, è un sonno nell'attesa della resurrezione. La disciplina cattolica si oppone decisamente a tutti i tentativi sacrileghi di cremazione.

Sarebbe fuori luogo voler fare qui il processo alle pratiche crematorie. Diciamo soltanto che esse contraddicono a tutta la tradizione cristiana, distruggono il culto dei morti e la pietà popolare verso i defunti. Ma dobbiamo ammettere che se i roghi funebri sono impopolari, ciò si deve non tanto alle cerimonie, alle condanne ufficiali della Chiesa, quanto alla propaganda quotidiana della liturgia in favore del pio riposo e del culto per i morti.

Questo culto, quando s'intenda secondo la mente della Chiesa e la pratica liturgica, è di vero sollievo ai morti col suffragio, e di beneficio ai vivi per il conforto che reca e il richiamo ai pensieri dell'eternità.

Le melodie dell'ufficio dei morti. - Le preghiere dell'ufficiatura funebre hanno riempito il cuore e la memoria del popolo, soprattutto, in grazia delle ammirabili melodie che le accompagnano. Questi motivi sono diventati di dominio pubblico, li conoscono anche i fanciulli, e i grandi ne rimangono profondamente commossi.

Sono composizioni piene di pietà e di semplicità, l'espressione più pura della fede supplichevole, della tristezza e della speranza soprannaturale. Nessuna setta religiosa possiede riti e canti paragonabili alla nostra liturgia funebre. Gli è perchè nessun altro culto è ispirato ai veri motivi e si avvicina così dappresso alla stessa verità.

S'incontrano talora persone mal informate, le quali vorrebbero far tacere i canti, in omaggio ai loro defunti. E' un errore di valutazione oggettiva e di psicologia. I canti della messa dei morti, specialmente, sono pieni di una gravità serena che si armonizza mirabilmente con il lutto dei cristiani, i quali non ignorano la speranza. Una migliore cultura liturgica farebbe cessare questi falsi apprezzamenti e renderebbe alla cerimonia funebre tutta la sua bellezza e ricchezza di significato.

Ma ci sia concesso un altro rilievo. Una migliore cultura liturgica nei fedeli, ed una più ferma disciplina nel clero, eliminerebbero i gravi abusi degli uffici funebri a catena e delle troppo frequenti messe quotidiane per i defunti.

Ci sono dei paesi in cui, la più parte dei giorni dell'anno, rimane piazzata in mezzo alla chiesa la tomba degli uffici funebri. In altri, tutti i giorni feriali, salvo nei doppi di 1ª e di 2ª classe, si canta l'ufficio funebre, perfino la domenica. Possiamo immaginare quale pietà possa alimentare la messa in quei sacerdoti e fedeli che si condannano a simili abusi. Di fronte alla gente, il prete finisce col diventare un funzionante di pompe funebri, un necroforo prezzolato, e il Signore, così servito, il Dio dei morti, non dei vivi.

La liturgia anche in questo, quando fosse compresa e seguita, salverebbe i sacerdoti dalle pretese poco illuminate di certi fedeli, e i fedeli dalla condiscendenza a volte interessata dei sacerdoti.

Conclusione generale. - Dalle pagine che precedono si può concludere, senza alcuna esagerazione, che la liturgia è essenzialmente formatrice della pietà, una maestra meravigliosa per l'insegnamento popolare del dogma e della morale cristiana, un vincolo visibile dell'unità invisibile della fede cattolica.

Per questo c'è da augurarsi che l'amore per la liturgia si sviluppi ognor più e che la preghiera ufficiale della Chiesa sia ogni giorno meglio compresa ed amata.

BIBLIOGRAFIA. — L. BEAUDUIN, *La pietà della Chiesa,* Vicenza, 1914. - C. GRIMAUD, *La nostra messa,* Firenze, 1936. - A. DE SERENT, *La spiritualità cristiana nella liturgia,* Milano, 1934. - E. CARONTI, *La pietà liturgica,* Torino, 1920. - R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia,* Brescia, 1930. Idem, *I santi segni,* Brescia, 1931. - D. V. HILDEBRAND, *Liturgia e personalità,* Brescia, 1935. - J. DANIÉLOU, *Il mistero dell'Avvento,* Brescia, 1953. Idem, *Il segno del tempio,* Brescia, 1953. - D. BARSOTTI, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico,* Firenze, 1950. - A. BERNAREGGI, *La liturgia* (pastorale della quaresima 1951), Bergamo, 1951. - V. FRANCO, *Celebrate Dominum,* Padova, 1952, 4 vol. Idem, *Avviamento alla spiritualità liturgica,* Padova, 1953, 2ª ed. - L. BOUYER, *Il mistero pasquale,* Firenze, 1955. - B. BAUR, *Luce dell'anima,* meditazioni liturgiche, Roma, 1947, 3 vol. 2ª ediz. Circa la questione dell'uso della lingua volgare nella liturgia: GR. H. SCHMIDT, *Liturgie et langue vulgaire,* Roma, 1950. - C. KOROLEVSKI, *Liturgie en langue vivante,* Paris, 1955, e il n. 11 di *La Maison-Dieu, Langues et traductions liturgiques,* 1947. Intorno alla parrocchia, comunità liturgica, vedi *La Maison-Dieu,* n. 20 e n. 36 e i libri seguenti: TONOLO, *Parrocchia e liturgia,* Roma, 949. - CH. CHERY, *Comunità parrocchiale e liturgia, Brescia,* 1948.

XXV

L'EDUCAZIONE LITURGICA

Ritorno alla tradizione. - Se i cattolici non avessero perduto il senso della tradizione, non ci sarebbe oggi da lavorare tanto per un'educazione liturgica. In passato la liturgia era la manifestazione spontanea del sentimento religioso, la sua espressione naturale. A cominciare dai primi fedeli che gli *Atti* ci rappresentano « assidui all'insegnamento degli Apostoli, a prendere parte insieme alla frazione del pane, alle preghiere » (II, 42,), tutti i cristiani partecipavano al culto ufficiale, con adesione unanime. Era la liturgia che ritmava la loro vita spirituale, li metteva in accordo con la Chiesa e, mediante la Chiesa, a Cristo. Ed era ancora la liturgia che operava l'iniziazione religiosa dei neofiti. E come ci riuscisse, con quale ammirabile maestria sapesse ad un tempo illuminare le menti ed intenerire i cuori, lo possiamo ancora oggi constatare leggendo le messe quaresimali, che si rivolgono di frequente ai catecumeni.

Disgraziatamente i cattolici non hanno mantenuto questa preziosa tradizione. Nel corso dei secoli se ne sono lentamente distaccati, per orientare via via la loro pietà verso direzioni nuove, teologiche o popolari, buone certamente, ma per le quali si commise il torto di trascurare la devozione essenziale, quella liturgica. Così si è perduto l'intelligenza e il gusto ufficiale delle sue formule. Le cerimonie religiose non sono il più delle volte comprese; perfino la messa è per molti una scena rappresentata individualmente dal sacerdote, mentre non poche tra le persone devote che vi assistono sgranano le loro preghiere intime secondo i bisogni personali o i gusti diversi. Quanto ai meno fervorosi, si accontentano di assistere passivamente, in attesa che finisca... Ecco come noi preghiamo: non più come cattolici, ma chiudendoci in una pietà individualistica che ci isola, invece di unirci, e inaridisce in noi la linfa cristiana.

Bisogna ritornare alla vera tradizione. Questo lo scopo del movimento liturgico, che ha preso in questi ultimi decenni un'ampiezza considerevole. Furono ottenuti dei buoni risultati; ma siamo ancor lungi dal traguardo. Si arriverà grazie all'azione concorde dei genitori e degli educatori. Essi soli possono formare alla devozione autentica, vale a dire a quella solida pietà liturgica che il santo Pontefice Pio X ebbe a definire « sorgente prima ed indispensabile del vero spirito cristiano ».

PARTE PRIMA - L'EDUCAZIONE LITURGICA DEL FANCIULLO

CAPITOLO PRIMO - L'EDUCAZIONE NELLA FAMIGLIA

Come si può formare il fanciullo alla pietà liturgica. - L'educazione liturgica deve incominciare dai primi anni del fanciullo (1). Tale affermazione potrà meravigliare quanti considerano la pietà liturgica come una devozione particolare di alcuni specialisti: archeologi, rubricisti, esteti, letterati, ma costoro si ingannano. La liturgia non è una devozione che si aggiunge ad altre devozioni: la liturgia è il culto ufficiale della Chiesa nei suoi riti, nelle sue formule, nei suoi canti. Avere il senso liturgico significa: 1) comprendere questo culto, 2) volervi partecipare. In tutte le manifestazioni della pietà, si tratti dell'assistenza alla messa o del culto ad un santo, c'è un modo di fare liturgico, e uno o più altri modi di fare, che non lo sono affatto. E' importante adunque orientare al più presto il battezzato verso le forme di devozione che la Chiesa ritiene come le migliori. Se si ritarda, si va a rischio di arrivare troppo tardi. Il fanciullo avrà preso abitudini contrarie, dietro le quali si trincererà per rifiutarsi, almeno passivamente, ad una iniziazione nuova. Ormai la sua curiosità è estinta: il culto non lo interessa più. Il meglio che possa fare è di subirlo per dovere, come un obbligo.

Le cose sono assai differenti quando la formazione del bimbo è intrapresa subito da principio nello spirito della liturgia; e come allora tutto riesce facile alla mamma... Basterà infatti fare leva su d'una tendenza che è desta in ogni bambino: la curiosità. Non appena la sua intelligenza si sveglia, il bimbo apre sulle cose due occhi interrogatori: vuol tutto vedere, tutto toccare, e ben presto tutto capire. E' facile rispondere a questo continuo appello, in modo da svegliare la curiosità liturgica e dare il gusto delle funzioni.

La prima iniziazione: Gesù e Maria. - Quando il piccolo scopre la sua camera e le meraviglie che contiene, si arresta dinnanzi al crocefisso: « Gesù » dice la madre; « Gesù » si sforza di ripetere la bocca balbettante. E per la prima volta, il Nome che è al di sopra di ogni altro nome, freme su nuove labbra. Ecco il rito iniziale della liturgia puerile. E imparando a baciare il crocefisso, come fa col ritratto dei suoi cari, il piccolo sentirà che il Crocefisso rappresenta pure un essere amabile.

Ben tosto lo si abituerà a dare a Gesù la buona sera e il buongiorno al primo risveglio. Sboccio di preghiere che andranno precisandosi a misura che la tenera intelligenza si sviluppa, fino a diventare preghiera completa, con rendimento di grazie per tutte le buone cose ricevute nella giornata, domanda

(1) Su questo argomento vedere gli articoli apparsi sulla rivista « *La vita in Cristo e nella Chiesa* » (Roma, Via Portuense 739), annate 1954-1957, a firma *M. Mignone*.

di nuovi favori per sè, la famiglia e gli amici, perfino per gli animali, questi sì cari amici dei piccoli. Non ha la Chiesa benedizioni per tutti? Ben presto si insegnerà al bambino a chiedere perdono delle piccole mancanze, a promettere una condotta migliore; ed egli imparerà la salutare abitudine di esaminarsi e di giudicarsi davanti a Dio. Il segno di croce inizia e termina le preghiere: il piccolo imparerà dalla serietà della madre che questo non è un gioco. E perchè non segnarsi anche prima e dopo i pasti? Egli sarà lieto di farlo, se assistendo alla mensa dei grandi li ha visti segnarsi a loro volta.

Giova assai che i piccoli vedano pregare le persone adulte, a condizione che queste preghino bene. Un bambino di due anni, per esempio, potrà benissimo restare silenzioso e ammirato, mentre la madre inginocchiata vicino a lui, mormora una preghiera o parla in cuor suo a Gesù. Dal momento che mamma parla a Gesù è certo che egli è là. Del resto il bambino pregherà anch'egli con gioia, fiero di fare « come mamma, come papà ».

Un'altra immagine attrae assai presto lo sguardo del piccolo: quello della Santa Vergine che tiene in braccio il bambino Gesù. Anch'essa diviene tosto familiare. Si può allora, rispondendo alle domande proposte, cominciare a spiegare come il bambino Gesù è venuto per farci tutti felici; e come, quando egli divenne adulto, dei cattivi hanno inchiodato le sue mani e i suoi piedi sulla croce. Il bambino commosso bacerà il crocefisso: è la prima adorazione della croce.

La gioia del Natale. - La liturgia dell'Avvento risveglia un'aspettativa nuova nel mondo dei piccoli. Il bambino si ricorda che un giorno ha ricevuto dolci e giocattoli, appesi ai rami di un bell'albero o trovati sotto al guanciale. Perchè questi dolci, questa festa? perchè è il Natale di Gesù Bambino, il giorno in cui egli è venuto sulla terra a portare a tutti gli uomini la felicità. Poi si è messo anche in casa il piccolo presepio: la culla con la Santa Vergine e S. Giuseppe. Il piccolo attende, con la Chiesa, la venuta di Gesù, e si sforza anche di prepararsi con qualche fioretto e col farsi più buono.

E il 25 dicembre, al risveglio, ecco il Bambino nella greppia; tra l'asino e il bue e i pastori... Gesù è nato. Il bambino gli fa omaggio dei suoi doni, dei suoi tesori. Dinanzi al presepio, la famiglia recita le preghiere. Poi, un giorno, arriveranno i magi e la mamma racconterà la storia dei re venuti dall'Oriente, dei bambini innocenti uccisi da Erode... E un altro giorno, che si chiama la Candelora, Gesù viene portato al tempio: si toglie il presepio, il tempo di Natale è finito.

La quaresima del fanciullo. - Se il piccolo frequenta già la Chiesa, gli si può fare incominciare la Quaresima come i grandi, andando a ricevere le sacre ceneri. E' il momento di rivelargli la morte o, se già conosciuta, di aggiungere qualche nozione su questa pena inevitabile, conseguenza del peccato e tuttavia porta del cielo (1).

Troppi genitori esitano a parlare della morte. Eppure è necessario abituare presto al pensiero della morte. Verrà accolta senza spavento se noi stessi sap-

(1) Notare però che le Ceneri più che rivolte a farci pensare alla morte del corpo, mirano, nel pensiero della liturgia, a inculcarci il senso della *penitenza*, con la quale noi distruggiamo il peccato, donde venne la morte.

piamo parlarne con quella serenità grave e confidente che dovrebbe avere ogni cristiano. Un richiamo discreto ai fini ultimi ci gioverà, in ore particolarmente brutte, per richiamare al bene il cuore dei nostri fanciulli.

E avvezziamoli pure a pregare per i morti, parenti e amici, ma altresì per tutte le anime del purgatorio. Il due novembre ci offrirà l'occasione di ritornare ogni anno su questi gravi pensieri.

Tornando alla Quaresima, bisognerà raccontare ai piccoli le storie sacre che costituiscono per la Chiesa i grandi temi di meditazione e di preparazione di questo tempo sacro. E' il tempo di fare il racconto della creazione, della caduta e di parlare del Salvatore promesso. Gioverà sfogliare una storia sacra illustrata e fissare agli sguardi le immagini che rappresentano i fatti dell'Antico Testamento.

Tutto ciò desta un interesse appassionante. Il fanciullo comprende meglio la missione del Salvatore, il valore del suo sacrificio e quale gratitudine dobbiamo a lui. La sua pietà, meglio illuminata diventa anche più calda.

Ora egli sa perchè la Domenica delle Palme si prendono i rami benedetti e si portano a casa.

La Settimana Santa. - Nel racconto della passione c'è pure il ricordo dell'ultima Cena. La madre spiega al bambino come, sapendo che stava per lasciare quelli che amava, Gesù ha inventato un mezzo meraviglioso per restare ancora con noi. Egli si è cambiato in un pezzo di pane, e ce lo dà a mangiare. Allora è Gesù tutto intero col suo corpo e la sua anima che viene dentro di noi. Gli occhi puri del bambino si levano, scintillano... Non potrà lui pure mangiare di questo Pane che è Gesù? Certamente, quando sarà più grande, più buono. Allora Gesù verrà nel suo cuore e sarà la prima comunione. E il piccolo diverrà impaziente di arrivare a quel giorno. Nell'attesa, andrà qualche volta a salutare Gesù presente in questo Pane meraviglioso.

Il Venerdì Santo richiamerà anche il piccolo alla passione e morte del Signore, all'adorazione della Croce, che egli farà con un bacio, tremante di commozione. Poi sarà la gioia della Pasqua: Gesù è risorto! Tutto si riveste a nuovo e nella chiesa corre un fremito di gioia che fa sussultare anche i cuori innocenti, come i peccatori restituiti alla grazia.

A poco a poco, il bambino scoprirà le altre feste: l'Ascensione, la Pentecoste, il *Corpus Domini*, come per un cammino a diverse tappe, che svolge una graduale iniziazione religiosa. Feste della Madonna, degli Apostoli, di San Giovanni Battista, degli Angeli, del Santo Protettore, del quale si farà conoscere la storia perchè il bambino impari a seguirne gli esempi. Via via che i mesi passano e che le facoltà si sviluppano, la festa celebrata porta delle idee nuove, risveglia sentimenti più alti. E' un'iniziazione progressiva, continua, un'iniziazione che durerà tutta la vita, finchè la morte schiuderà, nella sua pienezza, la luce di Cristo.

Il bambino in chiesa. - L'apprendimento delle prime nozioni religiose è reso facile grazie al riflesso che ha il ciclo liturgico nel focolare domestico. L'ingresso nel culto ufficiale esige cure particolarmente delicate e attente. La madre deve preoccuparsene in tempo e prevedere come regolarsi.

Anzitutto nel condurre il bambino in chiesa. Non bisogna portarlo prima

di avergliela fatto desiderare; ed è compito della madre far nascere nel cuore del bimbo tale desiderio. Nell'uscir fuori di casa gli si farà vedere all'esterno « la casa di Dio » che non assomiglia a nessun'altra casa e resta indimenticabile. Il bambino sognerà di entrarvi, e glielo si promette a condizione che sia buono; bisogna essere puri per « avvicinarsi al Signore! ».

La prima visita si farà ad un'ora in cui la chiesa è vuota. Il bambino, impressionato, non vede che l'immensità del tempio e le cose straordinarie che contiene. Si cercherà di attirare la sua attenzione all'altare e al tabernacolo per dirgli che Gesù è là. E' per questo che arde la lampada. Allora il piccolo imparerà a distinguere, grazie alla lampada e al conopeo, l'altare ov'è il Santissimo Sacramento, e a salutare il Divino Presente all'entrare in una chiesa.

E' opportuno dapprincipio che il bambino non venga troppo di frequente alla chiesa e vi resti meno di quanto desidera: così vi tornerà con più gioia.

In proporzione che le conoscenze religiose, apprese in casa, aumentano, si fanno nuove scoperte. Dopo l'acqua benedetta all'ingresso, sarà l'immagine della Santa Vergine, quelle dei santi familiari, la culla del presepio, poi la *Via Crucis*. I quadri delle Stazioni rappresentano scene già conosciute, e così un bambino di quattro o cinque anni può essere portato a fare con intelligenza ed emozione una rapida *Via Crucis*. La madre gli descrive brevemente ogni stazione, la fa contemplare. Cercherà di esprimere con parole semplici la pietà, la riconoscenza, il pentimento, l'amore che ella intuisce nel cuore del suo bambino o che vi ama suscitare.

I Sacramenti. - Il fonte battesimale gioverà a far scoprire al bambino il suo battesimo. Si tratta semplicemente di dargli un'idea esatta, che basti alla curiosità nascente. Il battesimo? E' il sacramento che ci fa cristiani, ci strappa al demonio per darci a Dio; ci apre le porte del cielo. Si cercherà di ritornare in altre occasioni su questo soggetto essenziale: al battesimo d'un neonato, nel sabato santo, di fronte all'immagine del battesimo di Gesù... Soprattutto ci sforzeremo di dare al bambino la devozione al battesimo: che ne conosca e commemori la data, che conservi il ricordo. L'affetto del padrino e della madrina, la loro autorità invocata in momenti gravi e decisivi, ci darà modo di richiamare le promesse solenni fatte al battesimo del bambino, mediante questi suoi responsabili davanti a Dio.

Il confessionale potrà destare particolare curiosità. E' facile allora parlare del sacramento della penitenza, suggerire il desiderio di confessarsi. Per intanto verrà bene includere nelle preghiere quotidiane l'atto di contrizione. Così dicasi della sacra mensa, che farà nascere nel cuore del piccolo il desiderio di ricevere la santa comunione.

In tal modo tutti i sacramenti saranno progressivamente rivelati, in occasione degli incontri: oggetti liturgici, immagini, avvenimenti di famiglia. La iniziazione verrà fatta sempre nel medesimo spirito: quando il bambino è messo in presenza d'una realtà concreta, si passa alla spiegazione, si risponde alle sue domande. Questo con brevità, goccia a goccia, un giorno un'idea, domani un'altra. Camminiamo al passo del piccolo, non forziamo i tempi. Ritorniamo, conforme all'indole delle conversazioni, su idee già acquisite per illuminarle e completarle. Così, pietra su pietra l'edificio spirituale cresce, come la celeste Gerusalemme costruita con fatica e con amore.

Cerchiamo soprattutto che le nozioni acquisite passino dall'intelligenza al cuore e si trasformino in vita. Il bambino è incline a volgersi in tale direzione. Quel che l'annoia è l'insegnamento astratto, libresco, che rimane teorico. Ma un'idea che si trasformi in gesti, in azioni, in vita, gli piace senza dubbio.

L'altare e l'iniziazione alla messa. - E' l'altare che permette di intraprendere la vera iniziazione alla messa. Ripeteremo sovente che l'altare è il luogo essenziale della chiesa, facendo notare come è disposto, elevato, ornato, illuminato, onorato...

Richiameremo al bambino il ricordo della Cena. Spiegheremo dapprima semplicemente che il sacerdote fa nella messa quello che Nostro Signore ha fatto il Giovedì Santo: egli trasforma il pane e il vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo. Quindi ne mangia e beve egli stesso e lo dona in comunione ai fedeli. Ecco la messa. Non c'è nulla di più grande e di più bello sulla terra.

Il bambino desidera di contemplare una cosa tanto straordinaria, che non è una storia puramente inventata, ma la verità. Quando potrà andare alla messa?

Quando sarà capace di starci come si conviene. La messa è lunga, il sacerdote dice e fa delle cose che il piccolo non sa ancora capire. E allora gli si comincia a spiegare qualche cosa.

Queste spiegazioni preventive sulla messa verranno continuate quanto sarà necessario, servendosi d'immagini, di libri illustrati con i paramenti sacerdotali, i vasi sacri, sfogliando il messalino, facendo i gesti del celebrante nei vari momenti del sacrificio. Finchè queste immagini e riti avranno del nuovo e del misterioso, il bambino importunerà, perchè gli si racconti e si spieghi.

Il bambino condotto alla messa. - Ora egli conosce gli atti essenziali della messa, il piano generale. Eccolo preparato alla visione diretta del sacrificio. Quando, dove lo condurremo?

Non si faccia lo sbaglio di portare il bambino ad una messa « di volata », o a quelle mondane delle ore tarde, nelle quali si assiste più che altro a fiere di vanità. Portiamolo ad una messa parrocchiale, meglio ancora ad una messa solenne. Siate certi, si delizierà. Ci occuperemo soltanto a farlo alzare, inginocchiare, segnare, al momento opportuno, senza preoccuparci altrimenti di lui. Ci basterà che guardi... Non avrà abbastanza occhi per tutto vedere: questa mimica solenne, i colori, le luci, i canti, i profumi, tutto lo rapisce.

E quando sentirete il bambino dire con certa fierezza che è andato alla messa e che gli è piaciuto molto, rendete grazie al Signore. In una bocca di quattro o cinque anni è la più bella versione del salmo 25°: « Signore, io amai la bellezza della tua casa, e il luogo dove abita la tua gloria ».

Poi il bambino andrà regolarmente alla messa nei giorni di festa. Cercheremo che ritorni, almeno dapprincipio, nelle medesime circostanze: una bella messa liturgica, dove abbia a vedere e ammirare.

Come occupare il bambino durante la messa. - E' certo che dapprincipio il piccolo, assorto nella contemplazione dello straordinario spettacolo, non avrà tempo per pregare in maniera esplicita. Ma quando si sarà familiarizzato con l'azione sacra, gli insegneremo a casa, sempre con sussidio di imma-

gini, il significato delle preghiere essenziali e di certe formule che imparerà a memoria, o gli insegneremo a cantare, per esempio il «*Kyrie eleison. Amen. Et cum spiritu tuo...*».

Le mamme non commettano l'errore di mettere tra le mani dei bambini dei libri con immagini, per tenerli occupati in qualche modo durante la messa: neppure di dar loro una piccola corona per sgranare qualche Ave Maria. Durante la messa, non si dev'essere occupati in altro che nel seguire la messa. Quando non si sa ancora leggere si partecipa seguendo con lo sguardo, pensando a quello che fa il sacerdote, rispondendo con tutto il popolo.

Quando il bambino sarà più grandicello, sei, sette anni, lo si manderà alla messa dei fanciulli e là un sacerdote o altra persona incaricata penserà a introdurlo passo passo e fargli seguire la messa con l'assemblea dei piccoli fedeli.

Il libro da messa del fanciullo. - Il miglior messalino per i fanciulli è quello che contiene, abbreviate ma precise, le parole stesse della messa, commentate con opportune illustrazioni.

Messalini del genere riportano, comunemente, i passi presi dall'ordinario e disposti in modo che la presentazione tipografica delinea nettamente il piano del sacrificio. Qualche breve frase in rosso, spiega l'essenziale dell'azione sacra e segna i vari momenti del proprio: come l'introito, l'orazione, l'epistola, ecc...

In capo a qualche mese, l'uso di un tal libro ha reso familiare il fanciullo con il quadro della messa e i passi salienti dell'ordinario. In un secondo tempo potrà passare al messalino vero e proprio.

Questo può avvenire anche a nove-dieci anni. Il fanciullo impara assai facilmente a girarsi tra i testi dell'ordinario e del proprio; per lui è come un gioco interessante. Basterà che dapprima si abbia sfogliato un po' insieme il messalino per mostrargli le diverse parti, si sia messo opportunamente delle immagini o dei segnacoli. Un'immagine del crocefisso per l'ordinario, una di Gesù Bambino per il proprio *de tempore*, una della Madonna per il proprio dei santi. Assai presto un tale esercizio diverrà così agevole che il *catecumeno* dirà la sua messa col celebrante. Una buona garanzia questa per l'avvenire. Il fanciullo che segue esattamente la messa troverà nella liturgia cose belle e sempre nuove per alimentare la sua pietà.

La prima comunione. - La Chiesa fa obbligo di portare i fanciulli alla sacra mensa quando acquistano l'uso di ragione e sanno distinguere il bene dal male, il Pane eucaristico dall'altro.

Naturalmente si manderà il fanciullo al corso speciale di catechismo in preparazione. Ma quello che fu educato alla scuola materna e a quella della santa liturgia, quante cose sa e come capisce a volo! La madre se ne renderà conto quando condurrà il suo bambino al parroco per essere esaminato. Allora, lieta e sorpresa, ringrazierà il Signore per averci data questa divina istitutrice: la liturgia.

E per il grande giorno della prima comunione, una madre dall'educazione liturgica non si preoccuperà tanto del vestito e della festa in famiglia, quanto piuttosto che il suo bambino pensi a chi va a ricevere, si prepari con qualche giorno di ritiro e con una buona confessione; e che tutta la famiglia gli faccia corona alla sacra Mensa, prima ancora di trovarsi in festa alla mensa familiare.

Poi si avvierà il fanciullo a comunicarsi spesso, sforzandosi di suscitare in lui un desiderio via via più ardente e un tenore di vita che ne sia degno. Le biografie dei fanciulli santi, come Tarcisio, Imelda; gli esempi della piccola Nelly, di Guido di Fontgalland di Maria Filippetto — i volumi sono editi dalle Edizioni Paoline — aiuteranno molto. E così la « *Crociata Eucaristica* »

Le messe con la comunione verranno seguite nel medesimo spirito della liturgia. Perchè abituare i piccoli a quegli atti di preparazione e di ringraziamento che troppe volte ripugnano per sciatteria e abitudine? Una messa seguita con attenzione in cui il fanciullo ha recitato piamente il *Confiteor,* il *Credo,* il *Pater*, l'*Agnus Dei*, il *Domine, non sum dignus*... è la migliore preparazione per la santa comunione. Si può anche fare imparare a memoria alcuni passi delle preghiere che recita il sacerdote, per esempio: « Signore Gesù, liberami per questo tuo Corpo e Sangue da tutte le mie colpe e da tutti i mali. Fa' che io sia sempre fedele ai tuoi comandamenti e non permettere mai che io mi separi da te ».

E dopo la comunione: « Ciò che abbiamo ricevuto con la bocca, o Signore, accogliamo con l'anima pura e da temporaneo dono diventi per noi fonte di vita eterna ».

Il fanciullo fu avvertito che deve, dopo la comunione, raccogliersi un po' di tempo e parlare al Signore presente in lui, per ringraziarlo, amarlo, supplicarlo. Noi lo abbandoneremo alla grazia rispettando la sua intimità col Maestro che non ha più bisogno del nostro povero concorso. Poi faremo seguire la conclusione della messa, e quando il sacerdote avrà lasciato l'altare, il fanciullo potrà indugiare ancora in un ringraziamento personale. Ciò che la Chiesa impone al celebrante è certamente quanto c'è di migliore anche per i fedeli, grandi e piccoli.

I vespri. - Generalmente è a questa tappa della formazione che potremo dare l'intelligenza e il gusto dei vespri. Qualche commento entusiasta della liturgia vesperale basterà per risvegliare il desiderio di assistervi. Cercheremo di preparare il fanciullo a questo primo incontro con i vespri, come l'abbiamo preparato alla prima visione della messa. Se il fanciullo è preparato a prendere parte ai canti, sarà rapito dal lirismo della funzione vespertina. Comprenderà a suo modo, ma intanto le antifone, gli inni e le altre parti cangianti dell'ufficiatura soddisfano un'età in cerca del nuovo.

Se anche non potremo imporre un'assistenza regolare ai vespri della domenica troppe volte oggi incompatibili con i costumi attuali della città, potremo almeno esigerlo nelle grandi feste. Sarà un ottimo complemento delle solennità cristiane, tale da riempire di gioia l'anima del fanciullo.

Completare il catechismo con la liturgia. - Il fanciullo frequenta ormai il catechismo, si prepara a ricevere quanto prima il sacramento della cresima, a rinnovare le promesse del suo battesimo. L'insegnamento didattico ricevuto al catechismo dà alla sua fede più intelligenza, alla pietà una forza nuova.

Sforziamoci di fare vivere il fanciullo che cresce, nell'età e nella intelligenza in unione con la Chiesa. Le grandi feste liturgiche ispirino la sua preghiera, condizionino lo svolgersi della vita quotidiana. Anche i doni, il vestito, le scarpe nuove, un miglior trattamento a tavola giovano per dare il senso della festività; come una certa austerità nella quaresima, specialmente per quel

che riguarda divertimenti e cose mondane, si rende necessaria per non perdere il senso dei tempi penitenziali.

CAPITOLO SECONDO - EDUCAZIONE COLLETTIVA

Come l'educazione collettiva deve prolungare quella della famiglia. - Abbiamo insistito sulla prima formazione del fanciullo perchè siamo convinti che l'educazione materna è sempre la più efficace. Le abitudini che si prendono fin dalla infanzia, cresciute al calore della tenerezza materna, sono quelle che durano: questo specialmente nel campo della pietà. Del resto spetta ai genitori formare l'anima dei piccoli battezzati. Il perfetto ordine esigerebbe che ne fossero sempre capaci e che il fanciullo ricevesse da loro, con la vita del corpo, anche la vita dell'anima.

L'educazione collettiva riesce nella misura in cui si avvicina a quella che potrebbe essere un'educazione di famiglia ideale. Soprattutto in quello che riguarda l'insegnamento religioso, i maestri dovrebbero domandarsi, in ogni singolo caso, come farebbe una madre esperta. Questo nella misura che è possibile, poichè ciò che è realizzabile per una catechista, circondata da cinque o sei fanciulli della stessa età e del medesimo ambiente, non è sempre attuabile nei catechismi dei grandi centri, che raccolgono soggetti numerosi e di formazione diversa.

Ma in complesso i consigli dati per la madre valgono per tutti gli educatori. Tutti dovrebbero sforzarsi di mettere il fanciullo in presenza di realtà concrete per arrivare dal noto all'ignoto, dal visibile allo spirituale. Ognuno si sforzerà di fare in modo che le lezioni siano sempre precedute o seguite da una visione diretta di cose e di funzioni liturgiche: la Chiesa, esaminata nelle varie parti, le vesti sacerdotali, i vasi sacri, ecc. Il catechista cercherà di utilizzare lo svolgersi del ciclo annuale per mettere alla portata dei piccoli l'insegnamento che la Chiesa ripete ogni anno nella sua liturgia. Si potrà, ad esempio, consacrare il mese di novembre alla liturgia dell'Avvento, studiare la penitenza durante la quaresima, il battesimo durante il tempo pasquale... La scelta del momento opportuno è cosa essenziale in pedagogia. Qui si tratta solo di consultare il calendario liturgico e seguirlo.

In questo gli educatori dovranno essere pazienti e discreti. Senza aver la pretesa di tutto esaurire, daranno le nozioni ad una ad una, ritornando senza stancarsi sulle idee essenziali. Si ricorderanno che la loro missione è di formare non dei dotti, ma dei cattolici di fede e praticanti. Soprattutto si gioveranno di ogni conoscenza nuova per illuminare e formare la pietà, e staranno attenti che le loro lezioni siano immediatamente applicate. Così per esempio, dopo di aver spiegato che cosa è l'altare, porteranno i fanciulli a fare la genuflessione con più rispetto. Questa traduzione in pratica dell'insegnamento fisserà nella memoria il dogma e indirizzerà alla pietà autentica.

L'insegnamento liturgico e i suoi metodi. - Da vari anni ormai il movimento liturgico è penetrato ovunque. Nei catechismi, negli oratori, nelle scuole cristiane ci si sforza di interessare i fanciulli al culto. L'insegnamento

religioso che si dà nelle scuole, nelle associazioni di Azione Cattolica, nei Circoli di studenti e di giovani operai si cerca di dare parte sempre più larga anche alle questioni e alla formazione liturgica. Allo scopo i centri catechistici di Torino, di Milano, di Brescia, di Alba (Figlie di S. Paolo), di Vicenza, di Como, l'opera della Regalità di Milano, l'apostolato liturgico di Genova e altre benemerite istituzioni offrono metodi e sussidi diversi.

Anche il film e la televisione cominciano a dare il loro contributo in merito. Anzi, non crediamo esagerare affermando che proprio al cinema, alla radio, alla televisione spetta il compito di rinnovare l'insegnamento religioso e ricondurre le masse dei lontani alla chiesa. Dopo la visione degli schermi, torneranno ai magnifici spettacoli variopinti, parlanti e cantanti, che sono le funzioni liturgiche.

Il piccolo clero e i fanciulli cantori. - Il reclutamento e la formazione per il servizio dell'altare e il canto costituisce un mezzo eccellente di iniziazione liturgica. E' un compito che dà molto lavoro ed esige lunga pazienza, ma dà risultati sicuri e durevoli. Oltre il servizio necessario e la nota di grazia che portano i fanciulli alle funzioni sacre, è una scuola pratica e impareggiabile, la via maestra per condurre i piccoli alla pietà cristiana, per radicare nelle loro anime idee, sentimenti, abitudini, attrattive, che dureranno tutta la vita. Senza contare che la più parte delle vocazioni sacerdotali sbocciano proprio nelle schiere di questi fanciulli che circondano l'altare e fin dai teneri anni imparano quanto è bello servire il Signore (1).

E le fanciulle, dovremo lasciarle da parte, a rodersi in una malcelata gelosia? Diremo loro che possono e devono anch'esse *servire il Signore*. Sono invitate anche loro a rispondere, a cantare, a contribuire per il decoro dell'altare e delle sacre funzioni. Per far questo bisogna conoscere lo schema della messa, il senso delle preghiere, i canti da eseguire. Stimolate così anche le fanciulle si daranno con entusiasmo a questo studio e potranno unirsi al celebrante e fare la loro parte nella massa dei fedeli.

La messa dei fanciulli. - Ormai si può dire, grazie a Dio, che è tramontato quell'andazzo di occupare in qualche modo i fanciulli durante la messa, con preghiere urlate, canti arbitrari, sermoncini, qualche decina di rosario... tutto meno che seguire la messa. Ci torna alla mente il piccolo Guido di Fontgalland, questo fanciullo privilegiato che doveva reagire al suo ambiente, portato com'era d'istinto alla pietà liturgica. Nel suo Collegio si usava far eseguire dei canti ai ragazzi durante la messa: Guido si rifiutava e seguiva le preghiere liturgiche sul suo caro messalino.

— Ma dopo tutto — gli disse un giorno suo padre — è per occuparvi che i Padri vi fanno cantare.

— Occuparci! ma la sola occupazione durante la messa è seguirla!

Oggi si cerca in ogni modo di fare seguire ai fanciulli il santo sacrificio. I metodi sono diversi e sembra che ognuno voglia scoprire il suo, secondo i suggerimenti dell'esperienza. Si è immaginato perfino un dialogo tra i fan-

(1) Vedere la serie di articoli in pubblicazione sulla citata Rivista « *La vita in Cristo e nella Chiesa* » anno 1957, art. a firma *M. Mignone*, dedicati ai Chierichetti e ai *Pueri cantores*. Per questi ultimi c'è pure un foglietto mensile, inserito nel *Bollettino Ceciliano* (Roma - A.I.S.C.).

ciulli che recitano insieme i testi abbreviati dell'ordinario, e una voce che annunzia, commenta, come un corifeo delle tragedie antiche. Così i fanciulli sono occupati e pregano in unione con il celebrante.

Altri arrivano ad un metodo ancor più strettamente liturgico. Chi guida la messa legge ad alta voce le parti del « proprio », debitamente tradotte o semplificate, e la massa dei fanciulli dice insieme, in italiano, il *Kyrie*, il *Gloria*, il *Credo*, l'*Offertorio*, il *Sanctus*, il *Pater*, l'*Agnus Dei*. Le preghiere vengono alternate da brevi canti, intonati al momento opportuno. Un breve commento alla liturgia del giorno, qualche spiegazione sulle rubriche, variate da una volta all'altra, colpiscono l'attenzione e abituano a comprendere e seguire con intelligenza la messa nei vari tempi.

Certi gruppi più omogenei, come oratori, collegi, colonie, arrivano alla vera *messa dialogata* secondo l'antica tradizione. I ragazzi rispondono, insieme al chierichetto in latino, e recitano col sacerdote le parti cantate dal popolo nella messa solenne, *Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*. Questo è l'ideale cui bisogna tendere naturalmente dopo una congrua preparazione. Sarebbe un errore portare i fanciulli senz'altro ad una tale partecipazione, senza che l'abbiano in qualche modo preparata e compresa.

La messa cantata è preferibile a quella semplicemente letta, sia pure dialogata. Non è possibile per tutti i ragazzi, specialmente in città, ma ci si può arrivare almeno nelle feste solenni. Ci sono dei Collegi e degli Oratori nei quali una *Schola* di ragazzi più esperti eseguiscono il « proprio » in gregoriano, mentre altri, buoni cantori, sparsi tra gli astanti cantano l'« ordinario » e trascinano i compagni.

L'utilità del canto. - Il canto è, per i piccoli e per i grandi, un meraviglioso strumento di educazione, che non sempre sappiamo valorizzare a sufficienza. Fin dai primissimi secoli dell'era cristiana il canto ha reso dei servizi grandissimi per la formazione religiosa e per il decoro del culto.

I fanciulli amano cantare; si sottomettono volentieri anche a lunghe prove, per imparare qualcosa di bello e cantare in pubblico. Sono fieri di essere presi sul serio, di avere una parte importante nella assemblea dei fedeli.

Il fanciullo che fa parte di una « Schola » vede il culto con occhi nuovi; vi porta un interesse diretto personale. Apprende meglio le cerimonie, le gusta di più. Il canto gregoriano è una preghiera: la melodia fa corpo con il testo che esprime. Imparando a cantare il fanciullo impara a pregare, a sentire, a pensare. In tal modo la liturgia può anche rinnovellare l'atmosfera religiosa di una parrocchia o di un collegio, che minaccino di invecchiare.

La liturgia e lo Scautismo cattolico. - Può anche, la liturgia, fecondare i metodi educativi moderni. Con lo scautismo particolarmente si accorda in modo felicissimo: anzi, grazie alla liturgia, la formazione religiosa può attuarsi esattamente nel metodo scautista od aspirantistico.

Il culto della Chiesa si apre con un campo meraviglioso offerto alla curiosità e alla esercitazione scautistica. Se è appassionante l'esplorazione di un bosco, quella di una chiesa lo è assai di più. E quando tutto è conosciuto nel tempio, infinite cose restano a scoprire nella messa, in tutti quei misteriosi quadri viventi che sono le cerimonie religiose. Gli occhi che hanno imparato

a guardare, sanno vedere: nulla sfugge loro. Dietro questi oggetti, questi riti che sono il segno visibile di una realtà spirituale, lo scout incontra la verità della fede.

Se vuole ottenere la promozione di « accolito », deve impegnarsi sul suo onore a servire la messa, in caso di bisogno; servire all'amministrazione del viatico, saper battezzare, ecc. Per il distintivo di « liturgista », il candidato deve possedere le nozioni elementari di liturgia, sapere ciò che è il ciclo liturgico e quale è la composizione dell'ufficio.

La liturgia offre temi innumerevoli per i *giochi* adatti ad ogni gruppo; per esempio, il gioco dei colori liturgici: si distribuisce ai gruppetti dei foulards dei vari colori liturgici; si pronuncia il nome di una festa e il ragazzo che porta il colore corrispondente deve alzarsi o agitare il suo fazzoletto.

La liturgia può ispirare delle scene mimiche, che richiamano le sacre rappresentazioni di un tempo: tutte cose che appassionano e incantano i ragazzi e i giovani.

Il gioco può essere così un'eccellente preparazione al culto, il quale del resto appare ai ragazzi non diverso da un meraviglioso gioco. Si intende qui per gioco non il puro divertimento, ma, secondo il linguaggio giovanile e scautistico, un'azione appassionante nella misura in cui è vera. Ora il culto liturgico è eminentemente *vero;* per cui il ragazzo si trova a suo agio in questa atmosfera di dignità e di verità. Egli gusta questa azione grave, cui tutto partecipa, anima e corpo; questa azione collettiva e ordinata, come i grandi sport moderni, dove la gioventù trova la sua disciplina e perfino la sua mistica. Ma il cuore del piccolo fedele sente che il culto è più nobile di ogni sport; sente che è il gioco sacro, eseguito sotto la guida e per onore del Capo per eccellenza, del Re dei re. Il giovane scaut è fiero di parteciparvi, ai suoi occhi non c'è altro servizio più alto e più nobile. Lo stesso dicasi dell'Aspirante.

Nelle squadriglie, la messa è generalmente dialogata. Stretti attorno all'altare i ragazzi rispondono insieme alle preghiere liturgiche; portano l'offerta delle ostie che saranno consacrate per essi; accompagnano l'azione sacra con il canto ad una voce. Dopo la comunione, fanno il loro ringraziamento, col sacerdote leggendo le parole stesse del messale e infine sostano in preghiera silenziosa e raccolta.

Questo bel contegno di ragazzi fieri, che appare nuovo ed è tradizionale nella chiesa, commuove tutti coloro che li osservano. La liturgia così vissuta conferisce allo scautismo cattolico, soprattutto nei campeggi, un arricchimento incomparabile.

CAPITOLO TERZO.
VANTAGGI DELLA FORMAZIONE LITURGICA

La liturgia scuola di vita religiosa. - Praticamente non dovremmo più distinguere l'educazione liturgica dalla educazione religiosa, specialmente quando si tratta di fanciulli. I nostri piccoli battezzati sono dei catecumeni, che noi dobbiamo istruire. Ora la migliore maniera di istruirli è portarli alla scuola della Chiesa stessa, alla scuola della liturgia. Noi dobbiamo pensare da

una parte alla loro educazione religiosa e dall'altra all'educazione liturgica: dobbiamo fare con la liturgia e mediante la liturgia tutta la loro formazione religiosa.

L'orientazione liturgica data all'insegnamento facilita singolarmente l'istruzione religiosa. Il metodo che abbiamo visto applicato dalla madre, rimane efficace anche quando il fanciullo cresce. Esso potrebbe imparare tutta la dottrina con il solo sussidio del suo libro del parrocchiano. Tutte le idee essenziali sul Padre, sul Figlio, sullo Spirito Santo, sui destini dell'uomo, i novissimi, sono nei testi del messale. Vi si incontra la Madonna, i Santi e gli Angeli. e l'ombra stessa del maligno. Ogni festa mette in presenza d'un fatto nuovo, rivela un capitolo del dogma.

Quale maestro insegnerà il mistero dell'Incarnazione meglio che la festa dell'Annunciazione e quella del Santo Natale? Attraverso l'ufficiatura della Quaresima, del tempo di Passione e della Pasqua, il fanciullo coglie il mistero della Redenzione; nel seguire l'ufficio del Santissimo Sacramento, l'Eucarestia. Il fanciullo in tal modo assimila la sostanza del catechismo prima ancora di impararne le formule. Non gli resterà che esprimere in formule precise delle idee che gli sono già familiari.

Questo insegnamento liturgico non ha nulla di libresco, di scolastico: è vita. Quale prestigio ha questo agli occhi del fanciullo? Quando va a messa, si trova con i grandi; si alza, si inginocchia, prega con loro. Una scuola attiva. piena di attrazioni, pienamente rispondente ai bisogni del fanciullo. Cerca le immagini: gli si mostrano. Ama vedere, toccare realtà sensibili: gli vengono presentate cose visibili, che sono la materia e il segno di realtà spirituali. Il fanciullo si trova a suo agio in mezzo a questo simbolismo; apprende con facilità le idee che gli vengono inculcate mediante uno spettacolo, diremo meglio, attraverso un dramma reale, in cui egli ha la sua parte, se ha la fortuna di appartenere ad una parrocchia, in cui il popolo partecipa al culto.

Catechismo e liturgia. - Confrontiamo ad esempio quello che il fanciullo può ritenere circa lo Spirito Santo, mediante il catechismo e quello che può imparare dalla liturgia. Rileggiamo le poche righe consacrate nel catechismo alla terza Persona, al sacramento della Confermazione, alla Pentecoste. Come tutto ciò è arido, senza rilievo nè colore per dei fanciulli...

Portiamoli ora ad una messa solenne di Pentecoste. Ecco che le parole grigie del catechismo fioriscono di immagini, prendono colore e vita. Nel canto largo lo Spirito di Dio dolce e ardente soffia su di essi. Lo sentono ancora nella lettura dell'epistola, del vangelo e nell'appello commovente del graduale quando si mettono in ginocchio per supplicare lo Spirito di accendere nei cuori le fiamma del suo amore. La sequenza, nei suoi accenti maestosi e accorati, non li istruisce esattamente sulla missione e l'opera dello Spirito Santo nelle anime? Altrettanto e più ancora si dica dell'amministrazione della Cresima. L'imposizione delle mani, l'invocazione allo Spirito settiforme, l'unzione in fronte col sacro crisma... Tutte cerimonie che rendono viva ai sensi e alla anima l'azione vivificante dello Spirito.

D'ora innanzi, credetelo, lo Spirito Santo esiste per questi piccoli: essi lo hanno incontrato. Non più soltanto con delle parole, ma con l'esperienza personale, grazie alla fiamma ardente del rosso, all'accento speciale dei canti

a questo meraviglioso spettacolo, pregnante di vita. Un tale insegnamento non si dimenticherà più.

Il bisogno di novità e di attivismo nel fanciullo. - Le nozioni ricevute mediante la liturgia si dimenticano meno quanto più vengono ripetute. I pedagogisti proclamano la necessità delle revisioni o ripetizioni. Ora, si dà una revisione più sicura di quella del ciclo liturgico, perpetuamente rivissuto e che può adattarsi a tutte le età e a tutte le tappe dello sviluppo? Ogni anno la festa ritorna, richiamando quel che aveva insegnato e completando via via, incessantemente. L'ufficiatura varia ogni giorno, nei testi e nelle rubriche: colore, gesti, luci, numero dei ministri... I fanciulli amano queste diversità: la loro attenzione, continuamente attratta, non si allenta mai.

E come di varietà, i fanciulli hanno bisogno di attività. La scuola li stanca per l'immobilità che loro impone. La Chiesa, più psicologica, li istruisce facendoli agire. Li interessa alla funzione con tutti i sensi: gli occhi per contemplare, gli orecchi per ascoltare, la bocca per cantare, le mani per tenere e sfogliare il libretto, quando anche non siano impegnate nel servizio. Tutto il corpo partecipa al culto: bisogna alzarsi, inginocchiarsi, sedersi, fare inchini, battersi il petto. E notiamo che tutti i gesti prescritti ai fedeli esprimono sentimenti accessibili anche ai fanciulli. Il piccolo che si batte il petto al *Confiteor* lo può fare con altrettanta sincerità cosciente quanto il vecchio pentito.

I fanciulli gustano assai ogni movimento organizzato: ginnastica, parate, processioni. Amano muoversi disciplinatamente, fusi in un insieme armonioso. E' questo senza dubbio un'attitudine alla preghiera liturgica, al culto sociale, alla vita parrocchiale. Un'attitudine altresì a cogliere la comunione dei santi e il mistero del Cristo totale espresso vivamente dalla liturgia.

La liturgia salvaguardia della pietà e della fede. - Non si accontenta la liturgia di istruire il fanciullo nelle verità della fede, ma lo indirizza alla vera pietà. Non dei compartimenti stagno tra la conoscenza e la preghiera: qui lo spirito si illumina e il cuore si forma, ad un tempo. Il gesto che si compie traduce un sentimento, esprime un pensiero che, nel suo manifestarsi si fortifica. E tale formazione non finisce con la scuola: fino alla tomba si troverà nei testi liturgici luce per il pensiero, guida per la preghiera. La formazione religiosa mediante la liturgia, più d'ogni altra, salvaguarda l'avvenire spirituale del fanciullo. Lo garantisce contro l'effetto temibile di quelle variazioni sentimentali in cui molti perdono la fede; o almeno lo premunisce contro queste prove mediante un soccorso singolarmente efficace. Quando la religione è solo personale, concentrata in orazioni private, non resta più nulla per alimentare la pietà quando la fede illanguidisce. Si è soli, incapaci con le proprie forze di ristabilire il contatto con Dio. Ma allorchè un'anima ha preso l'abitudine di seguire l'ufficiatura liturgica, di viverla, non può tralasciarla, anche quando è presa dal dubbio o dal rilassamento. Suo malgrado è portata a sentire, a partecipare, a contemplare. La bellezza dello spettacolo e dei canti possono esserle fonte di gioia, di interesse. E così non ogni legame è interrotto; rimane un'aggancio all'anima per attrarla nel mondo spirituale. Allora è probabile che la liturgia riporterà un giorno la vita. Essa ripete all'anima, le parole di preghiera che questa non sa più pronunciare; ridice le parole che

portano la luce, la pace. Queste parole penetrano nel cuore, non ostante tutto, lo sollevano, lo strappano alla morte, lo portano fino a Dio.

Così la fedeltà agli uffici liturgici intelligentemente compresi, è in genere la più sicura salvaguardia della fede.

La liturgia e la formazione dello spirito. - Dopo aver assodato la formazione religiosa, la liturgia favorisce lo sviluppo intellettuale e morale. Agisce su tutte le facoltà, opera in tutti i campi. Se sapessimo utilizzare le innumerevoli possibilità che essa contiene, noi arriveremmo senza dubbio all'educazione integrale.

L'intelligenza si illumina, si affina al contatto con una dottrina che costituisce la forma più alta del pensiero umano. Il fanciullo, il giovane pensa soltanto di pregare, quando segue nel suo messalino le orazioni e gli insegnamenti del giorno; in realtà egli coltiva anche il suo spirito: lo nutre, lo eleva e lo introduce in quel piano superiore dove le idee si fanno vita. Egli forma così la « sua filosofia », ed è la più sublime filosofia che abbiano mai conosciuto gli uomini.

Guardate ad esempio come la liturgia insegna la gerarchia dei valori. Facendoci cercare e chiedere i beni spirituali, ci insegna a stimare anzitutto le cose superiori. Ma essa non dimentica i beni temporali, che hanno pure il loro posto nel piano della Provvidenza. Ci sono nel messale speciali preghiere per invocare la pioggia, il bel tempo; delle litanie fatte per implorare la tenerezza del Padre onnipotente in favore dei frutti della terra. La preghiera alla SS. Vergine chiede, con la salute dell'anima, quella del corpo. Su questo punto come in tutto, la liturgia non è che misura, saggezza, equilibrio. Perfino riguardo ai misteri della vita, i testi sacri ci consentono un'iniziazione rispettosa e graduale se abbiamo l'umile semplicità di seguire la Chiesa.

La liturgia, scuola di storia e di arte. - Le scienze profane stesse, si sono avvantaggiate da un contatto serio con la liturgia cattolica. Particolarmente la storia giudaica e quella dei primi secoli cristiani viene squadernata attraverso il ciclo. E non pensiamo abbastanza a utilizzare il santorale che è quasi un film storico, svolto giorno per giorno dinnanzi ai nostri fanciulli. Sarebbe così semplice raccontare loro l'essenziale, e presentare un piccolo martirologio sulla loro misura, istruttivo ed edificante.

Per lo studio dell'arte l'iniziazione liturgica è indispensabile. La liturgia è stata per gli artisti dei secoli cristiani una ispiratrice e in ogni caso una guida. Come comprendere i loro capolavori senza conoscere la storia sacra, il culto e i costumi cristiani? E non stiamo a sottolineare la funzione educatrice del senso estetico che esercita la liturgia, questa maestra e questo poema di tutte le belle arti.

E' il caso di richiamare qui come la partecipazione al culto favorisce l'insegnamento della musica? E' noto come molti fanciulli, tra cui alcuni divenuti grandi artisti, hanno imparato la musica unicamente per dover cantare in chiesa. Non pochi devono alla liturgia la loro carriera artistica. Tutti le devono un prezioso arricchimento intellettuale.

Segnaliamo infine come l'abitudine del canto e delle preghiere liturgiche rende familiare il latino allo scolaro. Per lui il latino diventa una lingua sempre

viva, quasi una lingua materna. La liturgia gli arricchisce continuamente il vocabolario, gli fornisce continue occasioni di applicare le sue nozioni scolastiche. E' una vera scuola attiva, di grande stimolo per i giovani allievi.

La liturgia, scuola del carattere. - I testi sacri, con la luce che portano allo spirito esercitano un'influenza benefica sulla volontà: richiamano ai motivi del bene; infondono il santo timor di Dio; illuminano e dispongono la volontà ad agire rettamente.

Spesso le preghiere liturgiche toccano direttamente la volontà: « Guardaci, o Signore, dalle ribellioni volontarie » (martedì della terza settimana di Quaresima); « Riduci a te le nostre volontà anche se ribelli » (quarta domenica dopo Pentecoste). Orazioni di questo genere rettificano la volontà, l'orientano, la rafforzano, additandole la sua debolezza e, ad un tempo, la forza di Colui che tutto può.

Del resto la liturgia impone con le sue regole un'esercizio continuo alla volontà. Il contegno, i gesti, le parole, i pensieri stessi sono regolati. E' questa una disciplina salutare, specialmente per dei fanciulli, i quali vi si piegano agilmente, dal momento che le esigenze liturgiche non costano poi molto sforzo, ma tuttavia abituano alla regolarità e a comportarsi con dignità.

Tutti i vantaggi dell'educazione collettiva sono legati ad una formazione liturgica. Dove si può trovare una migliore emulazione, un senso maggiore del rispetto e del servizio? Il fanciullo non è più solo, di fronte alle sue concupiscenze: egli è coi santi, quelli della Chiesa militante che lo trascinano coll'esempio, e quelli della Chiesa trionfante che oltre l'esempio intercedono per lui. Cielo e terra agiscono nella liturgia. Il ragazzo, il giovane si sente afferrato, elevato, portato. Quando per disgrazia soccombe, vinto, è ancora la liturgia a scuotere e a ridestare la sua volontà.

La liturgia, scuola di sensibilità. - La liturgia consente una educazione ideale della sensibilità, quale non potremmo realizzare con nessun altro metodo.

Il fanciullo educato alla preghiera liturgica, si abitua a considerare Dio, come fa la Chiesa, con un grande rispetto. Viene attratto ad amare Dio d'un amore non egoista e interessato, ma largo e generoso: un vero amore di lode e di contemplazione. La liturgia toglie l'anima dal ripiegarsi su se stessa e dal perdersi in meschine questioni personali. Incessantemente dirige lo sguardo verso il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo; verso la Madonna e i Santi, di cui celebra le grandezze. Il fanciullo ammira, e tutti i suoi sentimenti si elevano, senza sforzo. Gli basta abbandonarsi alla Chiesa ed essa lo conduce dove conviene. Le parole che gli suggerisce e che sono germe di vita, poichè lo Spirito soffia in esse, depongono nell'anima del fanciullo il gusto della luce, della bellezza, dell'ordine, della pace. Incomincia così una purificazione del cuore che non cesserà più. Tutti i sentimenti umani, con l'amore di Dio, dovranno crescere e purificarsi.

S'impara ad amare gli uomini come sarebbe impossibile amarli diversamente, tanto si è compresi della universale fraternità che li unisce. Non ci ripete continuamente la liturgia che abbiamo una comune origine, uno stesso fine, che il Salvatore è morto per tutti? Le preghiere sono sempre collettive,

sempre al plurale. L'« io » non è tollerato se non per la confessione dei peccati. La Chiesa, facendoci pregare per tutti, ci obbliga a tutti amare, amici e nemici, fratelli ed estranei, cristiani e pagani... Se veramente sentissimo queste verità, se le facessimo sentire ai fanciulli quale mirabile senso sociale inculcheremmo loro!

La liturgia insegna ancora al fanciullo ad amare la sua anima; gli fa desiderare e chiedere a Dio beni essenziali, la purezza, la bontà, la dolcezza. Gli ripete senza posa, che deve amarsi per Iddio, volersi santo. Gli addita la disgrazia di quanti, come il ricco epulone, furono trascinati alla rovina dall'amore disordinato di sè e dei propri comodi.

Ancora, la liturgia risveglia e coltiva il sentimento estetico. Mette il fanciullo a contatto e in mezzo alla più mirabile opera d'arte che possa offrire la terra. Se si è potuto affermare che ogni arte, anche profana, è educatrice, perchè trae l'uomo dal suo egoismo, quale non sarà mai il valore educativo dell'arte liturgica, capace di spiritualizzare tutta la materia?

Conclusione. - Gli educatori, che trascurano di iniziare il fanciullo alla vita liturgica, si devono dire veramente insensati, perchè si privano d'un eccezionale mezzo di educazione. Non troveranno altro modo per tenere la gioventù in contatto così diretto, così intimo, così costante col pensiero della Chiesa. Non avranno eguale strumento di cultura che assicuri, come la liturgia, la formazione religiosa e lo svolgimento perfetto di tutte le facoltà. Ed è uno strumento così semplice, alla portata di tutti, perchè di questo la Chiesa è maestra, e ci guida lei passo passo.

Naturalmente occorre che gli educatori per primi amino la liturgia e vivano di essa. Ma questo, che è desiderio formale del magistero della Chiesa, s'impone ormai a tutti come un dovere. Gli educatori, a causa dell'incomparabile aiuto, che offre la liturgia, hanno semplicemente una ragione di più per bere alle « sorgenti del vero spirito cristiano ».

PARTE SECONDA - L'EDUCAZIONE LITURGICA DEGLI ADULTI

L'educazione liturgica degli adulti è più difficile e delicata che non quella dei fanciulli e dei giovani. Assai spesso si tratta di ricondurre nella giusta linea della tradizione, di rieducare al senso della Chiesa. Questo esige tatto e pazienza.

Anzitutto conviene rivelare la liturgia a quelli che la ignorano. Molti pregiudizi sussistono, anche presso i fedeli praticanti e le persone pie. Si crede che « liturgia » sia eguale a erudizione, ad archeologia, ad estetismo, a monachismo. E' necessario quindi sgomberare il terreno da tali pregiudizi e mostrare esattamente che cos'è la liturgia, che cosa richiede dai fedeli.

CAPITOLO PRIMO - L'EDUCAZIONE COLLETTIVA

Conferenze e giornate liturgiche. - Un'educazione collettiva si può raggiungere mediante conferenze di propaganda e di iniziazione da svolgersi nelle Parrocchie, negli Oratori, nelle Associazioni cattoliche, nei gruppi di intellettuali e di artisti. I temi sono innumerevoli, sia che si trattino argomenti specificamente liturgici, come l'evoluzione dei riti, la dottrina dei sacramenti e della preghiera, la mistica di una festività; sia che si affrontino questioni storiche, artistiche, sociali, legate alla liturgia.

I libri permettono di estendere questo insegnamento e di raggiungere ambienti lontani o refrattari. Parecchie opere furono pubblicate in questi anni che hanno destato l'attenzione, stimolato curiosità, fatto nascere simpatie. Diffondere le migliori di queste opere è un buon mezzo per avviare l'educazione liturgica.

Però l'azione più efficace è quella delle manifestazioni pubbliche: congressi, settimane, giornate liturgiche. Tali assemblee destano interessi, provocano incontri di sacerdoti e laici, avviano discussioni, lasciano impressioni talora indimenticabili. Le sedute di studio sono sempre accompagnate da cerimonie religiose che servono da illustrazione ai discorsi e alle esposizioni didattiche.

A queste pubbliche funzioni accorrono pure i fedeli; le manifestazioni esterne colpiscono anche la massa degli indifferenti e degli assenti. Tutti costoro ricevono una salutare lezione di cose; non pochi scoprono la messa liturgica, la funzione pontificale, la solenne ufficiatura, dove il canto della Chiesa s'accorda a cerimonie ben eseguite. Vedono quel che potrebbe essere una parrocchia liturgica, quando il popolo risponde al celebrante, eseguisce la sua parte, partecipa veramente al santo sacrificio. Questo è il primo passo per un ritorno alla vera pietà.

Una lezione così preziosa e di vero godimento spirituale può sempre darsi grazie alle chiese che celebrano funzioni realmente liturgiche. Se ne trovano un po' dappertutto, specialmente presso i monasteri e talora anche in certe parrocchie. Conduciamo in questi luoghi benedetti coloro ai quali desideriamo rivelare la preghiera liturgica. Nessun discorso vale una dimostrazione del genere.

L'educazione liturgica nella Parrocchia. - Questo apostolato iniziale non è che un approccio, una pre-educazione. La vera formazione la deve dare la Parrocchia.

Il cristiano non è un isolato; appartiene ad una società visibile, organizzata, diretta gerarchicamente. La parrocchia è la cellula della Chiesa, il quadro naturale e indispensabile della vita religiosa. Senza di essa nulla di profondo, di completo, di durevole è possibile realizzare. Senza vita liturgica parrocchiale non si ha un costume liturgico, e senza uno spirito liturgico parrocchiale non c'è vero spirito cristiano.

L'educazione liturgica di una parrocchia è possibile quando il pastore si impegna risolutamente. Occorre, ben inteso, che tutti i collaboratori della Chiesa, delle scuole, delle opere, si trovino d'accordo con lui sul fine da per-

seguire ed i mezzi da usare. Quando un programma preciso viene accettato da tutti questi collaboratori, il pubblico viene dietro, soprattutto quando si cerchi di spiegare la ragione di iniziative nuove che possono sorprendere o urtare.

La messa solenne domenicale deve riprendere l'antico prestigio; deve tornare ad essere la riunione di tutta la famiglia parrocchiale attorno al pastore che celebra per essa. E' veramente la comunione delle anime in Cristo, la comunicazione dei più preziosi tesori spirituali. Tale unione è resa anche più sensibile quando i fedeli si comunicano durante la messa e si abituano a non separare, salvo i casi di forza maggiore, la recezione dell'eucarestia dal santo sacrificio di cui è complemento.

I vespri della domenica vanno risollevati dall'attuale abbandono. Scegliendo un'ora conveniente, variabile con le stagioni, evitando le lungaggini di preghiere aggiunte o di un tedioso discorso, si cercherà in ogni modo di riportare almeno una buona rappresentanza al canto dell'Ufficio domenicale. Si cercherà dapprima di invogliare e istruire dei gruppi scelti al canto gregoriano: fanciulli, giovani, uomini, donne. Un gruppo maschile più capace farà da *Schola,* cui sono riservate le parti proprie e che potrà via via accrescere il suo repertorio, anche di pezzi polifonici, ma sempre conformi allo spirito della liturgia e alle leggi della Chiesa. Gli altri gruppi si spargeranno nell'assemblea per attrarre gradatamente i fedeli al canto comune.

Una cura tutta speciale va posta nell'amministrazione dei sacramenti. Si spiegheranno ai fedeli, onde renderli partecipi; si cercherà di portarli ad agire nelle rispettive competenze.

Segnaliamo al riguardo alcuni lodevoli tentativi. Ci sono parroci che celebrano battesimi e matrimoni con solennità liturgica. I testi sacri, tradotti e commentati, riprendono per quelli che assistono il loro significato. Attento, il pubblico segue questa emozionante messa in opera della dottrina, di cui i fedeli diventano testimoni, partecipanti della ricchezza spirituale e delle conseguenze pratiche.

La formazione liturgica mediante la predicazione e le pratiche devote. - Per facilitare la partecipazione al culto, l'insegnamento religioso è sempre di ispirazione liturgica. La predicazione segue il ciclo annuale. Essa mira ad iniziare i fedeli ai sacramenti, ai misteri delle feste, che contengono — secondo il Concilio di Trento — dei grandi insegnamenti. Una formazione parallela vien data nei catechismi nelle scuole e negli oratori.

Tale istruzione, come consigliava Mons. Batiffol, dovrebbe servire « d'introduzione al soprannaturale, che è l'anima della liturgia ». Il diritto canonico, la storia, l'archeologia, il simbolismo non sono utilizzate che nella misura in cui sono necessarie per comprendere il rito della festa. Bisogna sforzarsi anzitutto di essere pratici e di condurre i fedeli ad una vita liturgica più cosciente, più completa. Si cercherà di dare le nozioni elementari sui luoghi, le persone, le cose che si trovano nei testi liturgici. Specialmente si punterà sulla spiegazione precisa dei testi del messale e del rituale: una spiegazione non artificiosa e arbitraria, ma aderente, facile, concreta.

La direzione spirituale si orienterà nel medesimo senso. Al confessionale, nei ritiri spirituali si cercherà di promuovere la partecipazione alla messa, la comunione frequente, la preghiera in unione con quella ufficiale della Chiesa.

Lo spirito liturgico si diffonderà nelle congregazioni e compagnie religiose, specialmente nella confraternita del Santissimo Sacramento, la quale diverrà facilmente il perno dell'azione liturgica nella parrocchia.

Le circostanze e le funzioni straordinarie, in cui si tende a mobilitare la parrocchia e attirare gli indifferenti, dovranno puntare sempre su celebrazioni strettamente liturgiche, in cui si è curato il cerimoniale, perfezionato il canto, accresciuta la solennità, senza manomettere la purezza delle linee.

L'ordine della chiesa in funzione dell'educazione liturgica. - I posti nella Chiesa saranno determinati in modo da facilitare la partecipazione alle funzioni. I fanciulli dovranno disporsi da un lato in cui possano vedere bene l'altare e non essere distratti da altre cose; gli adulti distinti e schierati così da essere facilitati nelle preghiere e nei canti.

La chiesa va tenuta con quella proprietà e decoro da richiamare continuamente il rispetto che si deve alla divina Presenza. I dettagli materiali giovano più di quanto non si pensi a creare un'atmosfera e a favorire una condizione di spirito.

Quando in una parrocchia tutto è disposto in funzione della liturgia, la formazione si svolge costantemente, con la vita stessa: si forma una tradizione. E' questa la vera educazione, la più efficace, quella normale per tutti noi, come l'educazione materna per i piccoli.

CAPITOLO SECONDO.
L'EDUCAZIONE INDIVIDUALE

La scelta d'un messalino. - Anzitutto occorre procurarsi un buon libro da messa, che ci riporti non delle preghiere da dirsi durante la messa, siano pure formule pie e piene d'unzione, ma i testi stessi del messale, con una traduzione ben fatta.

Il testo latino è indispensabile. Senza di esso non si possono seguire i canti della messa e, in quella letta, il fedele non può a suo agio unirsi intimamente al celebrante. Il fedele si abitua assai presto a leggere, come fa l'inserviente, le preghiere dell'ordinario e arriva anche a seguire le parti proprie che sono più caratteristiche. E spesso le prime parole d'un introito, d'una colletta, d'un vangelo mettono sulla strada il fedele che ha sbagliato l'ufficio del giorno.

Infine « la lettera non è così morta come si dice, le parole antiche hanno una loro virtù che ogni qualsiasi traduzione compromette: amiamo la lettera per non perdere nulla dello spirito » (Mons. Batiffol).

Grazie al messalino completo, l'ignoranza del latino cessa di essere l'ostacolo alla partecipazione del culto. Non si può anche sostenere che il messale insegna il latino, in qualche modo, e che con esso si impara almeno a comprenderlo, per l'uso, come una lingua materna? Certi fedeli hanno fatto una tale esperienza, e acquisito, mediante la liturgia, una conoscenza rudimentale, ma sufficiente per seguire l'ufficiatura.

La traduzione a fianco dovrà essere chiara, propria e perspicua, così da rendere il senso esatto del testo nel suo contesto biblico e liturgico.

L'uso del messalino e la preparazione alla messa. - Acquistato il messalino, bisognerà prima imparare a sfogliarlo e a distinguerlo nelle varie parti. Le pagine di prefazione danno delle idee generali e indicazioni molto utili per l'intelligenza e per l'uso.

Anche quando si è acquistato una certa familiarità, conviene ogni volta prendere visione dell'ufficio del giorno, che varia col ciclo liturgico e subisce interferenze tra il proprio del tempo e le feste dei Santi. Giova allo scopo un piccolo calendario liturgico dei fedeli, pubblicato in fascicolo, oppure sul settimanale Diocesano.

Soprattutto occorre una preparazione spirituale. La messa è l'atto essenziale della religione, il centro di tutto il culto. Seguire bene la messa e vivere la messa: ecco l'alfa e l'omega della devozione cattolica. Dovremmo prendere l'abitudine di leggere, se non addirittura meditare, la sera innanzi, la messa del mattino. E' in questi testi che bisognerebbe cercare i temi di orazione. Allo scopo verrebbero in sussidio le opere dedicate all'anno liturgico, come quelle del Gueranger, del Parsch, di D. Franco ecc., oppure le vite dei Santi, per i giorni in cui si celebra l'ufficio d'un santo.

La partecipazione alla messa. - Per un'adeguata partecipazione del fedele, occorre tener presente che la messa è strutturata come un dramma sacro in cui all'azione comune si concorre con funzioni diverse. Altra è la parte del celebrante, altra quella dei ministri inservienti, altra quella dei fedeli. Ciascuno deve stare nelle sue competenze e non invadere il campo dell'altro. Da parte dei fedeli bisogna evitare i due eccessi. Il troppo e il troppo poco. Sarebbe troppo voler dire tutte le preghiere che recita il sacerdote; troppo poco lo starsene spettatori passivi.

La misura esatta è data dalla messa cantata. In questa, la *Schola* esegue le parti variabili; l'assemblea dei fedeli partecipa alternando il canto del *Kyrie*, del *Gloria*, del *Credo*, del *Sanctus*, dell'*Agnus Dei*; risponde al saluto del celebrante, al dialogo del prefazio; ratifica con l'*Amen* le orazioni e la preghiera sacerdotale del canone. Per il resto segue le letture e le preghiere fatte ad alta voce; si unisce all'azione coi gesti, per alzarsi, per sedersi, per mettersi in ginocchio; partecipa anche materialmente all'offerta con l'elemosina e al momento più augusto si unisce al mistero con religioso silenzio. Ce n'è più che a sufficienza per un'attiva partecipazione, specialmente per chi segue con il messalino in mano. Questa la partecipazione tramandataci dalla più antica tradizione, ed è una vera disgrazia che sia scaduta in molte parrocchie. Un'educazione liturgica deve portare a questa misura.

La messa dialogata, bene intesa, tende a seguire questa linea. Le parti cantate nella messa solenne vengono recitate ad alta voce da tutta l'assemblea e canti appropriati scandiscono i momenti principali. Una voce funge da « corifeo » per unire il celebrante all'assemblea dei fedeli e legge l'epistola e il vangelo in lingua volgare. Purtroppo succede che questa voce, quand'è sostenuta da un sacerdote che « fa seguire » la messa, soppianta quella del celebrante e va per conto suo nei commenti, portando l'assemblea fuori strada.

Questo è un vero abuso da condannarsi, come pure l'altro di eseguire canti o preghiere a sproposito che non hanno nulla a che fare con l'azione sacra e invadono anche i momenti di silenzio.

E' evidente che la partecipazione totale alla messa implica pure la santa comunione. Restituiamo all'idea del sacrificio la sua completezza, cercando di comprendere e di far comprendere agli altri che la comunione del sacerdote comporta logicamente quella dei fedeli. Sforziamoci di non mai comunicarci salvo i casi di vera necessità, fuori della messa, nè prima nè dopo. E per gli atti di preparazione e di ringraziamento non cadiamo nell'errore presuntuoso di voler saperne più che la Chiesa andando per conto nostro o fissandoci su povere formule private. Andiamo alla comunione per la strada che segue il sacerdote, recitando con lui il *Pater*, l'*Agnus Dei*, e le tre mirabili preghiere col *Domine non sum dignus*. Dopo, recitiamo ancora col sacerdote le orazioni della comunione e del postcommunio, sempre così dense di significato e così rasserenanti. Queste preghiere, dice il rituale romano, riguardano tanto il fedele quanto il celebrante. Non troveremmo altrove una sì buona guida. Quando il sacerdote ha lasciato l'altare, potremo sprofondarci nell'orazione privata. Sarà questa più breve? Che importa: l'essenziale è detto certamente, sulla scorta della liturgia e assai meglio che non avremmo potuto fare da soli, avvolti nella nostra miseria (1).

La partecipazione all'ufficio divino e alle funzioni pontificali. - Quando siano compresi, la partecipazione ai vespri domenicali diventa un bisogno. Per chi si è dato la briga di comprendere, di seguire con esattezza, l'ufficio dei vespri, nei pomeriggi domenicali così spesso monotoni, diventa come un riposo apportatore di luce e di gioia.

Una volta iniziati ai vespri, si cercherà di acquistare l'intelligenza di tutto l'ufficio divino. Non è questione di voler portare i fedeli alla recita del breviario, quantunque non pochi laici vi trovino pascolo alla loro pietà e al gusto della sacra poesia. Ai fedeli si chiede di conoscere il quadro generale dell'ufficiatura, per essere capaci di seguirla nella settimana santa e quando si recita l'ufficio dei defunti. Del resto quale preghiera più bella del mattino e della sera potremmo suggerire alle anime devote, dell'ora di Prima e di Compieta dei giorni festivi? Esse impareranno a trovare nei salmi il nutrimento sostanziale e soave, che è per la fede e la pietà il migliore alimento.

Nel risveglio liturgico attuale non mancano i *breviari* per i fedeli, debitamente scelti e tradotti (2).

Le belle funzioni pontificali sono pure preziose per rinnovellare la pietà e radicarla nella dottrina tradizionale. La funzione pontificale del giovedì santo darà vivo il senso della Chiesa nella sua struttura gerarchica; come un'ordinazione sacerdotale farà cogliere nel suo mistero e nella sua grandezza il sacerdozio.

(1) Le norme per la partecipazione del popolo alla messa sono state illustrate al capo IV, parte II, cap. 1°.

(2) Citiamo ora le principali traduzioni e riduzioni dell'Ufficio fatte per i laici: D. Battisti, *Il breviario tradotto e commentato* (Marietti); V. Franco, *Celebrate Dominum*, S. Antonio, Padova; P. Fleischmann, *Officium divinum parvum* (Regalità, Milano); Mons. Mistrorigo, *Il breviario dei fedeli* (Favero, Vicenza).

Assai opportuno è anche lo studio pratico e preciso del rituale. I cattolici ignorano troppo il rituale. Che ne sanno del battesimo? del matrimonio? Chi è in grado di servire il sacerdote quando porta il viatico o l'estrema unzione? Ci serviamo poco, o malamente, dei sacramentali; ignoriamo la più parte delle benedizioni. Guardate come le giovani madri intendono la benedizione dopo il parto. Per molte è un esorcismo, che quasi ripugna, quella che dovrebbe essere un'azione di grazie a Dio e la glorificazione della maternità cristiana.

In tal modo noi misconosciamo le nostre ricchezze più preziose; poichè questi riti e questi testi che la Chiesa ci tramanda lungo i secoli contengono la sostanza della nostra fede. E sono gravidi di vita, quell'unica Vita eterna che per mezzo di essi entra in noi.

Conclusione. - In definitiva, si tratti dei piccoli o dei grandi, l'educazione liturgica è abbastanza semplice.

La liturgia non è una devozione nuova che venga ad aggiungersi ad altre devozioni e complichi la vita spirituale. Gli atti che richiede da noi, dobbiamo pure compierli, dal momento che siamo cattolici. Siamo obbligati a usare dei sacramenti, a recarci alla messa, almeno una volta alla settimana. Coloro che aspirano ad una religione più fervente e più personale non esitano a sovraccaricare questo minimum con pratiche diverse e spesso minuziose.

La pietà liturgica non impone alcun supplemento; chiede soltanto che riformiamo il nostro modo di essere, la nostra mentalità in armonia con il culto ufficiale. Esige che un'assistenza diventi partecipazione effettiva, che i riti non siano più considerati come un freddo protocollo meccanico e antiquato; ma appaiano l'espressione sempre viva e adeguata delle realtà soprannaturali.

« *Cercate di capire quello che fate* »: questo ammonimento dato ai giovani sacerdoti, nel momento della loro ordinazione, tocca pure i fedeli. Che la loro preghiera, nutrita di dottrina, ispiri tutta la loro vita: ecco compiuta l'iniziazione liturgica. I costumi, modellati dalla preghiera, traducono la fede. Non è questo pregare veramente « in spirito e verità »?

Così la liturgia riporta la pietà all'essenziale, la unifica, la vivifica; e l'anima trova nel culto la sorgente pura e ognora zampillante della sua fede.

BIBLIOGRAFIA. — 1. - *Opere utili per la formazione dei fanciulli. L'Apostolato liturgico* di Genova (Via Serra, 6b) ha edito un buon numero di pubblicazioni molto adatte allo scopo. Ne accenniamo alcune: *La mia prima comunione* (90 tav. a due colori); *Con Gesù all'altare* (piccolo messalino per i più piccini); LEFEBVRE-MOGLIA, *Messalino quotidiano* (testi semplificati e illustrati); altre pubblicazioni che riguardano i vari periodi dell'anno liturgico: *Il mio Natale; La mia quaresima* ecc; foglietti per la didattica della messa, per la preparazione alla confessione e per la S. Cresima. Anche l'*Opera della Regalità* di Milano (Via Necchi, 2) ha preparato molte utili pubblicazioni: *Il mio messalino; La messa dei fanciulli; Viene Gesù; La mia prima comunione; La mia Cresima; Voglio confessarmi bene.* Ottimo materiale in lingua francese, si può trovare presso l'*Apostolat liturgique* (Abbaye de Saint-André, Bruges): *Initiation des enfants à la messe; Tableau explicatif du cycle liturgique; Tableau des céremonies de la messe basse; Le cycle liturgique en images;* ecc. Buona pure la rivista trimestrale *La croisade liturgique à l'Ecole et au Foyer* Idem. - Per la formazione dei chierichetti: D. F. TONOLO, *I fanciulli e la liturgia,* Vicenza, 1919. Idem.

A te, chierichetto, Roma 1945, Rivista mensile, *Il chierichetto,* Parma. - M.ME FLAD, *L'éducation par la liturgie* (Art. Catholique). - M. MONTESSORI, *La vita in Cristo,* Milano, 1949. Idem, *La S. Messa spiegata ai bambini,* Milano, 1949.

2. - *Opere utili per la formazione degli adulti*: CABROL, *Le livre de la prière antique,* (Tours, 1935, 8ª ed.); Idem, *La preghiera dei primi cristiani* (versione ital. E. Carli), Vicenza, 1931. - A. GREA, *La santa liturgia* (versione ital. M. Brunello) Alassio, 1930. - G. LEFEBVRE, *Liturgia,* Torino, 1935. - R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia,* Brescia, 1935. - A. M. ROGUET, *La messa,* Alba, 1953. - F. TONOLO, *Parrocchia e liturgia,* (manuale per il clero), Roma, 1949. - Card. G. LERCARO, *A messa, figlioli,* Bologna, 1956. - AUGUSTONI, *Il popolo alla messa,* Milano, 1953. Ottimo mezzo per la partecipazione dei fedeli ai divini misteri è costituito dal messalino, vesperale, sacramentario dei fedeli. Mentre auspichiamo la preparazione di un buon « Rituale » per i fedeli, rimandiamo il lettore ad uno dei tanti messalini-vesperali, per i quali si ha solo l'imbarazzo della scelta, essendosi in questi ultimi anni moltiplicati in modo insperato. (Chiedere informazioni all'Apostolato liturgico di Genova, alla P. S. Paolo di Alba, alla Regalità di Milano, a Presbiterium e al Messaggero di Sant'Antonio, Padova, ecc.). Intorno al problema dei messalini per i fedeli, vedi *La Maison-Dieu,* n. 34, 1953.

3. - *Riviste di divulgazione liturgica*: *Adveniat* (Opera della Regalità, Milano). - *Il Chierichetto* (Badia S. Giovanni di Parma); *La vita in Cristo e nella Chiesa* (Pie Discepole del Divin Maestro, via Portuense, 739 - Roma); *L'amico dell'arte cristiana* (Scuola B. Angelico, Milano).

XXVI
IL GENIO DELLA LITURGIA

Chateaubriand ha fissato il senso della parola « genio » applicata ad una dottrina, ad un'opera, ad una istituzione. Il genio della liturgia è la sua essenza, il suo spirito, con un'idea di eccellenza e di fecondità, principalmente nei suoi rapporti colla natura umana. Ora, l'attività dell'*animale ragionevole* si manifesta nelle arti, nella società, nella religione: *homo faber, animal politicum, religiosum.* Dobbiamo quindi considerare nella liturgia il genio artistico, il genio sociale, il genio religioso.

CAPITOLO PRIMO - IL GENIO ARTISTICO

Dove sono? Che ora è? - Tale, osserva Claudel, il problema inesauribile dell'uomo messo al mondo. Ma il mondo cui il cristiano pone queste domande non è soltanto quello della natura. La liturgia ha trasformato la faccia della terra e la fisionomia del tempo; ha segnato le opere d'arte, ne ha piegate molte al suo servizio; essa stessa costituisce un'opera di genere unico.

Il paesaggio liturgico. - Le grandi vie d'un continente, come i sentieri campestri e silvestri, sono stati spesse volte aperti, sempre santificati, da pellegrinaggi, processioni, litanie, aspersioni d'acqua benedetta.

« A che serve la strada, se non porta ad una chiesa? », si potrebbe continuare con l'interrogazione di Claudel. Che cosa è una svolta di strada che non ha una croce, un pilone, dove segnarsi e riprendere con buona lena il cammino? Che cosa è un crocevia, una piazza che non ha un tabernacolo, una cappella? Ogni borgata appare da noi raggruppata attorno ad una chiesa, protetta da un campanile. Grandi chiese o umili edicole appaiono sui colli o nel fondo delle valli posate là come a guardia dei campi o a sboccio delle verdi campagne.

Ed ecco che tutto si anima alla vibrazione delle campane, non diciamo soltanto dei concerti festosi o dei rintocchi lenti per i quali le gioie e le lacrime d'ogni famiglia diventano quelle di tutto un paese. Fermiamoci alle voci regolari e del tutto religiose delle ore liturgiche: suonate per *Angelus* ai tre grandi momenti del giorno, suonate a distesa alle ore delle messe e dei vespri per consacrare il giorno del Signore, l'eco delle quali si ripercuote su tutta la settimana. Bisogna aver visto queste domeniche delle campagne ancora cristiane:

il silenzio dei campi, la solitudine delle strade, salvo l'animazione al centro parrocchia e, ad un tratto, quelle onde armoniche possenti che invadono la immensità dell'aere come un profumo salutare. Immaginate per un istante tutti i campanili abbattuti o senza voce: quale cristiano, quale individuo benchè poco sensibile riconoscerà ancora il suo paese?

Le stagioni liturgiche. - Il Guéranger parla, in un tratto di certe anime che giungono ad avvertire fisicamente le evoluzioni del ciclo liturgico, al punto che per esse il calendario della Chiesa soppianta quello astronomico. Gli è che l'anno liturgico ha il suo svolgimento non meno sicuro e non meno vario dell'anno solare: ci sono delle stagioni nella Chiesa non meno che nelle campagne, fatte di un intreccio meraviglioso di natura e di grazia. I due cicli non coincidono nè si contraddicono, ma piuttosto si compongono. Se tutto comincia nei campi, tutto termina in chiesa: l'altare s'adorna del colore della terra per esprimere le cose del cielo. Il verde delle Palme prelude allo sboccio dei fiori del tempo pasquale; le rose e i gigli del *Corpus Domini* non si potrebbero mutare coi crisantemi dei Santi e dei morti. E, non ostante tutto ciò, il ciclo dei misteri conserva il suo proprio ritmo.

Anch'esso ha i tempi di espansione e di raccoglimento. La luce e il calore spirituale non si distribuiscono ugualmente lungo l'anno, come lungo il corso del giorno. L'ora di Prima non ha lo stesso colore di quella di Nona o di Compieta; i notturni del Mattutino hanno altri accenti dalle Lodi, e queste sono diverse dai Vespri. Diversa è l'atmosfera del Natale da quella di Pasqua e di Pentecoste. Ognuna di queste tre stagioni in se stessa è una progressione, quasi una modulazione continua; di modo che tre volte di seguito, d'un anno all'altro l'atteggiamento interiore si traduce agli sguardi nella successione del violetto, del bianco, del verde. L'Avvento e la Quaresima non sono come inverni che invitano al raccoglimento? Le settimane di Natale e di Pasqua non sembrano primavere più o meno avanzate? la Pentecoste un'estate fiammeggiante? E la lunga serie delle domeniche ordinarie è la vita quotidiana, i giorni senza storia, ma non senza profitto: un autunno in cui si vive, sotto una luce eguale, la feconda monotonia dei giorni di lavoro.

Le arti plastiche e musicali. - Che le arti abbiano profittato della liturgia anche quando non lavoravano per essa, lo si vede dalla storia dell'architettura, della scultura e della pittura. Il palazzo ducale di Venezia e quello della Signoria di non poche città sono variazioni profane delle vicine cattedrali. Nelle miniature dei Sacramentari, dei Messali, dei libri delle Ore riconosciamo la principale sorgente dell'arte figurativa medioevale e della pittura moderna. Un umanista, allo sfilar d'un corteo di fanciulle, non potrà far a meno di evocare le *teorie* greche e le Panatenee, tanto la liturgia è prima nell'ordine della bellezza. Così sarà lecito a un cristiano individuare un carattere ed anche una influenza liturgica nella composizione armoniosa d'un timpano, d'una vetrata, d'un quadro, siano pure del tutto profani.

Quello almeno che è incontestabile, è che un artista cristiano non è concepibile senza la vita liturgica. Il primato d'un beato Angelico lo dimostra abbastanza chiaramente. E tra i quadri moderni quali affascinano ancora gli occhi d'un cristiano? La Cena di Leonardo, l'Assunta del Tiziano, la Comunione di

San Gerolamo..., vale a dire quelli soli che conservano un riflesso della liturgia cattolica.

La storia della musica non è meno istruttiva. Non soltanto le idee e i temi provengono dalla liturgia, ma la lingua, lo stile, le forme e la più parte dei generi. Nell'ordine vocale, il madrigale spirituale e il canto polifonico, la cantata e l'oratorio, la canzone francese e il corale tedesco; nell'ordine strumentale, l'abbondante letteratura d'organo, dal *ricercare* veneziano e i fiori musicali di Frescobaldi, alle fughe di Bach e alle variazioni di Frank. Se fu possibile affermare che tutta la musica del XIX secolo era uscita dalle canne dell'organo di Leipzig, bisogna ricordare che le suddette canne avevano raccolto e quell'organo aveva rimuginato tutto il passato musicale della Chiesa.

La letteratura. - E' noto che il *Cantico delle creature,* il nostro primo testo letterario, è ispirato ai Cantici dell'ufficio divino; che il *pianto della Vergine* di Jacopone, è una delle molte Laudi paraliturgiche; che il lirismo religioso è alimentato per molti secoli al canto dei Salmi. La *Leggenda aurea* e press'a poco tutta l'agiografia derivano dal Martirologio; un Sermone è originariamente il commentario delle letture liturgiche. Per valutare quanto una tale origine apportò alla storiografia e all'eloquenza cristiana (*quid mordax et vividum et vitale*), basta paragonare a Tito Livio o a Plutarco un Bossuet o un Segneri, e all'oratore romano il vescovo di Ippona o un Pio XII. Se la retorica è apparsa talora nei libri o sul pulpito, lo scandalo è cessato quando il predicatore si è ripiegato sul testo sacro e lo scrittore alle parole e alle virtù del suo eroe. Nessuno ignora che il dramma liturgico faceva parte dell'ufficiatura e fu la sorgente di quanto derivò al teatro: miracoli, misteri e Passioni. La corrente era così forte che inondò ancora la Spagna rinascimentale di drammi sacri e di *actus sacramentales*: Lope de Vega e Calderon sono gli eredi dei Rutebeuf e dei Greban. La Francia dell'epoca classica conobbe qualcosa dei misteri mediante il *Polyeucte* e *Athalie*; come nel nostro secolo i drammi del Claudel ci hanno fatto rivivere il mistero e la celebrazione liturgica.

Perfino la canzone di gesta apparteneva alla Chiesa. Parecchie sono nate sulle strade dei pellegrinaggi e si cantavano sotto i chiostri come preludio all'Ufficio solenne. Tutto un ciclo si svolge attorno al tema del Santo Graal, da Cristiano di Troyes a Riccardo Wagner: quando il cavaliere dal cuore puro ha riconquistato il santo calice, una messa celeste chiude l'opera immensa.

Bisognerebbe studiare la *Divina Commedia,* che rimane ancora il più grande poema cattolico. La sua composizione, dalle linee nitide e aperta a variazioni infinite, richiama una cattedrale, o meglio, un'ufficiatura, per l'atmosfera, le immagini, lo stile. Il *Purgatorio* particolarmente è ricco di evocazioni liturgiche. Le anime che ascendono il monte santo della purificazione, procedono unite e cantano in cori sommessi ad una voce i salmi e gli inni della Chiesa. Fin dall'inizio si vedono arrivare, scortate dall'angelo nocchiero: « *In exitu Israel de Aegipto - cantavan tutti insieme ad una voce - con quanto di quel salmo è poscia scritto* » (II, 46-48). Come dimenticare quella mirabile preghiera della sera del canto ottavo, cui risponde il cielo inviando i due angeli per proteggere le anime dal serpe tentatore? E la visione degli ultimi canti col carro trionfale rappresentante il cammino della Chiesa appare una grandiosa celebrazione ispirata alla liturgia celeste dell'Apocalisse. Questa liturgia appunto sem-

bra svolgersi nell'ascesa del Paradiso, in onde crescenti di luce e di canto. « Indi come orologio che ne chiami - ne l'ora che la sposa di Dio surge - a mattinar lo sposo perchè l'ami - che l'una parte l'altra tira e urge, - tin tin sonando con sì dolce nota - che 'l ben disposto spirto d'amor turge » (X, 139-144). E nei canti dei trionfi sembra riversarsi la commozione lirica e l'estasi che provava il poeta nelle solennità liturgiche. « Indi rimaser lì nel mio cospetto - *Regina coeli* cantando sì dolce - che mai da me non si partì il diletto » (XXIII, 127-129).

La mirabile composizione dell'ufficiatura. - Seguendo lo sviluppo del tempio cattolico, dalla basilica paleocristiana e bizantina, alla cattedrale romanica e gotica, alle chiese rinascimentali e dei tempi moderni; percorrendo le variazioni della scultura sacra, del mosaico, dell'affresco, della vetrata..., la chiesa appare senza esitazione come la meraviglia delle arti plastiche. Ma è non meno certo, benchè non così universalmente riconosciuto, che i testi liturgici superano ogni letteratura.

Supponiamo che un Pindaro o un Virgilio scoprano d'improvviso un messale o un breviario romano. Quale sorpresa e quale commozione non appena si mettano un po' addentro! Brani di varie forme, di diversa origine e carattere messi là, armonizzati in un'antologia vivente: letture prese da Mosè ai Profeti, dagli Evangelisti a San Paolo, fino all'immensa patrologia; salmi di diversa tonalità e respiro, cantici ed inni antifone e responsori come grida o sospiri alternati, frasi colte, palpitanti e vive d'un tessuto fresco come al primo giorno; e sempre la lingua di questa Volgata, matrice sacra delle lingue cristiane e anzitutto di questo latino che i popoli battezzati hanno raccolto nel crepuscolo dei tempi e poi distillato per le orazioni e per gli inni. L'orazione della messa romana: chi l'ha scoperta ha trovato la perla unica, sia che ascenda dritta al Padre per il Figlio nello Spirito Santo, sia che si snodi in discorso, con pause e clausole, per esplicare le sue lodi. E, la sera, l'inno si eleva: *Jam sol recedit igneus. - Vexilla regis prodeunt. - Placare Christe, servulis.* Strofe pregne e vibranti, carri di trionfo o navi aeree su per le vie del cielo!

Il canto e l'azione. - Ma questi testi mirabili non son fatti per la semplice lettura; sono come il libretto d'un immenso dramma musicale. Dal semplice accento espressivo al vocalizzo più giubilante, il canto gregoriano riempie tutto lo spazio. Le orazioni, le letture, le risposte brevi, non sono che una recitazione modulata; la declamazione contenuta e l'arabesco decorativo si dispiegano dalla salmodia, ai prefazi, ai responsori graduali; l'innodia è tutto ritmo.

Bisogna rifarsi agli antichi per entrare nello spirito del nostro canto sacro. Pezzi come quelli della Circoncisione (*O admirabile commercium*) ci riportano ad una musica ieratica che esalta la parola, l'elevano alla seconda potenza, per così dire, la caricano d'un potenziale nuovo: sono le Panatenee cristiane, le icone bizantine, i mosaici di Ravenna. Nelle antifone delle ferie e delle domeniche ordinarie l'accento cambia, il tessuto melodico si svolge, le note si piegano a figurare per l'orecchio l'elemento pittoresco o il valore drammatico del discorso. La serie delle antifone *ad Magnificat*, particolarmente, costituisce come un Vangelo di immagini: è l'Occidente di S. Gregorio.

Come la parola è divenuta canto, così il canto si fa azione; la liturgia è

discorso e gesto. La Candelora si svolge con la processione in chiesa, tenendo i ceri in mano; la funzione delle Palme con la processione sul sagrato, portando i rami verdi. Osserviamo il mattutino della Settimana Santa: col succedersi dei salmi si estinguono le candele ad una ad una, poi si sfila taciturni, nell'ordine inverso della precedenza. Al venerdì santo il celebrante arriva vestito di nero, si getta sui gradini dell'altare in silenzio, poi discopre pezzo a pezzo la croce severa, presentandola all'assemblea col canto per tre volte crescente dell'*Ecce lignum crucis.*

Consideriamo l'ufficio per eccellenza, la messa solenne: è tutta un'azione drammatica. Il popolo intero, attore del sacrificio, con le risposte e i movimenti collettivi; i cantori come un coro antico; i diversi ministri intorno all'altare, ciascuno nella sua funzione e nel suo posto: i chierichetti con i vari servizi e i diversi strumenti; il suddiacono che legge l'epistola e custodisce gelosamente la patena dorata, che servirà per la Comunione del celebrante; il diacono che incensa e canta il Vangelo; al centro l'officiante, che tiene il posto del Sacerdote eterno, dinanzi all'altare o assiso al trono, ora curvo con le mani giunte, ora eretto con le braccia in croce, nel gesto degli oranti, ora nel gesto di chi benedice le offerte sacramentali, ed ora nell'atto di elevare le Specie consacrate, infine benedicente i fedeli: quale unione, quale maestà, quale stile! non sai se ammirare più la forza plastica o la ricchezza espressiva. Ecco per quale azione è fatta la chiesa, con le sue navate e il suo santuario, il nartece e i matronei, le vetrate e gli affreschi, le statue, l'altare e le suppellettili: ecco di quale dramma essa costituisce la scena.

Già Tertulliano l'aveva compreso e lo richiamava, con la sua veemenza, ai convertiti dal paganesimo: «Voi amate gli spettacoli della scena? Tale letteratura non ci è ignota: abbiamo poesie, sentenze, canti in gran numero; non favole, ma verità espresse in parole semplici. Sì, noi abbiamo spettacoli santi, perpetui, gratuiti, ove potrete contemplare il corso dei secoli, calcolare gli spazi fino agli estremi confini, risuscitare al cenno di Dio, levarvi alla voce dell'angelo, glorificarvi con la palma del martirio».

La liturgia come arte e come natura. - La materia si estende e si ramifica nelle nostre mani: il punto vivo del soggetto è ancora intatto. La liturgia è un'arte, senza dubbio, ma unica nel suo genere. Una o due constatazioni molto semplici varranno forse ad introdurci in questa verità delicata. E' significativo il fatto che la pittura s'ispira volentieri alle scene liturgiche, e al contrario evita d'istinto le scene teatrali. Gli attori di teatro sono o mascherati o truccati e, comunque, sempre travisati da un costume storico; invece gli attori della liturgia conservano i loro tratti, la loro personalità e, se rivestono un costume e fanno una parte, non è alla maniera d'un commediante o d'un trageda, ma alla maniera d'un ambasciatore. Il celebrante, i ministri, i fedeli *rappresentano* la Chiesa vivente, il Cristo *semper vivens ad interpellandum pro nobis.* Per questo s'immedesimano nel loro personaggio, o meglio, essi ricorrono a questa rappresentazione mistica per potersi meglio interpretare e riuscire nella vita; poichè ciò che si rappresenta è la loro vita più profonda, la vita eterna.

Conclusione: l'ufficiatura cattolica non è un semplice dramma di finzione, ma un'azione vera, un avvenimento. Il dramma liturgico è un'opera di fede e,

come la fede, porta con sè la sostanza delle cose sperate e la convinzione dei misteri rappresentati. Il discorso della Chiesa orante è una traduzione temporale della Parola eterna; la sua preghiera tocca l'essere delle tre divine Sussistenze; l'azione liturgica si svolge attorno a quello che è per eccellenza la Presenza reale; il sacramento opera quello che significa; le forme più stilizzate ricoprono qui le realtà più piene.

Così viene tolta, in un caso eminente, la contraddizione intima che lacera l'arte profana. Quale artista non ha preteso congiungere insieme la libertà del gioco e la serietà del lavoro, la precisione dello stile e l'invenzione sorgiva, la contemplazione delle forme e il possesso dell'essere? Andiamo alla liturgia cattolica. Dei due scultori scelti da Mosè « uno scolpiva l'ideale, l'altro il reale ». Uno solo basta per il tempio nuovo: la Chiesa attinge con le più belle forme alla Verità stessa. La nostra liturgia è l'Arte per eccellenza in un mondo fatto per il Verbo incarnato. In essa culminano e si perfezionano le tecniche separate e incompiute della natura; in essa, o nel suo spirito, le arti s'incamminano sicuramente al loro fine di portare la creazione fino a raggiungere la somiglianza dell'Uomo-Dio. Ma se la liturgia della Chiesa ha questa precellenza nell'ordine estetico, gli è che, per un privilegio insigne, da arte si è fatta natura, e natura soprannaturalizzata.

CAPITOLO SECONDO - IL GENIO SOCIALE

Il tempio pagano era la dimora dell'idolo; il popolo rimaneva fuori. La chiesa cristiana deriva dalla basilica, che era un luogo di riunione. Lo stesso termine di *chiesa* designa l'edificio e l'assemblea dei fedeli. La chiesa, certo, è il tabernacolo di Dio; ma il nostro è un Dio « *filantropo* » che vuol vedere il popolo intorno a sè, un Dio familiare, che abita coi suoi figli. Similmente la liturgia cattolica afferra l'uomo con umanità; la preghiera e le virtù che insegna non si arrestano ad alcuna frontiera; in una parola, essa ha formato la parrocchia.

L'umanità dei nostri misteri. - « Mirate il neofita in piedi, in mezzo alle onde del Giordano; guardate questo giovane sulle fontane sacre... ». « E' a dodici anni, nella primavera dell'anno che l'adolescente si unisce al suo Creatore... ». Si riconoscono i tocchi d'archetto immortali. Il romanticismo cattolico non faceva che tradurre nella sua lingua i Padri e i Dottori. Sulle armonie dei sacramenti, il loro rapporto alle grandi svolte della vita umana, sull'accordo del culto cristiano con le esigenze profonde della natura umana, la *Somma Teologica* risponderebbe a sufficienza per il *Genio del Cristianesimo*. Ma qui le armonie psicologiche si allargano in armonie sociali. Ogni condizione, ogni debolezza, come ogni grandezza ha il suo posto nel martirologio, nel messale, nel rituale. Il culto degli eroi, in cui l'umanità si esalta, tocca qui la sua verità e la trascende. Il mistero del Cristo e della sua Madre, gli anniversari dei Santi, non hanno per noi un semplice valore di ricordo e di esempio, ma portano una virtù divina. Per questo il popolo cristiano celebra i grandi fatti della sua storia con una fedeltà, una magnificenza e, soprattutto con una coscienza

che non è da mettersi minimamente a confronto con qualsiasi pompa civile.

La tenerezza umana scorre nel segreto delle formule e dei riti. La Chiesa non è mai così madre come nella sua funzione di orante e di maestra della preghiera. Basta scorrere le sue benedizioni innumerevoli, per l'infante e per il vecchio, per gli animali e per le cose, la stalla, il forno, la fonte; le sue premure e le sue indulgenze, che fanno scandalizzare i farisei. Ella mostra pudori e delicatezze rare. Prendiamo, ad esempio, la festa dei santi Innocenti. La Chiesa canta in quel giorno, perchè infine quei piccoli se ne sono andati a fiorire nella primavera eterna; ma intanto smette il colore bianco del Natale e non osa rivestire la porpora dei martiri « per non richiamare troppo al vivo il sangue versato fin sul seno delle madri », e prende il viola dei tempi di mestizia. Il mattutino non ha *Te Deum,* la messa è senza il *Gloria* e l'*Alleluja.* « Rachele non vuol essere consolata, perchè i suoi figli non sono più ».

La comunione dei santi. - Il principio di questo genio sociale è facile trovarlo nel Simbolo e nella teologia. Ogni società si fonda sulla comunicazione di certi beni e si esprime in alcune assemblee. Più il bene comunicato è prezioso, necessario, vitale, più la società è nobile, stabile, profonda. L'intimità tocca il culmine quando l'assemblea dei membri coincide con la comunicazione dei beni. Per tutti questi titoli, la società liturgica è la più eccellente delle società umane, poichè i beni che assicura ai suoi membri sono la preghiera e i sacramenti, la cui partecipazione si attua nella riunione stessa e culmina nella comunione eucaristica dell'Uomo-Dio. *Una sola fede, un solo corpo, un solo battesimo.* Come le spighe e i grappoli sparsi per la campagna vengono raccolti per formare un solo pane sulla patena e una sola bevanda nel calice, così i fedeli dispersi sulla faccia della terra si uniscono in un solo corpo per l'azione liturgica. Ognuna delle chiese costruite sulla terra concentra in sè le influenze soprannaturali di tutta la cristianità ed irradia a sua volta sulla cristianità intera.

Più ancora, le onde mistiche invadono l'immensità dei tempi: arrivando dal fondo delle epoche degli Apostoli e di Abele il pastore, si lanciano nell'avvenire. Il tempo stesso viene oltrepassato, poichè la Chiesa militante non forma che una società con la Chiesa purgante e la Chiesa trionfante; quando noi *salmodiamo in presenza degli Angeli,* tutta la creazione naturale e soprannaturale si trova tosto penetrata dai divini effluvi: la grazia si espande via via dalla divina Triade alla Vergine e ai Santi, dai Santi ai peccatori, fino al purgatorio; mentre, per un movimento inverso, le preghiere, le suppliche, le lodi dell'uomo viatore salgono grado a grado la medesima scala mistica.

La preghiera comune. - « Quando due o tre saranno riuniti nel mio nome, io sarò in mezzo a loro ». Quando voi pregherete, direte così: « Padre nostro... ». La preghiera liturgica dice « *noi* »; unisce il canto corale e il canto antifonale. *Oremus,* preghiamo, dice il celebrante, ed offre il calice del sacrificio a nome di tutti, per la salute nostra e del mondo intero « *offerimus... pro nostra et totius mundi salute* ». L'assemblea del Venerdì santo supplica, successivamente, per il capo della Chiesa, per il capo della diocesi; per i vescovi, i preti e i ministri inferiori, i confessori, le vergini, le vedove e tutto il popolo santo di Dio; per i nostri catecumeni, per i peccatori, i malati, gli afflitti, i

prigionieri, i viandanti; per gli eretici e per gli scismatici, per i giudei e per i pagani idolatri. Ogni giorno, il sacrificio viene offerto per i vivi e per i morti, in unione con gli eletti. Per tre volte l'ufficiatura dei Santi enumera ampiamente la Chiesa trionfante, all'epistola, nell'inno, al *Magnificat* dei primi vespri. E quando il cristiano prega nel segreto, *clauso ostio,* anche allora non è solo, la comunione dei santi fa della sua muta preghiera una preghiera sociale. Dignità eminente della persona umana, ma nel suo ordine, radicata, impegnata, tutta presa nel mistico scopo.

La civiltà. - Il valore sociale del culto cattolico ha potuto fornire spunti oratorii ai tradizionalisti; la sociologia più positiva ha dato loro ragione. Non c'è società senza religione, non c'è religione senza riti, senza culto ufficiale e pubblico di modo che attentare al culto significa scuotere le basi dello Stato. Quale consecrazione, per un'istituzione sociale, essere ordinata ad un fine spirituale, soprannaturale, e dimostrarlo con forme sensibili!

Non si può guardare un uomo a compiere degnamente un atto cultuale, senza sentire per lui del rispetto. Un personaggio di Shakespeare si astiene dall'uccidere il nemico in preghiera, perchè la sua vendetta non sarebbe completa: chiaroveggenza dell'odio. L'esercizio onesto d'una medesima professione ravvicina gli uomini, anche interiormente come dice bene il linguaggio, nel *culto* dello stesso ideale. A più forte ragione quindi, quando la professione e il culto è di recitare insieme il *Pater,* d'inchinarsi insieme all'elevazione dell'ostia, di partecipare gomito a gomito al medesimo banchetto sacro.

Non è senza significato che i pastori e i principi cristiani incominciano le loro riunioni importanti con una messa comune. L'istituzione più moderna della fraternità cattolica, uno dei germi della novella cristianità, sono forse i congressi eucaristici, che si estendono progressivamente alla diocesi, alla nazione, a tutta la comunità umana. Quell'altare innalzato per alcuni giorni, al centro d'una grande piazza, raduna le genti diverse che sono sotto il cielo, come un tempo ha raccolto le veglie dell'antica Gerusalemme, le pompe di Bisanzio, i decreti di Roma e le sue frasi lapidarie, la rudezza franca dei Celti e dei Germani. La Chiesa orante è aperta ad un tempo sul vecchio mondo, come su d'un granaio di abbondanza, e sul nuovo mondo come su d'un campo avido di sementi.

Le virtù sociali. - « Quando stai per fare la tua offerta all'altare, e ti ricordi che il tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì la tua offerta e vai prima a riconciliarti col tuo fratello ». Chi dirà la fecondità di questo precetto evangelico, che fa della concordia sociale la condizione del vero culto, cioè, non della semplice recezione dei sacramenti, ma del sacrificio stesso e della preghiera?

L'ultima Cena, che fu la prima messa, incominciò con la raccomandazione e la pratica della carità fraterna. I primi cristiani erano assidui alla preghiera e alla frazione del pane, e formavano un cuor solo e un'anima sola. Le grandi date liturgiche d'una vita, come il battesimo, il matrimonio, l'estrema unzione, una consecrazione; le grandi date liturgiche dell'anno, come Natale, Pasqua, la Pentecoste, i Santi... o di un secolo, come i giubilei, furono sempre segnate da benefici sociali non meno che da grazie interiori: liberazione degli schiavi,

di prigionieri, tregua d'armi, condono di debiti, restituzione di beni male acquistati, distribuzione di elemosine, fondazione di opere caritative.

Quale sia stata la funzione della liturgia nella civilizzazione dell'Occidente, lo potranno forse suggerire alcune immagini: S. Benedetto che incentra la cultura e l'attività dei monaci nell'*Opus Dei*; S. Gregorio Magno che invia ai vescovi e ai prìncipi i testi della liturgia romana e del canto fermo; Clodoveo che entra la notte di Natale nella cattedrale di Reims; Carlomagno che canta al leggio e introduce i libri romani in tutto l'impero: e d'altra parte, Calvino a Ginevra, Robespierre a Parigi, i comunisti nelle loro avanzate... E' sempre Mardocheo che supplica il Signore di non chiudere la bocca di quanti innalzano le sue lodi;. e, di contro, gli empi che gridano come nei salmi: « Facciamo cessare le feste del Signore sulla faccia della terra ».

Il grado di una civiltà si giudica, tra l'altro, dall'uso dei divertimenti. Ora, nulla pesa maggiormente sulle giuste bilance che questo riposo sacro di tutto un popolo in presenza dei suoi altari e del suo Dio: un riposo invero più prezioso di ogni altro affare. Questa diversione dal lavoro della terra e dell'officina è l'opera per eccellenza, *Opus Dei,* poichè attinge l'unico necessario. « Di festa in festa, di piacere in piacere, seguiamo i nostri desideri » cantano gli empi nel libro della Sapienza. La concupiscenza imita la carità; le leggi della grazia si possono leggere nelle passioni stesse. I monasteri, i capitoli, le parrocchie vanno letteralmente *di festa in festa,* poichè il calendario e l'orario liturgico non soffre lacune. La lode continua, *laus perennis,* attua la vita più alta che sia consentita all'uomo quaggiù, lo sboccio di quello che si svolgerà pienamente in cielo.

Il lusso per Dio. - Il buon uso dei beni materiali, la funzione sociale delle arti e dei mestieri, è un problema classico nella morale. Tutte le cose coltivano facilmente negli uomini un virus di egoismo e di invidia. Le cupidige trovano sovente di che pascersi anche nell'arte più raffinata, e s'arriva al punto che la civiltà si corrompe per quello stesso che doveva portarla a perfezione. Una soluzione di tale problema, è noto, sta nell'uso sociale delle ricchezze. I beni materiali, dice S. Tommaso, sono personali quanto al possesso e comuni riguardo all'uso. I Romani crebbero fino a che le ricchezze vennero da essi riservate alle cose pubbliche; gli Ateniesi più ricchi dovevano organizzare a loro spese le pubbliche feste o *liturgie*. Quest'ultima parola ci illumina.

In ogni cosa, il sociale per eccellenza è la liturgia. Il lusso per Dio è il fiore supremo delle civiltà. Il ricco non si attacca più a delle ricchezze ch'egli offre affinchè la comunità le dedichi al comune Signore; il povero non ingelosisce più dei beni che sono di uso comune, ufficiale e sacro. L'artigiano e l'artista non si sentiranno più nè degradati nè gonfiati da un'arte esercitata in comunione con tutti i fratelli, alla gloria del Padre che sta nei cieli. Tutti gli operai del Partenone, o meglio, quelli del Tempio di Gerusalemme, quelli delle nostre cattedrali, non formano più che un solo corpo animato d'un medesimo spirito. Mentre Orfeo canta sulla lira, Ione, il giovane figlio di Apollo, lava il pavimento del tempio; se Joad immola le vittime, Joas presenta l'incenso o il sale; quando l'architetto cristiano ha disegnato un altare, il marmista e il muratore lo costruiscono, il giardiniere l'orna di fiori, il contadino porta la materia del sacrificio.

La perfezione del fine comune s'estende naturalmente all'opera e agli operai. Umili artigiani del villaggio fanno dei capolavori per la loro chiesa; San Tommaso d'Aquino si rivela poeta per celebrare il Corpo di Cristo; Michelangelo supera se stesso nella cupola di S. Pietro e nella Sistina. Certo, le funzioni parrocchiali non hanno sempre lo splendore desiderabile; e tuttavia quanti uomini non raggiungono che qui la grande arte e la vera civiltà. Ogni altra festa profana, al confronto, sembra un po' volgare e pregna di concupiscenza. Solo il pensiero liturgico sa esplicare queste due meraviglie: un artista semplice e un artigiano nobile.

La parrocchia. - La più bella assemblea del mondo è la parrocchia alla messa solenne delle feste. I campi sono deserti, l'attività profana è sospesa, la massa della gente si dirige con gli abiti nuovi e con volto ridente alla chiesa. Gli assenti seguono con la mente, col libro, col rosario, al suono delle campane. Anch'essi, come i defunti della parrocchia, saranno presenti ad uno dei *Memento*.

L'unico posto al mondo dove s'incontrano tutte le età, tutte le condizioni, tutti i gradi di cultura e di virtù, dove i viventi e i morti si fondono veramente in una medesima società, è la chiesa parrocchiale. Chiamati alla stessa perfezione, tutti partecipano del medesimo sacrificio, attorno allo stesso altare.

Essendo la più universale, la società parrocchiale è la meglio gerarchizzata. *Ci sono molte dimore nella casa del Padre*. L'atrio, la tribuna, le navate, il transetto, il santuario, sono altrettante parti ben definite che formano un solo abitacolo, dove clero, coro, fedeli, peccatori pubblici e catecumeni si uniscono senza confondersi. La parrocchia è un mondo familiare eppure nuovo, dove gli uomini hanno un sentimento di libertà ed insieme di dipendenza: novella antinomia risolta in cui ogni individuo ha la sensazione del tutto di cui è parte: segno d'una società perfetta. Poichè noi abbiamo un egual bisogno di compagnia e di solitudine, amiamo mescolarci agli altri ed essere rispettati: in una parola, cerchiamo un posto nell'ordine. Si esaminino a questa luce le diverse società realizzate o sognate dagli uomini: nè la città secondo gli antichi, nè l'umanità dei positivisti sono paragonabili alla Chiesa orante. Dove possiamo trovare altrove questa comunità e questa civiltà, il riserbo e la confidenza mutua di questi fratelli che si prevengono di onore *in osculo sancto?* La gentilezza unica, che il mondo stesso riconosce ai monaci, è in definitiva di essenza liturgica.

CAPITOLO TERZO - IL GENIO RELIGIOSO

La liturgia cattolica è una conseguenza della legge generale, se così si può dire, che regola il costume divino. Dopo la creazione, per la quale le perfezioni invisibili di Dio divennero manifeste, l'Incarnazione fece apparire la benignità e l'umanità del Salvatore Gesù Cristo; e da allora, conclude Bossuet, « per onorare Colui che, invisibile per sua natura, ha voluto mostrarsi per amore di noi sotto una forma sensibile », Dio ha stabilito « per tutti i misteri

del cristianesimo che per passare all'intelligenza dovessero anzitutto presentarsi ai sensi ». Tale è il principio che spiega infine la virtù religiosa della liturgia ed i suoi frutti di santità.

La voce della Sposa. - Don Columba Marmion ci richiama con forza di persuasione alla dialettica divina: « Da tutta l'eternità, in una sola Parola infinita, che è lui stesso, il Figlio esprime la perfezione del Padre, ed è la gloria essenziale che il Padre riceve. Da quando Egli si è unito, nell'unità della sua divina Persona, una natura umana, questa santa umanità partecipa col Verbo all'opera di glorificazione. Di un'assoluta semplicità negli evi eterni, il cantico del Verbo si moltiplica, si svolge sulle labbra della sua Umanità e si prolunga senza fine nella creazione. Ma il Cristo non si separa dal suo mistico Corpo, che è la Chiesa. Unendosi alla Chiesa, le comunica il suo potere di adorare e di lodare il Padre: è questa la liturgia. Di modo che, vedendo la Chiesa, gli angeli si domandano: *Quae est ista?*... Chi è costei che s'innalza nel deserto, piena di delizie, appoggiata al suo Amato? E' la Chiesa inneggiante il cantico del Verbo incarnato ».

Seguendo una via inversa, Bossuet aveva spiegato già la stessa dottrina. « La creazione insensibile non può vedere, si mostra; non può amare, c'invita; e questo Dio, ch'essa non conosce, non ci permette d'ignorarlo. E' così che, imperfettamente e a modo suo, essa glorifica il Padre celeste. Ma perchè consumi la sua adorazione, l'uomo dev'essere il suo mediatore. E' lui che deve prestare una voce, un'intelligenza, un cuore bruciante di amore a tutta la natura invisibile, affinchè essa ami in lui e per mezzo di lui la beltà invisibile del suo Creatore. Per questo egli è posto in mezzo al mondo, meraviglioso compendio della natura... perchè, sebbene rinchiuso nel mondo per il corpo, egli ha uno spirito e un cuore che è più grande del mondo; cosicchè contemplando l'universo intero e compendiandolo in sè, lo offra, lo santifichi, lo consacri al Dio vivente. Ma l'uomo... questo mediatore della natura visibile, aveva egli stesso bisogno di un mediatore. La natura umana può amare, ma non sa amare degnamente... Gioisci, o natura umana: tu presti il tuo cuore al mondo visibile per amare il suo Creatore onnipotente: e Gesù Cristo ti presta il suo per amare degnamente colui che non può essere degnamente amato che da un altro se stesso ». Che cosa è la Chiesa se non il Cristo prolungato, la società della lode divina, il corpo mistico raccolto attorno al Corpo eucaristico?

Omnia vestra sunt... Tutto è nostro, noi siamo di Cristo, Cristo di Dio. Così tutta la creazione si trova rapportata al suo fine ultimo. La carne stessa e gli elementi inferiori sono divenuti gli strumenti ad un tempo delle adorazioni umane e delle grazie divine. Per questo « noi rispettiamo e l'acqua che ci lava, e l'olio che ci fortifica, e la forma sensibile del pane spirituale che ci nutre per la vita eterna »: ogni cosa che può concorrere al sacrificio o semplicemente ricevere una goccia di acqua benedetta. Il tempo, non meno che lo spazio, è stato santificato: *redimentes tempus quoniam dies mali sunt*. La persona dell'Uomo-Dio s'estende, per così dire, sull'anno liturgico, come il profeta sul fanciullo inanimato, per richiamarvi lo Spirito di vita. Il punto cui converge l'*ubi* e il *quando*, per dirla con Dante, è Dio: ed è anche la chiesa dove si celebra l'ufficio divino.

L'« Opus Dei ». - Succede che per un rivolgimento familiare all'abitudine, le funzioni derivate dalla liturgia offuscano la sua funzione primordiale. Chi non ha il senso liturgico, guarda dapprima agli uomini, alle anime; vuole anzitutto edificare ed edificarsi. Ed allora, per poco che l'autorità si rilasci o s'allontani, è portato a foggiarsi una liturgia a suo gusto e al gusto delle sue pecorelle: vespri accorciati o soppressi, messa grande semplificata, funzioni soffocate dalle devozioni. Ma il cristiano, il pastore che ha ricevuto la grazia liturgica, guarda anzitutto a Dio e s'acquieta amorosamente nella sua funzione di adoratore. Si studia di tenere ad ogni parola, ad ogni ritmo, ad ogni gesto la giusta posizione; seguendo con gli occhi e col cuore ogni fase dell'azione, interviene al momento esatto; ce la mette tutta.

Religione esteriore? E' la pienezza dell'amore che si manifesta in queste parole, in questi canti, in queste cerimonie; è la delicatezza dell'amore che porta ogni dettaglio della sua opera alla perfezione. La liturgia è decisamente teocentrica, per usare un termine ormai acquisito alla letteratura spirituale; la sua preghiera è anzitutto preghiera di lode. Quando domanda, e domanda molto, la supplica stessa si volge in lode ed è rapportata alla gloria divina; le virtù morali sono evidentemente ordinate alle virtù teologali, i beni temporali ai beni eterni. Di modo che, se da Dio la Chiesa orante riporta lo sguardo sull'uomo, è ancora per ritrovarvi Dio. Di qui la sua maestà. Si dovrebbe parlare d'una *pietà oggettiva;* abituarsi a considerare l'opera liturgica in se stessa, e non come semplice occasione di pratica o di sentimenti individuali (1). Lo stesso amore che si raccoglie nell'orazione, nella comunione del mattino, si effonde nella messa solenne, nei vespri, nella processione della sera.

La pedagogia liturgica. - Ci sono dei medici che applicano subito il ferro e il fuoco, che non conoscono se non i rimedi esterni; altri invece fanno credito al tempo e alla natura, prescrivono un regime, dei tonici, fanno cambiare aria. Allo stesso modo c'è il maestro che vuole spiegare tutto per principi e dimostrazioni; un altro preferisce vie più lente e più dolci: si attarda negli elementi, sembra girare intorno alle questioni, senza premura di arrivare alla prova finale; usa pazienza col suo discepolo. La Chiesa orante è della seconda scuola. Essa si sforza di creare attorno al suo discepolo, chiunque sia, un clima spirituale, di condurlo dolcemente, o meglio, d'investirlo lentamente d'influssi soprannaturali, di svegliare le sue energie, coltivarle, maturarle, docile alle ore e alle stagioni, quelle dell'uomo e quelle di Dio ma lo scopo ultimo è sempre quello: « Temete colui che può perdere il corpo e l'anima nella geenna del fuoco. Siate perfetti com'è perfetto il vostro Padre celeste ». La vita eterna non è solamente proposta, spiegata e predicata: è già resa partecipe nella fede e nella grazia.

Così, non ostante le apparenze, il metodo liturgico è il più liberale, vale a dire, il più libero riguardo ai mezzi. E' figlio dell'amore, quell'amore che nulla vale a soddisfare mai e che sa anche fare a meno di tutto. Per esso nulla è abbastanza bello, e poi, d'un tratto la minima cosa prende un valore infinito. S. Ambrogio celebra con un calice di legno, e il Curato d'Ars si rivestirà di

(1) Questo pensiero va inteso e integrato con quanto dice l'Encicl. *Mediator Dei* a proposito della pietà *oggettiva* e della pietà *soggettiva*. Cfr. AAS, 39, 532-533).

paludamenti sontuosi: la paglia di Betlem e il profumo della Maddalena. Proprio quando sembra che le rubriche cadano in minuzie fastidiose, ecco l'anima sollevarsi al soffio dello Spirito. Dopo tutto, i grandi mezzi sono ancora i migliori: nulla vale il sole per far germogliare, fiorire e fruttificare. Le abitudini generali si rivelano le migliori nell'educazione soprannaturale, come nell'altra. Dal momento che la nostra vita religiosa è di essere incorporati a Cristo nella Chiesa e il Padre non ci riconosce che dalla rassomiglianza col suo Primogenito, ogni cristiano deve considerarsi anzitutto come un membro del Corpo mistico che non ha movimento se non per mezzo e a vantaggio del corpo intero. E quindi, più in noi una preghiera è fatta d'ufficio, più una voce individuale s'identifica con la voce collettiva, e più sale in alto nel cielo. Senza escludere le abilità umane, la grazia è la più forte; ciò che Dio opera in noi è ancora il meglio. Bisogna per parte nostra agire e ingegnarsi, e poi lo sforzo ultimo, lo sboccio supremo è di consentire ai suoi doni.

L'insegnamento vitale. - Che la liturgia sia ad un tempo insegnamento ed educazione, ce lo prova il Concilio di Trento: « Poichè la natura umana è così fatta che non può elevarsi facilmente alla meditazione delle cose divine, senza supporti esteriori, la pia madre Chiesa ha istituito certi riti, certe cerimonie, affinchè l'anima dei fedeli fosse eccitata mediante questi segni visibili della religione e della pietà alla contemplazione dei più alti misteri ». Qui infatti gli articoli di fede non sono proposti come in una scuola sotto forma didattica, nè come nella Scrittura sotto forma di racconto, ma come in famiglia in una maniera pratica e vitale. La verità vi è presentata nel suo clima naturale, legata alla sua sorgente e nei suoi fini reali.

Quale differenza, per esempio, studiare il mistero della SS. Trinità in un libro di scuola, e apprenderlo sulle ginocchia materne facendo il segno della croce! Così del catechismo e della messa. Ogni teologia che si astraesse dalla vita liturgica, rimarrebbe sempre libresca, come un pedante autodidatta. La liturgia è per la fede il seno materno. Se la dottrina del breviario o del messale sembrasse troppo popolare per le persone di scuola, troppo intellettuale per la gente comune, è vero segno che lo Spirito, il quale sa meglio dell'uomo ciò che c'è nell'uomo, ha fatto raggiungere alla Chiesa il punto esatto in cui si fa la giuntura del cuore e della mente, dell'ascesi e della mistica. I begli spiriti, i quietisti di ogni fatta s'adombrano per la molteplicità delle formule; il buon parrocchiano segue puntualmente il suo libro che lo fa pregare e vivere con la Chiesa: vi trova i richiami pratici, come i suggerimenti persuasivi per le varie tappe della contemplazione; qui la spada affilata che taglia le pieghe dell'anima, i guizzi di fuoco che trapassano e convertono; là i tocchi segreti, le ispirazioni che rapiscono e trasfigurano. Fuori di qui ogni morale è arida, ogni religione labile.

La conversione e il rinnovamento spirituale. - La virtù della liturgia s'è manifestata lungo tutto il corso della storia della Chiesa. Quando Agostino sentì i canti della « Chiesa dolcemente sonante » provò un'emozione profonda. Mentre la dolcezza delle voci entrava nelle sue orecchie, la verità s'espandeva come un'unzione nel suo cuore, la pietà s'infiammava e le lacrime colavano con soavità. Le generazioni cristiane si sono trasmesse queste parole del con-

vertito di Milano. Huysmans le ha riprese ai giorni nostri e imposte ai suoi contemporanei; egli è per eccellenza il convertito della liturgia. Nel tempo stesso, press'a poco, il giovane Claudel passava le sue domeniche a Notre-Dame e vi trovava la fede, il pentimento, la verità, la gioia.

Ma il XIX secolo aveva visto già meraviglie più grandi. Andiamo a Solesmes per vedere l'opera di don Gueranger, cioè tutto un monastero orientato verso l'*Opus Dei*. A Mesnil-Saint-Loup, nella diocesi di Troyes, il P. Emanuele ha trasformato la sua parrocchia mediante la liturgia (1). Delle tre funzioni del ministero sacerdotale: preghiera, predicazione e governo, la prima è la preghiera — diceva egli — e la preghiera liturgica, fatta alle ore canoniche. E' la lezione degli Apostoli, la lezione degli antichi monaci che hanno convertito i barbari ed edificato la cristianità. Da questa semplice dottrina venne una specie di miracolo: la grazia dell'ufficio ha rinnovellato nella Champagne del XIX secolo la religione delle prime comunità cristiane. Dopo verrà Pio X a proclamare che *la partecipazione ai santi misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa è la sorgente prima e indispensabile dello spirito cristiano*.

Ciò che allontana un profano è l'austerità e la monotonia delle cose liturgiche; uno dei timori del novizio e del catecumeno è di stancarsi delle funzioni. Ma in realtà la liturgia non è nè più nè meno austera, nè più nè meno monotona della vita stessa. Tutto ciò che ha uno stile sembra austero e monotono ai cuori leggeri o agli sguardi distratti: così il mestiere all'apprendista, la grande arte al dilettante, le stagioni al viaggiatore per affari, la famiglia per chi vive al di fuori. Ma prendete un contadino, un poeta, un padre: tutte queste realtà naturali, questi drammi severamente composti vivono con i loro attori, cambiano a misura che si svolgono, si diversificano seguendo i bisogni e le età. Si pensi, ad esempio, che cosa rappresenta in una casa la venuta di un neonato per il fratello, per il padre, per la madre, per il nonno. Tutti guardano la medesima culla, eppure chi oserebbe dire che contemplano il medesimo spettacolo? Così le feste liturgiche: hanno la nostra età spirituale. E' la manna che si conserva nell'arca, incorruttibile, e che si accorda al gusto di ogni commensale. Il cristiano che la prende con fede, vede ogni anno rinnovellarsi la sua giovinezza, come quella dell'aquila.

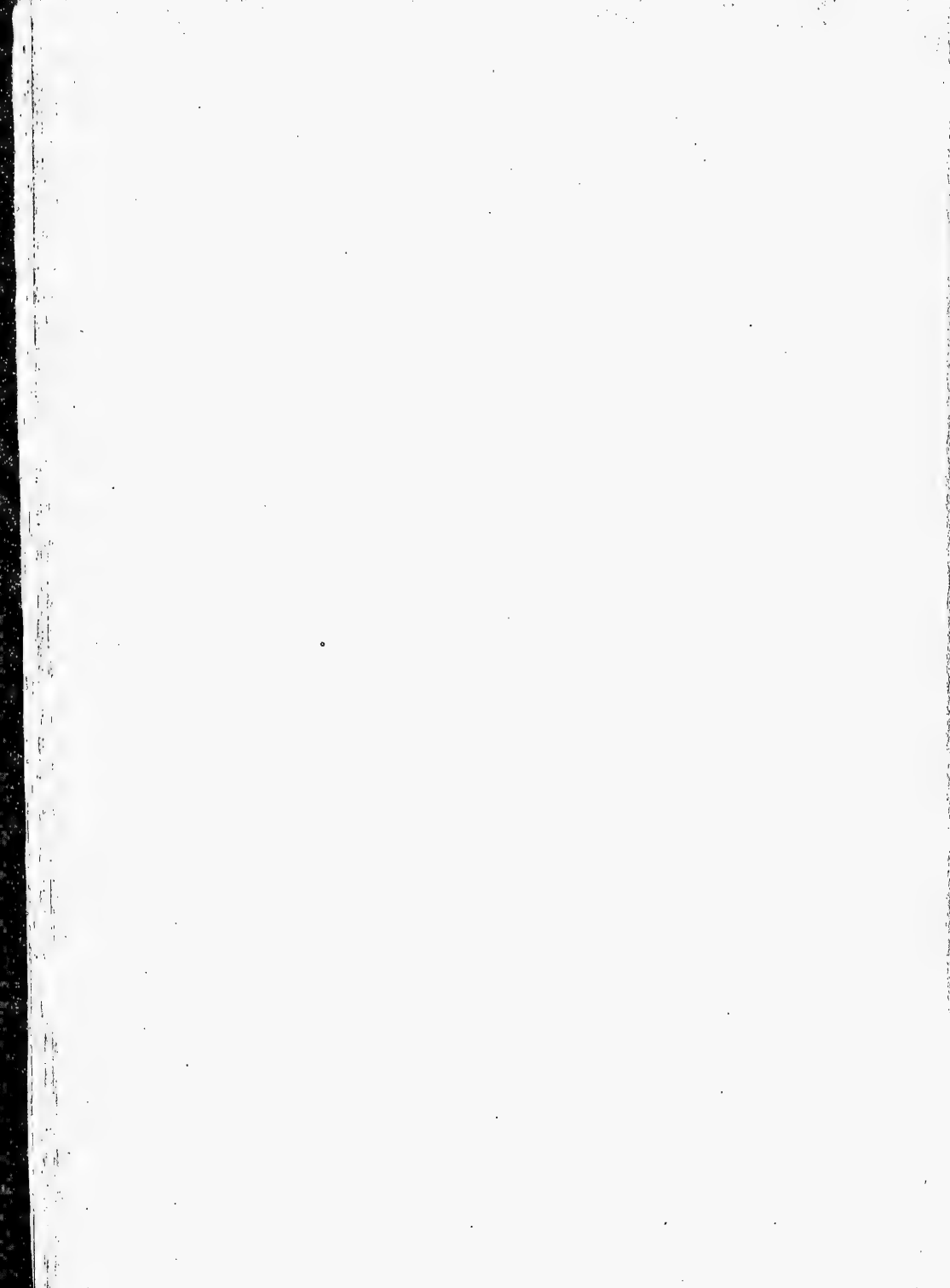
Se chiediamo una parola conclusiva sul genio della liturgia, S. Agostino ce ne darà la definizione e Paul Claudel la visione finale.

Il teologo parla del Cristo. « Il Verbo era verità e vita presso il Padre; rivestendosi di carne, è divenuto nostra via ». Il Poeta descrive la chiesa. « Non si vedeva mai nelle nostre vecchie città la Cattedrale staccarsi nettamente dalle case, cui si trovava in mezzo. Come oggi una cappella è fatta per l'ospedale o per il convento cui serve, così allora il più grande vascello, gonfiato dal soffio umano, la chiesa, si alzava dalla città e la città nasceva con la chiesa, strettamente aderente ai fianchi e come sotto le braccia di questa Eva di pietra ».

(1) Più recentemente è stata illustrata, tra le molte che si potevano scegliere anche in Italia, una parrocchia francese, rinnovata dalla liturgia. Cfr. Chery O. P., *Comunità parrocchiale e liturgia: N. S. di S. Albano*. Brescia, 1948.

BIBLIOGRAFIA. — *Opere generali*: gli scritti spirituali di D. C. MARMION, di HOURTRYE, le opere apologetiche di LACORDAIRE, di BOUGAUD, le opere storiche di BRÉMOND e di POURRAT, le opere letterarie di VERLAINE, (*Poésies religieuses*), di VEUILLOT, di BARRÉS (*La grande Pitié des Eglises de France*), di PEGUY, di CLAUDEL, di T. CASINI, C. ANGELINI ecc. *Opere speciali*: CHATEAUBRIAND, *Le Genie du christianisme* (I e IV parte). - D. GUERANGER, *L'Anno liturgico*. - J. K. HUYSMANS, *En route, La Cathedrale, L'Oblat, Pages catholiques*. - CABROL, *Le livre de la prière antique*. - R. ZUNDEL, *Il poema della S. Liturgia*, Roma. - E. BISHOP, *Le génie du rit romain*. - R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Brescia, 1935. - HILDEBRAND, *Liturgia e personalità*, Brescia, 1935.

PARTE QUINTA

DOCUMENTI PONTIFICI

XXVII

I DOCUMENTI PONTIFICI CHE RIGUARDANO LA LITURGIA

« Noi desideriamo sinceramente che il movimento liturgico progredisca e vogliamo portarvi il Nostro contributo; ma è altresì nostro dovere il prevenire quanto può riuscire sorgente di errori e di danni ».

Queste parole, dette da S. Santità Pio XII ai partecipanti al I° Congresso Internazionale di Liturgia pastorale, sono la migliore introduzione a questo capitolo, che intende documentare l'apporto dato dagli ultimi Pontefici al movimento liturgico contemporaneo.

Chi legge attentamente questi documenti non può fare a meno di rilevare come gli ultimi Pontefici non hanno solo dato la loro piena adesione a questo movimento, ma l'hanno essi stessi voluto, incoraggiato e guidato.

Se l'opera di S. Pio X è stata soprattutto quella di aprire la strada e di mettere nella giusta luce il problema liturgico, additandone le mete altissime e prevedendone il bene immenso che da esso sarebbe scaturito; se il compito di Pio XI di f. m. fu quello di incrementare gli studi liturgici e di mettere in evidenza il valore teologico della liturgia; pare sia toccato al Pontefice Pio XII, felicemente regnante, il più delicato e difficile compito di tradurre in atto i piani arditi, concepiti e solo in parte attuati da S. Pio X, e di raccogliere il frutto di lunghi anni di studi e di pazienti ricerche, attuando le più ardite riforme con intento eminentemente pastorale.

Ma, come avviene spesso quando si cammina sul terreno delle riforme, è facile che certi spiriti irrequieti e impazienti sconfinino dalla giusta linea e guastino il piano di lavoro che il saggio architetto ha concepito e va gradualmente traducendo in opera.

Ecco allora la vigile presenza del Maestro, sempre pronto a intervenire per segnare la strada giusta, onde il « movimento liturgico progredisca » *e onde* « prevenire quanto può riuscire sorgente di errori e di danni ».

I

ENCICLICA « MEDIATOR DEI » DI S. S. PIO XII SULLA LITURGIA - 20 novembre 1947

INTRODUZIONE

1. - « Il Mediatore tra Dio e gli uomini » (I Tim. 2, 5), il grande pontefice che penetrò i cieli, Gesù figlio di Dio (Cfr. Hebr. 4, 14), assumendosi l'opera di misericordia con la quale arricchì il genere umano di benefici soprannaturali, mirò senza dubbio a ristabilire tra gli uomini e il loro Creatore quell'ordine che il peccato aveva turbato ed a ricondurre al Padre Celeste, primo principio ed ultimo fine, la misera stirpe di Adamo infetta dal peccato d'origine. E perciò, durante la sua dimora terrena, non solo annunziò l'inizio della redenzione e dichiarò inaugurato il Regno di Dio, ma attese a procurare la salute delle

anime con il continuo esercizio della preghiera e del sacrificio, finchè, sulla Croce, si offrì vittima immacolata a Dio per mondare la nostra coscienza dalle opere morte onde servire al Dio vivo (Cfr. Hebr. 9, 14). Così tutti gli uomini, felicemente richiamati dalla via che li trascinava alla rovina e alla perdizione, furono ordinati di nuovo a Dio, affinchè con la personale collaborazione al conseguimento della propria santificazione, frutto del sangue immacolato dell'Agnello, dessero a Dio la gloria che gli è dovuta.

Il Divin Redentore volle, poi, che la vita sacerdotale da Lui iniziata nel suo corpo mortale con le sue preghiere ed il suo sacrificio, non cessasse nel corso dei secoli nel suo Corpo Mistico che è la Chiesa; e perciò istituì un sacerdozio visibile per offrire dovunque la oblazione monda (Cfr. Mal. 1, 11), affinchè tutti gli uomini, dall'Oriente all'Occidente, liberati dal peccato, per dovere di coscienza servissero spontaneamente e volentieri a Dio.

La Chiesa dunque, fedele al mandato ricevuto dal suo Fondatore, continua l'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo soprattutto con la Sacra Liturgia. Ciò fa in primo luogo all'altare, dove il sacrificio della Croce è perpetuamente rappresentato (Cfr. Conc. Trid. Sess. 22, c. 1) e, con la sola differenza del modo di offrire, rinnovato; poi con i Sacramenti, che sono particolari strumenti per mezzo dei quali gli uomini partecipano alla vita soprannaturale; in fine col quotidiano tributo di lodi offerto a Dio Ottimo Massimo. « Quale giocondo spettacolo — così il nostro Predecessore di felice memoria Pio XI — offre al Cielo e alla terra la Chiesa che prega, quando continuamente, durante tutti i giorni e tutte le notti, vengono in terra cantati i Salmi scritti per divina ispirazione: nessuna ora del giorno è priva della consacrazione di una propria liturgia; ogni età della vita ha il suo posto nel rendimento di grazie, nelle lodi, nelle preci, nelle aspirazioni di questa comune preghiera del mistico Corpo di Cristo, che è la Chiesa » (Litt. Encycl. Charitate Christi d. 3 Maii a. 1932).

Certamente vi è noto, Venerabili Fratelli, che, verso la fine del secolo scorso ed agli inizi del presente, si ebbe un singolare fervore di studi liturgici, sia per lodevole iniziativa di alcuni privati, sia soprattutto per la zelante ed assidua diligenza di vari monasteri dell'inclito Ordine Benedettino; cosicchè non soltanto in molte regioni di Europa, ma anche nelle terre al di là dell'Oceano si sviluppò a questo proposito encomiabile ed utile gara, le cui benefiche conseguenze furono visibili sia nel campo delle sacre discipline, dove i riti liturgici della Chiesa Orientale ed Occidentale furono più ampiamente e profondamente studiati e conosciuti, sia nella vita spirituale e privata di molti cristiani.

Le auguste cerimonie del Sacrificio dell'altare furono meglio conosciute, comprese e stimate; la partecipazione ai Sacramenti più larga e frequente, le preghiere liturgiche più soavemente gustate, e il culto eucaristico considerato — come veramente è — il centro e la fonte della vera pietà cristiana. Fu, inoltre, messo più chiaramente in evidenza il fatto che tutti i fedeli costituiscono un solo, compattissimo corpo, di cui Cristo è il capo, dal che ne viene il dovere per il popolo cristiano di partecipare secondo la propria condizione ai riti liturgici.

Voi, senza dubbio, sapete benissimo che questa Sede Apostolica ha sempre avuto premura che il popolo ad essa affidato fosse educato ad un vero ed operoso senso liturgico, e che, con non minore zelo, si è preoccupata che i sacri riti splendessero anche all'esterno di una confacente dignità. Nello stesso ordine di idee, Noi, parlando secondo la consuetudine ai predicatori quaresimali di questa nostra alma Città nel 1943, li abbiamo calorosamente esortati ad ammonire i loro ascoltatori perchè partecipassero con sempre maggiore impegno al Sacrificio Eucaristico; e recentemente abbiamo fatto tradurre di nuovo in latino dal testo originale il libro dei Salmi perchè le preghiere liturgiche, di cui esso è così grande parte nella Chiesa Cattolica, fossero più esattamente intese e la loro verità e soavità più agevolmente percepite.

Tuttavia, mentre, per i salutari frutti che ne derivano, l'apostolato liturgico Ci è di non poco conforto, il Nostro dovere C'impone di seguire con attenzione questo « rinnovamento », nella maniera nella quale è da alcuni concepito, e di curare diligentemente che le iniziative non diventino nè eccessive nè difettose.

Ora, se da una parte constatiamo con dolore che in alcune regioni il senso, la cono-

scenza e lo studio della Liturgia sono talvolta scarsi o quasi nulli, dall'altra notiamo con molta apprensione che alcuni sono troppo avidi di novità e si allontanano dalla via della sana dottrina e della prudenza. Giacchè all'intenzione e al desiderio di un rinnovamento liturgico, essi frappongono spesso princìpi che, o in teoria o in pratica, compromettono questa santissima causa, e spesso anche la contaminano di errori che toccano la fede cattòlica e la dottrina ascetica.

La purezza della fede e della morale deve essere la norma caratteristica di questa sacra disciplina, che deve assolutamente conformarsi al sapientissimo insegnamento della Chiesa. E' dunque Nostro dovere lodare e approvare tutto ciò che è ben fatto, contenere o riprovare tutto ciò che devia dal vero e giusto cammino.

10. - Non credano, però, gl'inerti e i tiepidi di avere il Nostro consenso perchè riprendiamo gli erranti e poniamo freno agli audaci; nè gli imprudenti si ritengano lodati quando correggiamo i negligenti ed i pigri.

Quantunque in questa Nostra Lettera Enciclica trattiamo soprattutto della Liturgia Latina, ciò non è dovuto a minore stima delle venerande Liturgie della Chiesa Orientale, i cui riti, trasmessi da nobili e antichi documenti, Ci sono egualmente carissimi: ma dipende piuttosto dalle condizioni particolari della Chiesa Occidentale, che sono tali da richiedere l'intervento della Nostra autorità.

Ascoltino, perciò, tutti i cristiani, con docilità, la voce del Padre comune, il quale desidera ardentemente che tutti, a Lui intimamente uniti, si accostino all'altare di Dio, professando la stessa fede, obbedendo alla stessa legge, partecipando allo stesso sacrificio con un solo intendimento e una sola volontà. Lo richiede l'onore a Dio dovuto; lo esigono i bisogni dei tempi presenti. Infatti, dopo che una lunga e crudele guerra ha diviso i popoli con le rivalità e le stragi, gli uomini di buona volontà si sforzano nel miglior modo possibile di ricondurre tutti alla concordia. Crediamo tuttavia che nessun disegno e nessuna iniziativa, sia, in questo caso, più efficace di un fervido spirito e zelo religioso, da cui è necessario siano animati e guidati i cristiani, in modo che, accettando con animo schietto le stesse verità e obbedendo docilmente ai legittimi Pastori, nell'esercizio del culto a Dio dovuto, costituiscano una fraterna comunità: « benchè molti, siamo un sol corpo partecipando tutti di quell'unico pane » (I Cor. 10, 17).

Parte prima - Natura, origine e progresso della Liturgia

I. - *La liturgia, culto pubblico.*

Il dovere fondamentale dell'uomo è certamente quello di orientare verso Dio se stesso e la propria vita. « A Lui, difatti, dobbiamo principalmente unirci come indefettibile principio, al quale deve anche costantemente rivolgersi la nostra scelta come ad ultimo fine, che perdiamo peccando anche per negligenza e che dobbiamo riconquistare per la fede credendo in Lui » (S. Thom. Summa Theol. 2-2 q. 81, art. 1). Ora, l'uomo si volge ordinariamente a Dio quando ne riconosce la suprema maestà e il supremo magistero, quando accetta con sottomissione le verità divinamente rivelate, quando ne osserva religiosamente le leggi, quando fa convergere verso di Lui tutta la sua attività, quando — per dirla in breve — presta, mediante la virtù della religione, il debito culto all'unico e vero Dio.

Questo è un dovere che obbliga prima di tutto gli uomini singolarmente, ma è anche un dovere collettivo di tutta la comunità umana ordinata con reciproci vincoli sociali, perchè anch'essa dipende dalla somma autorità di Dio.

Si noti poi, che questo è un particolare dovere degli uomini, in quanto Dio li ha elevati all'ordine soprannaturale.

Così se consideriamo Dio come autore dell'antica Legge, lo vediamo proclamare anche

precetti rituali e determinare accuratamente le norme che il popolo deve osservare nel rendergli il legittimo culto. Stabilì, quindi, vari sacrifici e designò varie cerimonie con le quali dovevano compiersi; e determinò chiaramente ciò che si riferiva all'Arca dell'Alleanza, al Tempio ed ai giorni festivi, designò la tribù sacerdotale e il sommo sacerdote, indicò e descrisse le vesti da usarsi dai sacri ministri e quanto altro mai aveva relazione col culto divino (Cfr. Lib. Levitici).

Questo culto, del resto, non era altro che l'ombra (Cfr. Hebr. 10, 1) di quello che il Sommo Sacerdote del Nuovo Testamento avrebbe reso al Padre Celeste.

Difatti, appena « il Verbo si è fatto carne » (Joan, 1, 14), si manifesta al mondo nel suo ufficio sacerdotale facendo all'Eterno Padre un atto di sottomissione che durerà per tutto il tempo della sua vita: « entrando nel mondo dice... Ecco, io vengo... per fare, o Dio, la tua volontà... » (Hebr. 10, 5-7), un atto che sarà portato a compimento in modo mirabile nel sacrificio cruento della Croce: « In virtù di questa volontà noi siamo stati santificati per mezzo della oblazione del Corpo di Gesù Cristo fatta una volta sola per sempre » (Ibidem, 10, 10). Tutta la sua attività tra gli uomini non ha altro scopo. Fanciullo, è presentato nel Tempio al Signore; adolescente vi ritorna ancora; in seguito vi si reca spesso per istruire il popolo e per pregare. Prima d'iniziare il ministero pubblico digiuna durante quaranta giorni, e con il suo consiglio ed il suo esempio esorta tutti a pregare sia di giorno che di notte. Come maestro di verità, « illumina ogni uomo » (Joan. 1, 9) perchè i mortali riconoscano convenientemente il Dio immortale, e non « si sottraggano per perdersi, ma siano fedeli per la salvezza dell'anima » (Hebr. 10, 39). Come Pastore, poi, Egli governa il suo gregge, lo conduce ai pascoli di vita, e dà una legge da osservare perchè nessuno si discosti da Lui e dalla retta via che Egli ha tracciata, ma tutti vivano santamente sotto il suo influsso e la sua azione. Nell'ultima Cena, con rito e apparato solenne, celebra la nuova Pasqua e provvede alla continuazione di essa mediante l'istituzione divina dell'Eucaristia; l'indomani, sollevato tra cielo e terra, offre il salutare sacrificio della sua vita, e dal suo petto squarciato fa in certo modo sgorgare i Sacramenti che impartiscono alle anime i tesori della Redenzione. Facendo questo, Egli ha per unico scopo la gloria del Padre e la sempre maggiore santificazione dell'uomo.

Entrando, poi, nella sede della beatitudine celeste, vuole che il culto da Lui istituito e prestato durante la sua vita terrena continui ininterrottamente. Giacchè Egli non lasciò orfano il genere umano, ma come lo assiste sempre col suo continuo e valido patrocinio facendosi nostro avvocato in cielo presso il Padre (Cfr. I Joan. 2, 1), così l'aiuta mediante la sua Chiesa, nella quale è indefettibilmente presente nel corso dei secoli, Chiesa che Egli ha costituito colonna di verità (Cfr. I Tim. 3, 15) e dispensatrice di grazie, e che col sacrificio della Croce fondò, consacrò, e confermò in eterno (Cfr. Bonif. IX, Ab origine mundi, d. d. 7 oct. a. 1391; Callist. III Summus Pontifex, d. d. I Joan. a. 1456; Pius II, Triumphans Pastor, d. d. 22 Apr. 1459; Innoc. XI, Triumphans Pastor, d. d. 3 Oct. a. 1678).

20. - La Chiesa, dunque, ha in comune col Verbo incarnato lo scopo, l'impegno e la funzione d'insegnare a tutti la verità, reggere e governare gli uomini, offrire a Dio il sacrificio accettevole e grato, e così ristabilire tra il Creatore e le creature quell'unione ed armonia che l'Apostolo delle genti chiaramente indica con queste parole: « Voi non siete più stranieri ed ospiti, ma siete concittadini dei Santi e della famiglia di Dio, sovraedificati sul fondamento degli Apostoli e dei Profeti, con lo stesso Gesù Cristo come pietra angolare, su cui tutto l'edificio insieme connesso s'innalza in tempio santo nel Signore, e sopra di lui anche voi siete insieme edificati in dimora di Dio nello Spirito » (Ephes. 2, 19-22). Perciò la società fondata dal Divin Redentore non ha altro fine, sia con la sua dottrina e il suo governo, sia col Sacrificio ed i Sacramenti da Lui istituiti, sia infine col ministero da Lui affidatole, con le sue preghiere e il suo sangue, che crescere e dilatarsi sempre più: il che avviene quando Cristo è edificato e dilatato nelle anime dei mortali, e quando vicendevolmente, le anime dei mortali sono edificate e dilatate a Cristo; di maniera che in questo esilio terreno prosperi il tempio nel quale la Divina Maestà riceve il culto grato e legittimo. In ogni azione liturgica, quindi, insieme con la Chiesa è presente il suo Divino Fondatore: Cristo è presente nell'Augusto Sacrificio dell'altare sia nella persona del suo ministro, sia massimamente, sotto

le specie eucaristiche; è presente nei Sacramenti con la virtù che in essi trasfonde perchè siano strumenti efficaci di santità; è presente infine nelle lodi e nelle suppliche a Dio rivolte, come sta scritto: « Dove sono due o tre adunati in nome mio, ivi io sono in mezzo ad essi » (Matth. 18, 20). La Sacra Liturgia è pertanto il culto pubblico che il nostro Redentore rende al Padre come Capo della Chiesa, ed è il culto che la società dei fedeli rende al suo Capo, e, per mezzo di Lui, all'Eterno Padre: è, per dirla in breve, il culto integrale del Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè del Capo e delle sue membra.

L'azione liturgica ha inizio con la fondazione stessa della Chiesa. I primi cristiani, difatti, « erano assidui agli insegnamenti degli Apostoli e alla comune frazione del pane e alla preghiera » (Act. 2, 42). Dovunque i Pastori possono radunare un nucleo di fedeli, erigono un altare sul quale offrono il Sacrificio e intorno ad esso vengono disposti altri riti adatti alla santificazione degli uomini e alla glorificazione di Dio. Tra questi riti sono, in primo luogo, i Sacramenti, cioè le sette principali fonti di salvezza; poi la celebrazione della lode divina, con la quale i fedeli anche insieme riuniti obbediscono alla esortazione dell'Apostolo: « Istruendovi ed esortandovi tra voi con ogni sapienza, cantando a Dio nei vostri cuori, ispirati dalla grazia, salmi, inni e cantici spirituali » (Coloss. 3, 16); poi la lettura della Legge, dei Profeti, del Vangelo e delle Lettere Apostoliche, e infine l'omelia con la quale il Presidente dell'assemblea ricorda e commenta utilmente i precetti del Divino Maestro, gli avvenimenti principali della sua vita, e ammonisce tutti gli astanti con opportune esortazioni ed esempi.

Il culto si organizza e si sviluppa secondo le circostanze ed i bisogni dei cristiani, si arricchisce di nuovi riti, cerimonie e formole, sempre con il medesimo intento: « affinchè cioè da quei segni noi siamo stimolati... ci sia noto il progresso compiuto e ci sentiamo sollecitati ad accrescerlo con maggior vigore: l'effetto, difatti, è più degno se più ardente è l'affetto che lo precede » (S. Augustin. Epist. 130, ad Probam, 18). Così l'anima più e meglio si eleva verso Dio; così il sacerdozio di Gesù Cristo è sempre in atto nella successione dei tempi, non essendo altro la Liturgia che l'esercizio di questo sacerdozio. Come il suo Capo divino, così la Chiesa assiste continuamente i suoi figli, li aiuta e li esorta alla santità, perchè, ornati da questa soprannaturale dignità, possano un giorno far ritorno al Padre che è nei cieli. Essa rigenera alla vita celeste i nati alla vita terrena, li corrobora di Spirito Santo per la lotta contro il nemico implacabile; chiama i cristiani intorno agli altari, e, con insistenti inviti, li esorta a celebrare e prender parte al Sacrificio Eucaristico, e li nutre col pane degli Angeli perchè siano sempre più saldi; purifica e consola coloro che il peccato ferì e macchiò; consacra con legittimo rito coloro che per divina vocazione sono chiamati al ministero sacerdotale; rinvigorisce con grazie e doni divini il casto connubio di quelli che sono destinati a fondare e costituire la famiglia cristiana; dopo averne confortato e ristorato col Viatico Eucaristico e la Sacra Unzione le ultime ore della vita terrena, accompagna al sepolcro con somma pietà le spoglie dei suoi figli, le compone religiosamente, le protegge al riparo della Croce, perchè possano un giorno risorgere trionfando sulla morte; benedice con particolare solennità quanti dedicano la loro vita al servizio divino nel conseguimento della perfezione religiosa; stende la sua mano soccorrevole alle anime che nelle fiamme della purificazione implorano preghiere e suffragi, per condurle finalmente alla eterna beatitudine.

II. - *La Liturgia, culto interno ed esterno.*

Tutto il complesso del culto che la Chiesa rende a Dio deve essere interno ed esterno. E' esterno perchè lo richiede la natura dell'uomo composto di anima e di corpo; perchè Dio ha disposto che « conoscendoLo per mezzo delle cose visibili, siamo attratti all'amore delle cose invisibili » (Missale Rom. Praef. Nativ.); perchè tutto ciò che viene dall'anima è naturalmente espresso dai sensi; di più, perchè il culto divino appartiene non soltanto al singolo ma anche alla collettività umana, e quindi è necessario che sia sociale, il che è

impossibile, nell'ambito religioso, senza vincoli e manifestazioni esteriori; e, infine, perchè è un mezzo che mette particolarmente in evidenza l'unità del Corpo Mistico, ne accresce i santi entusiasmi, ne rinsalda le forze e ne intensifica l'azione: « sebbene, infatti, le cerimonie, in se stesse, non contengano nessuna perfezione e santità, tuttavia sono atti esterni di religione, che, come segni, stimolano l'anima alla venerazione delle cose sacre, elevano la mente alle realtà soprannaturali, nutrono la pietà, fomentano la carità, accrescono la fede, irrobustiscono la devozione, istruiscono i semplici, ornano il culto di Dio, conservano la religione e distinguono i veri dai falsi cristiani e dagli eterodossi » (I. Card. Bona, *De divina psalmodia*, c. 19, p. 3, 1).

Ma l'elemento essenziale del culto deve essere quello interno: è necessario, difatti, vivere sempre nel Cristo, tutto a Lui dedicarsi affinchè in Lui, con Lui e per Lui si dia gloria al Padre. La sacra Liturgia richiede che questi due elementi siano intimamente congiunti; ciò che essa non si stanca mai di ripetere ogni qualvolta prescrive un atto esterno di culto. Così, per esempio, a proposito del digiuno ci esorta: « Affinchè ciò che la nostra osservanza professa esternamente, si operi di fatto nel nostro interno » (Missale Rom. Secreta feriae V post. Dom. II Quadrag.). Diversamente, la religione diventa un formalismo senza fondamento e senza contenuto. Voi sapete, Venerabili Fratelli, che il Divino Maestro stima indegni del sacro tempio ed espelle coloro i quali credono di onorare Dio soltanto col suono di ben costrutte parole e con pose teatrali, son persuasi di poter benissimo provvedere alla loro estrema salute senza sradicare dall'anima i vizi inveterati (Cfr. Marc. 7, 6; Is. 29, 13). La Chiesa, pertanto, vuole che tutti i fedeli si prostrino ai piedi del Redentore per professarGli il loro amore e la loro venerazione; vuole che le folle, come i fanciulli che andarono incontro al Cristo mentre entrava a Gerusalemme con gioiose acclamazioni inneggino ed accompagnino il Re dei re, il Sommo Autore di ogni beneficio con il canto di gloria e di ringraziamento; vuole che sul loro labbro siano preghiere, ora supplici ora liete e grate, con le quali, come gli Apostoli presso il lago di Tiberiade, possano sperimentare l'aiuto della sua misericordia e della sua potenza; o, come Pietro sul monte Tabor, abbandonino se stessi ed ogni lor cosa a Dio nei mistici trasporti della contemplazione.

Non hanno, perciò, una esatta nozione della sacra Liturgia coloro i quali la ritengono come una parte soltanto esterna e sensibile del culto divino o come un cerimoniale decorativo; nè sbagliano meno coloro, i quali la considerano come una mera somma di leggi e di precetti con i quali la Gerarchia ecclesiastica ordina il compimento dei riti.

Deve, quindi, essere ben noto a tutti che non si può degnamente onorare Dio se l'anima non si rivolge al conseguimento della perfezione della vita, e che il culto reso a Dio dalla Chiesa in unione col suo Capo divino ha la massima efficacia di santificazione.

Questa efficacia, se si tratta del Sacrificio Eucaristico e dei Sacramenti, proviene prima di tutto dal valore dell'azione in se stesso *ex opere operato*; se poi si considera anche l'attività propria della immacolata Sposa di Gesù Cristo con la quale essa orna di preghiere e di sacre cerimonie il Sacrificio Eucaristico ed i Sacramenti, o se si tratta dei Sacramentali e di altri riti istituiti dalla Gerarchia ecclesiastica, allora l'efficacia deriva piuttosto dall'azione della Chiesa *ex opere operantis Ecclesiae* in quanto essa è santa ed opera sempre in intima unione col suo Capo.

A questo proposito, Venerabili Fratelli, desideriamo che voi rivolgiate la vostra attenzione alle nuove teorie sulla « pietà oggettiva », le quali, sforzandosi di mettere in evidenza il mistero del Corpo Mistico, la realtà effettiva della grazia santificante e l'azione divina dei Sacramenti e del Sacrificio eucaristico, vorrebbero trascurare o attenuare la « pietà oggettiva » o personale.

Nelle celebrazioni liturgiche, e in particolare nell'augusto Sacrificio dell'altare, si continua senza dubbio l'opera della nostra Redenzione e se ne applicano i frutti. Cristo opera la nostra salvezza ogni giorno nei Sacramenti e nel suo Sacrificio, e, per loro mezzo, continuamente purifica e consacra a Dio il genere umano. Essi, dunque, hanno una virtù oggettiva con la quale, di fatto, fanno partecipi le nostre anime della vita divina di Gesù Cristo. Essi, dunque, hanno non per nostra ma per divina virtù, l'efficacia di collegare la pietà delle

membra con la pietà del Capo, e di renderla, in certo modo, un'azione di tutta la comunità. Da questi profondi argomenti alcuni concludono che tutta la pietà cristiana deve incentrarsi nel mistero del Corpo Mistico di Cristo, senza nessun riguardo personale e soggettivo, e perciò ritengono che si debbano trascurare le altre pratiche religiose non strettamente liturgiche e compiute al di fuori del culto pubblico.

30. - Tutti, però, possono rendersi conto che queste conclusioni circa le due specie di pietà, sebbene i suesposti principii siano ottimi, sono del tutto false, insidiose e dannosissime.

E' vero che i Sacramenti e il Sacrificio dell'altare hanno una intrinseca virtù in quanto sono azioni di Cristo stesso che comunica e diffonde la grazia del Capo divino nelle membra del Corpo Mistico, ma, per aver la debita efficacia, essi esigono le buone disposizioni dell'anima nostra. Pertanto, a proposito della Eucaristia, San Paolo ammonisce: « Ciascuno esamini se stesso e così mangi di quel pane e beva del calice » (I Cor. 11, 28). Perciò la Chiesa definisce brevemente e chiaramente tutti gli esercizi con i quali l'anima nostra si purifica specialmente durante la Quaresima: « i presidi della milizia cristiana » (Missale Rom., Feria IV Cinerum: orat. post imposit. cinerum), sono infatti l'azione delle membra che, con l'aiuto della grazia, vogliono aderire al loro Capo perchè « ci sia manifesta — per ripetere le parole di S. Agostino — nel nostro Capo la fonte stessa della grazia » (De praedestinatione sanctorum, 31). Ma è da notarsi che queste membra sono vive, fornite di ragione e volontà proprie, perciò è necessario che esse, accostando le labbra alla fonte, prendano e assimilino l'alimento vitale e rimuovano tutto ciò che può impedirne l'efficacia. Si deve dunque affermare che l'opera della redenzione, in sè indipendente dalla nostra volontà, richiede l'intimo sforzo dell'anima nostra perchè possiamo conseguirne l'eterna salvezza.

Se la pietà privata e interna dei singoli trascurasse l'augusto Sacrificio dell'altare e i Sacramenti e si sottraesse all'influsso salvifico che emana dal Capo nelle membra, sarebbe senza dubbio riprovevole e sterile; ma quando tutte le previdenze e gli esercizi di pietà non strettamente liturgici fissano lo sguardo dell'anima sugli atti umani unicamente per indirizzarli al Padre che è nei cieli, per stimolare salutarmente gli uomini alla penitenza e al timor di Dio e, strappatili all'attrattiva del mondo e dei vizi, per condurli felicemente per arduo cammino al vertice della santità, allora sono non soltanto sommamente lodevoli, ma necessari, perchè scoprono i pericoli della vita spirituale, ci spronano all'acquisto delle virtù e aumentano il fervore col quale dobbiamo dedicarci tutti al servizio di Gesù Cristo. La genuina pietà, che l'Angelico chiama « devozione » e che è l'atto principale della virtù della religione col quale gli uomini si ordinano rettamente, si orientano opportunamente verso Dio, e liberamente si dedicano al culto, ha bisogno della meditazione delle realtà soprannaturali e delle pratiche spirituali perchè si alimenti, stimoli e vigoreggi, e ci animi alla perfezione. Poichè la religione cristiana debitamente praticata richiede soprattutto che la volontà si consacri a Dio e influisca sulle altre facoltà dell'anima. Ma ogni atto di volontà presuppone l'esercizio della intelligenza e prima che si concepisca il desiderio e il proposito di darsi a Dio per mezzo del sacrificio, è assolutamente necessaria la conoscenza degli argomenti e dei motivi che impongono la religione, come, per esempio, il fine ultimo dell'uomo e la grandezza della divina maestà, il dovere della soggezione al Creatore, i tesori inesauribili dell'amore col quale Egli ci vuole arricchire, la necessità della grazia per giungere alla meta assegnataci, e la via particolare che la divina Provvidenza ci ha preparata unendoci tutti come membra di un Corpo a Gesù Cristo Capo. E poichè non sempre i motivi dell'amore fanno presa sull'anima agitata dalle passioni, è molto opportuno che ci impressioni anche la salutare considerazione della divina giustizia per ridurci alla cristiana umiltà, alla penitenza ed alla emendazione.

Tutte queste considerazioni non devono essere una vuota ed astratta reminiscenza, ma devono mirare effettivamente a sottomettere i nostri sensi e le loro facoltà alla ragione illuminata dalla fede, a purificare l'anima che si unisce ogni giorno più intimamente a Cristo, e sempre più si conforma a Lui e da Lui attinge l'ispirazione e la forza divina di cui ha bisogno; e perchè siano agli uomini stimolo sempre più efficace al bene, alla fedeltà al proprio dovere, alla pratica della religione, al fervente esercizio della virtù, e

necessario tener presente questo insegnamento: « voi siete di Cristo e Cristo è di Dio » (Cfr. I Cor. 3, 23). Tutto, dunque, sia organico e teocentrico, se vogliamo davvero che tutto sia indirizzato alla gloria di Dio per la vita e la virtù che ci viene dal nostro capo divino: « avendo, dunque, fiducia di entrare nel Santo dei Santi, per il Sangue di Cristo, per la via nuova e vivente che Egli inaugurò per noi attraverso il velo, cioè attraverso la sua carne, e avendo un gran sacerdote preposto alla casa di Dio, accostiamoci con cuore sincero, con pienezza di fede, purgato il cuore da coscienza di colpa e lavato il corpo con acqua monda, attacchiamoci incrollabilmente alla professione della nostra speranza... e stiamo attenti gli uni agli altri per stimolarci alla carità e alle opere buone » (Hebr. 9, 19-24).

Da ciò deriva l'armonioso equilibrio delle membra del Corpo Mistico di Gesù Cristo. Con l'insegnamento della fede cattolica, con l'esortazione alla osservanza dei cristiani precetti, la Chiesa prepara la via alla sua azione propriamente sacerdotale e santificatrice; ci dispone ad una più intima contemplazione della vita del Divin Redentore e ci conduce ad una più profonda conoscenza dei misteri della fede perchè ne ricaviamo soprannaturale alimento e forza per un sicuro progresso nella vita perfetta, per mezzo di Gesù Cristo. Non soltanto per opera dei suoi ministri, ma anche per quella dei singoli fedeli in tal modo imbevuti dello Spirito di Gesù Cristo, la Chiesa si sforza di compenetrare di questo stesso spirito la vita e l'attività privata, coniugale, sociale e perfino economica e politica degli uomini perchè tutti coloro che si chiamano figli di Dio possano più facilmente conseguire il loro fine.

In questa maniera l'azione privata e lo sforzo ascetico diretto alla purificazione dell'anima stimolano le energie dei fedeli, e li dispongono a partecipare con migliori disposizioni all'augusto sacrificio dell'altare, a ricevere i Sacramenti con frutto maggiore, ed a celebrare i sacri riti in modo da uscirne più animati e formati alla preghiera ed alla cristiana abnegazione, a cooperare attivamente alle ispirazioni ed agli inviti della grazia e ad imitare ogni giorno più le virtù del Redentore, non soltanto per il loro proprio vantaggio, ma anche per quello di tutto il corpo della Chiesa, nel quale tutto il bene che si compie proviene dalla virtù del Capo e ridonda a beneficio delle membra.

Perciò nella vita spirituale nessuna opposizione o ripugnanza può esservi tra l'azione divina, che infonde la grazia nelle anime per continuare la nostra redenzione, e l'operosa collaborazione dell'uomo, che non deve render vano il dono di Dio (Cf. II Cor. 6, 1); tra l'efficacia del rito esterno dei Sacramenti che proviene dall'intrinseco valore di esso (*ex opere operato*) e il merito di chi li amministra o li riceve (*opus operantis*) tra le orazioni private e le preghiere pubbliche; fra l'etica e la contemplazione fra la vita ascetica e la pietà liturgica; fra il potere di giurisdizione e di legittimo magistero, e la potestà eminentemente sacerdotale che si esercita nello stesso sacro ministero.

Per gravi motivi la Chiesa prescrive ai ministri dell'altare e ai religiosi che, nei tempi stabiliti, attendano alla pia meditazione, al diligente esame ed emendamento della coscienza, e agli altri spirituali esercizi, poichè essi sono in modo particolare destinati a compiere le funzioni liturgiche del Sacrificio e della lode divina. Senza dubbio la preghiera liturgica, essendo pubblica supplica della inclita Sposa di Gesù Cristo, ha una dignità maggiore di quella delle preghiere private; ma questa superiorità non vuol dire che fra questi due generi di preghiera ci sia un contrasto od opposizione. Tutt'e due si fondono e si armonizzano perchè animate da un unico spirito: « tutto e in tutti Cristo » (Coloss. 3, 11), e tendono allo stesso scopo; finchè il Cristo non sia formato in noi (Cfr. Gal. 4, 19).

III. - *La Liturgia è regolata dalla Gerarchia Ecclesiastica.*

Per meglio comprendere, poi, la sacra Liturgia, è necessario considerare un altro suo importante carattere.

La Chiesa è una società, ed esige, perciò, una sua propria autorità e gerarchia. Se

tutte le membra del Corpo Mistico partecipano ai medesimi beni e tendono ai medesimi fini, non tutte godono dello stesso potere e sono abilitate a compiere le medesime azioni. Il Divin Redentore ha, difatti, stabilito il suo Regno sulle fondamenta dell'Ordine sacro, che è un riflesso della celeste Gerarchia.

40. - Ai soli Apostoli ed a coloro che, dopo di essi, hanno ricevuto dai loro successori la imposizione delle mani, è conferita la potestà sacerdotale, in virtù della quale, come rappresentano davanti al popolo loro affidato la persona di Gesù Cristo, così rappresentino il popolo davanti a Dio. Questo sacerdozio non viene trasmesso nè per eredità nè per discendenza carnale, nè risulta per emanazione della comunità cristiana o per deputazione popolare. Prima di rappresentare il popolo presso Dio, il sacerdote rappresenta il divin Redentore, e perchè Gesù Cristo è il Capo di quel corpo di cui i cristiani sono membra, egli rappresenta Dio presso il suo popolo. La potestà conferitagli, dunque, non ha nulla di umano nella sua natura; è soprannaturale e viene da Dio: « Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi... (Ioan. 20, 21), chi ascolta voi, ascolta me... (Luc. 10, 16), andando in tutto il mondo predicate il Vangelo ad ogni creatura; chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo » (Marc. 16, 15-16).

Perciò il sacerdozio esterno e visibile di Gesù Cristo si trasmette nella Chiesa non in modo universale, generico e indeterminato, ma è conferito a individui eletti, con la generazione spirituale dell'Ordine, uno dei sette Sacramenti, il quale non solo conferisce una grazia particolare, propria di questo stato e di questo ufficio, ma anche un carattere indelebile, che configura i sacri ministri a Gesù Cristo sacerdote, dimostrandoli adatti a compiere quei legittimi atti di religione con i quali gli uomini sono santificati e Dio è glorificato, secondo le esigenze della economia soprannaturale.

Difatti, come il lavacro del Battesimo distingue i cristiani e li separa dagli altri che non sono stati lavati nell'onda purificatrice e non sono membra di Cristo, così il Sacramento dell'Ordine distingue i sacerdoti da tutti gli altri cristiani non consacrati, perchè essi soltanto, per vocazione soprannaturale, sono stati introdotti all'augusto ministero che destina ai sacri altari e li costituisce divini strumenti per mezzo dei quali si partecipa alla vita soprannaturale col Mistico Corpo di Gesù Cristo. Inoltre, come abbiamo già detto, essi soltanto sono segnati col carattere indelebile che li configura al sacerdozio di Cristo, e le loro mani soltanto sono consacrate « perchè sia benedetto tutto ciò che benedicono, e tutto ciò che consacrano sia consacrato e santificato in nome del Signor Nostro Gesù Cristo » (Pontif. Rom., De ordinatione presbyteri, in manuum unctione). Ai sacerdoti, dunque, deve ricorrere chiunque vuol vivere in Cristo, perchè da essi riceve il conforto e l'alimento della vita spirituale, il farmaco salutare che lo sanerà e lo rinvigorirà, perchè possa felicemente risorgere dalla perdizione e dalla rovina dei vizi; da essi, infine, riceverà la benedizione che consacra la famiglia, e da essi l'ultimo anelito della vita mortale sarà diretto all'ingresso nella beatitudine eterna.

Poichè, dunque, la sacra Liturgia è compiuta soprattutto dai sacerdoti in nome della Chiesa, la sua organizzazione, il suo regolamento e la sua forma non possono che dipendere dalla autorità della Chiesa. Questa è non soltanto una conseguenza della natura stessa del culto cristiano, ma è anche confermata dalle testimonianze della storia.

Questo inconcusso diritto della Gerarchia Ecclesiastica è provato anche dal fatto che la sacra Liturgia ha strette attinenze con quei princìpi dottrinali che la Chiesa propone come facenti parte di certissime verità, e perciò deve conformarsi ai dettami della fede cattolica proclamati dalla autorità del supremo Magistero per tutelare la integrità della religione rivelata da Dio.

A questo proposito, Venerabili Fratelli, riteniamo di porre nella sua giusta luce una cosa che pensiamo non esservi ignota: l'errore, cioè, di coloro i quali pretesero che la sacra Liturgia fosse quasi un esperimento del dogma, in quanto che se una di queste verità avesse, attraverso i riti della sacra Liturgia, portato frutti di pietà e di santità, la Chiesa avrebbe dovuto approvarla, diversamente l'avrebbe ripudiata. Donde quel principio: La legge della preghiera è legge della fede: *Lex orandi, lex credendi*.

Non è, però, così che insegna e comanda la Chiesa. Il culto che essa rende a Dio è,

come brevemente e chiaramente dice S. Agostino, una continua professione di fede cattolica e un esercizio della speranza e della carità: « Dio si deve onorare con la fede, la speranza e la carità » (Enchiridion, c. 3). Nella Liturgia facciamo esplicita professione di fede, non soltanto con la celebrazione dei divini misteri, con il compimento del Sacrificio e l'amministrazione dei Sacramenti, ma anche recitando e cantando il Simbolo della fede, che è come il distintivo e la tessera dei cristiani, con la lettura di altri documenti e delle Sacre Lettere scritte per ispirazione dello Spirito Santo. Tutta la Liturgia ha, dunque, un contenuto di fede cattolica, in quanto attesta pubblicamente la fede della Chiesa.

Per questo motivo, sempre che si è trattato di definire un dogma, i Sommi Pontefici e i Concilii attingendo ai cosidetti « Fonti teologici », non di rado hanno desunto argomenti anche da questa sacra disciplina; come fece, per esempio, il Nostro Predecessore di immortale memoria Pio IX quando definì l'Immacolata Concezione di Maria Vergine. Allo stesso modo anche la Chiesa e i Santi Padri, quando si discuteva di un verità controversa o messa in dubbio, non hanno mancato di chiedere luce anche ai riti venerabili trasmessi dall'antichità. Così si ha la nota e veneranda sentenza: « La legge della preghiera stabilisca la legge della fede » (*Legem credendi lex statuat supplicandi*). La Liturgia dunque, non determina nè costituisce il senso assoluto e per virtù propria la fede cattolica, ma piuttosto, essendo anche una professione delle celesti verità, professione sottoposta al Supremo Magistero della Chiesa, può fornire argomenti e testimonianze di non poco valore per chiarire un punto particolare della dottrina cristiana. Che se vogliamo distinguere e determinare in modo generale ed assoluto le relazioni che intercorrono tra fede e Liturgia, si può affermare con ragione che « la legge della fede deve stabilire la legge della preghiera ». Lo stesso deve dirsi anche quando si tratta delle altre virtù teologiche: « Nella... fede, nella speranza e nella carità preghiamo sempre con desiderio continuo » (S. Augustin., Epist. 130, ad Probam, 18).

IV. - *Progresso e sviluppo della Liturgia.*

La Gerarchia Ecclesiastica ha sempre usato di questo suo diritto in materia liturgica allestendo e ordinando il culto divino e arricchendolo di sempre nuovo splendore e decoro a gloria di Dio e per il vantaggio dei fedeli. Non dubitò, inoltre — salva la sostanza del Sacrificio Eucaristico e dei Sacramenti — mutare ciò che non riteneva adatto, aggiungere ciò che meglio sembrava contribuire all'onore di Gesù Cristo e della Trinità augusta alla istruzione e a stimolo salutare del popolo cristiano (Cfr. Const. Divini cultus, d. d. 20 Dec. a. 1928).

La sacra Liturgia, difatti, consta di elementi umani e di elementi divini: questi, essendo stati istituiti dal Divin Redentore, non possono evidentemente esser mutati dagli uomini, quelli, invece, possono subire varie modifiche, approvate dalla sacra Gerarchia assistita dallo Spirito Santo, secondo le esigenze dei tempi, delle cose e delle anime. Da qui nasce la stupenda varietà dei riti orientali ed occidentali; da qui lo sviluppo progressivo di particolari consuetudini religiose e pratiche di pietà inizialmente appena accennate; di qui viene che talvolta sono richiamate nell'uso e rinnovate pie istituzioni obliterate dal tempo. Tutto ciò testimonia la vita della intemerata Sposa di Cristo durante tanti secoli; esprime il linguaggio da essa usato per manifestare al suo Sposo divino la fede e l'amore inesausto suo e delle genti ad essa affidate; dimostra la sua sapiente pedagogia per stimolare e incrementare nei credenti il « senso di Cristo ».

50. - Non poche, in verità, sono le cause per le quali si spiega e si evolve il progresso della Sacra Liturgia durante la lunga e gloriosa storia della Chiesa.

Così, per esempio, una più certa ed ampia formulazione della dottrina cattolica sulla incarnazione del Verbo di Dio, sul Sacramento e sul Sacrificio Eucaristico, sulla Vergine Maria Madre di Dio, ha contribuito alla adozione di nuovi riti per mezzo dei

quali la luce più splendidamente brillata nella dichiarazione del magistero ecclesiastico, si rifletteva meglio e più chiaramente nelle azioni liturgiche, per giungere con maggiore facilità alla mente e al cuore del popolo cristiano.

L'ulteriore sviluppo della disciplina ecclesiastica nella amministrazione dei Sacramenti, per esempio del Sacramento della Penitenza, l'istituzione e poi la scomparsa del catecumenato, la Comunione Eucaristica sotto una sola specie nella Chiesa Latina, ha contribuito non poco alla modificazione degli antichi riti ed alla graduale adozione di nuovi e più confacenti alle mutate disposizioni disciplinari.

A questa evoluzione e a questi mutamenti contribuirono notevolmente le iniziative e le pratiche pie non strettamente connesse con la sacra Liturgia, nate nelle epoche successive per mirabile disposizione di Dio e così diffuse nel popolo: come, per esempio, il culto più esteso e più fervido della divina Eucaristia, della passione acerbissima del Nostro Redentore, del sacratissimo Cuore di Gesù, della Vergine Madre di Dio e del suo purissimo Sposo.

Tra le circostanze esteriori ebbero la loro parte i pubblici pellegrinaggi di devozione ai sepolcri dei martiri, l'osservanza di particolari digiuni istituiti allo stesso fine, le processioni stazionali di penitenza che si celebravano in questa Alma Città e alle quali non di rado interveniva anche il Sommo Pontefice.

E' pure facilmente comprensibile come il progresso delle belle arti, in special modo della architettura, della pittura e della musica, abbiano influito non poco sul determinarsi e il vario conformarsi degli elementi esteriori della sacra Liturgia.

Del medesimo suo diritto in materia liturgica si è servita la Chiesa per tutelare la santità del culto contro gli abusi temerariamente introdotti dai privati e dalle chiese particolari. Così accadde che, moltiplicandosi usi e consuetudini di questo genere durante il secolo XVI, e mettendo le iniziative private in pericolo l'integrità della pietà con grande vantaggio degli eretici e a propaganda del loro errore, il Nostro Predecessore di immortale memoria Sisto V, per difendere i legittimi riti della Chiesa e impedire le infiltrazioni spurie, istituì nel 1588 la Congregazione dei Riti (Const. Immensa, d. d. 22 Ian. 1588), organo cui tuttora compete di ordinare e prescrivere con vigile cura tutto ciò che riguarda la sacra Liturgia (C. I. C., can. 253).

VI. - *Tale progresso non può essere lasciato all'arbitrio dei privati.*

Perciò il solo Sommo Pontefice ha il diritto di riconoscere e stabilire qualsiasi prassi di culto, di introdurre e approvare nuovi riti e di mutare quelli che giudica doversi mutare (Cfr. C. I. C., can. 1257); i Vescovi, poi, hanno il diritto e il dovere di vigilare diligentemente perchè le prescrizioni dei sacri canoni relative al culto divino siano puntualmente osservate (Cfr. C. I. C., can 1261). Non è possibile lasciare all'arbitrio dei privati, siano pure essi membri del Clero, le cose sante e venerande che riguardano la vita religiosa della comunità cristiana, l'esercizio del sacerdozio di Gesù Cristo e il culto divino, l'onore che si deve alla Santissima Trinità, al Verbo Incarnato, alla sua augusta Madre e agli altri Santi, e alla salvezza degli uomini; per lo stesso motivo a nessuno è permesso di regolare in questo campo azioni esterne che hanno un intimo nesso con la disciplina ecclesiastica, con l'ordine, l'unità e la concordia del Corpo Mistico, e non di rado con la stessa integrità della fede cattolica.

Certo, la Chiesa è un organismo vivente, e perciò, anche per quel che riguarda la sacra Liturgia, ferma restando l'integrità del suo insegnamento, cresce e si sviluppa, adattandosi e conformandosi alle circostanze e alle esigenze che si verificano nel corso del tempo; tuttavia è severamente da riprovarsi il temerario ardimento di coloro che di proposito introducono nuove consuetudini liturgiche o fanno rivivere riti già caduti in disuso e che non concordano con le leggi e le rubriche vigenti. Così, non senza gran dolore, sappiamo che accade non soltanto in cose di poca, ma anche di gravissima importanza; non manca,

difatti, chi usa la lingua volgare nella celebrazione del Sacrificio Eucaristico, chi trasferisce ad altri tempi feste fissate già per ponderate ragioni; chi esclude dai legittimi libri della preghiera pubblica gli scritti sacri del Vecchio Testamento, reputandoli poco adatti ed opportuni per i nostri tempi.

L'uso della lingua latina come vige nella gran parte della Chiesa, è un chiaro e nobile segno di unità e un efficace antidoto ad ogni corruttela della pura dottrina. In molti riti, peraltro, l'uso della lingua volgare può essere assai utile per il popolo, ma soltanto la Sede Apostolica ha il potere di concederlo, e perciò in questo campo nulla è lecito fare senza il suo giudizio e la sua approvazione, perchè, come abbiamo detto, l'ordinamento della sacra Liturgia è di sua esclusiva competenza.

60. - Allo stesso modo si devono giudicare gli sforzi di alcuni per ripristinare certi antichi riti e cerimonie. La Liturgia dell'epoca antica è senza dubbio degna di venerazione, ma un antico uso non è, a motivo soltanto della sua antichità, il migliore sia in se stesso sia in relazione ai tempi posteriori ed alle nuove condizioni verificatesi. Anche i riti liturgici più recenti sono rispettabili, poichè sono sorti per influsso dello Spirito Santo che è con la Chiesa fino alla consumazione dei secoli (Cfr. Matth. 28, 20), e sono mezzi dei quali l'inclita Sposa di Gesù Cristo si serve per stimolare e procurare la santità degli uomini.

E' certamente cosa saggia e lodevolissima risalire con la mente e con l'anima alle fonti della sacra Liturgia, perchè il suo studio, riportandosi alle origini, aiuta non poco a comprendere il significato delle feste e a indagare con maggiore profondità e accuratezza il senso delle cerimonie; ma non è certamente cosa altrettanto saggia e lodevole ridurre tutto e in ogni modo all'antico. Così, per fare un esempio, è fuori strada chi vuole restituire all'altare l'antica forma di mensa; chi vuole eliminare dai paramenti liturgici il colore nero; chi vuole escludere dai templi le immagini e le statue sacre; chi vuole cancellare nella raffigurazione del Redentore crocifisso i dolori acerrimi da Lui sofferti; chi ripudia e riprova il canto polifonico anche quando è conforme alle norme emanate dalla Santa Sede.

Come, difatti, nessun cattolico di senno può rifiutare le formulazioni della dottrina cristiana composte e decretate con grande vantaggio in epoca più recente dalla Chiesa, ispirata e retta dallo Spirito Santo, per ritornare alle antiche formule dei primi Concili, o può ripudiare le leggi vigenti per ritornare alle prescrizioni delle antiche fonti del Diritto Canonico, così, quando si tratta della sacra Liturgia, non sarebbe animato da zelo retto e intelligente colui il quale volesse tornare agli antichi riti ed usi ripudiando le nuove norme introdotte per disposizione della Divina provvidenza e per le mutate circostanze.

Questo modo di pensare e di agire, difatti, fa rivivere l'eccessivo ed insano archeologismo suscitato dall'illegittimo concilio di Pistoia, e si sforza di ripristinare i molteplici errori che furono le premesse di quel conciliabolo e ne seguirono, con grande danno delle anime, e che la Chiesa, vigilante custode del « deposito della fede » affidatole dal suo Divino Fondatore, a buon diritto condannò (Cfr. Pius VI, Const. Auctorem fidei d. d. 28 Aug. 1794, nn. 31-34, 39, 62, 66, 69-74). Infatti deplorevoli propositi ed iniziative tendono a paralizzare l'azione santificatrice con la quale la sacra Liturgia indirizza salutarmente al Padre celeste i figli di adozione.

Tutto, dunque, sia fatto nella necessaria unione con la Gerarchia ecclesiastica. Nessuno si arroghi il diritto di essere legge a se stesso e di imporla agli altri di sua volontà. Soltanto il Sommo Pontefice, in qualità di successore di Pietro al quale il Divino Redentore affidò il gregge universale (Cfr. Ioan. 21, 15-17), ed insieme i Vescovi che, sotto la dipendenza della Sede Apostolica, « lo Spirito Santo pose... a reggere la Chiesa di Dio » (Act. 20, 28), hanno il diritto e il dovere di governare il popolo cristiano. Perciò, Venerabili Fratelli, ogni qual volta voi tutelate la vostra autorità — all'occorrenza anche con severità salutare — non soltanto adempite il vostro dovere, ma difendete la volontà stessa del Fondatore della Chiesa.

Parte seconda - Il culto eucaristico

I. - *Natura del sacrificio eucaristico.*

Il mistero della Santissima Eucaristia, istituita dal Sommo Sacerdote Gesù Cristo e rinnovata in perpetuo per sua volontà dai suoi ministri, è come la somma e il centro della religione cristiana. Trattandosi del culmine della sacra Liturgia, riteniamo opportuno, Venerabili Fratelli, indugiare alquanto e richiamare la vostra attenzione su questo gravissimo argomento.

Il Cristo Signore, « sacerdote eterno secondo l'ordine di Melchisedec » (Psalm. 109, 4) che, « avendo amato i suoi che erano nel mondo » (Joan. 13, 1), « nell'ultima cena, nella notte in cui veniva tradito, per lasciare alla Chiesa sua Sposa diletta un sacrificio visibile — come lo esige la natura degli uomini — che rappresentasse il sacrificio cruento, che una volta tanto doveva compiersi sulla Croce, e perchè il suo ricordo restasse fino alla fine dei secoli, e ne venisse applicata la salutare virtù in remissione dei nostri quotidiani peccati... offrì a Dio padre il suo Corpo e il suo Sangue sotto le specie del pane e del vino e ne diede agli Apostoli allora costituiti sacerdoti del Nuovo Testamento, perchè sotto le stesse specie lo ricevessero, mentre ordinò ad essi e ai loro successori nel sacerdozio di offrirlo » (Conc. Trid. Sess. 22, c. 1).

L'augusto Sacrificio dell'altare non è, dunque, una pura e semplice commemorazione della passione e morte di Gesù Cristo, ma è un vero e proprio sacrificio, nel quale, immolandosi incruentemente, il Sommo sacerdote fa ciò che fece una volta sulla Croce offrendo al Padre tutto se stesso, vittima graditissima. « Una... e identica è la vittima; quello stesso che adesso si offre per ministro dei sacerdoti, si offrì allora sulla Croce; è diverso soltanto il modo di fare l'offerta » (Ibidem, c. 2).

Identico, quindi, è il sacerdote, Gesù Cristo, la cui sacra persona è rappresentata dal suo ministro. Questi, per la consacrazione sacerdotale ricevuta, assomiglia al Sommo Sacerdote ed ha il potere di agire in virtù e nella persona di Cristo stesso (Cfr. S. Thom. Summa Theol. 3, q. 22, a. 4); perciò, con la sua azione sacerdotale, in certo modo « presta a Cristo la sua lingua, gli offre la sua mano » (Ioan. Chrys. in Joan. Hom. 86, 4).

Parimenti identica è la vittima, cioè il Divin Redentore, secondo la sua umana natura e nella realtà del suo corpo e del suo Sangue. Differente, però, è il modo col quale Cristo è offerto. Sulla Croce, difatti, Egli offrì a Dio tutto se stesso e le sue sofferenze, e l'immolazione della vittima fu compiuta per mezzo di una morte cruenta liberamente subìta; sull'altare, invece, a causa dello stato glorioso della sua umana natura, « la morte non ha più dominio su di Lui » (Rom. 6, 9), e quindi non è possibile l'effusione del sangue; ma la divina sapienza ha trovato il modo mirabile di rendere manifesto il sacrificio del nostro Redentore con segni esteriori che sono simboli di morte. Giacchè, per mezzo della transustanziazione del pane in corpo e del vino in sangue di Cristo, come si ha realmente presente il suo corpo, così si ha il suo sangue; le specie eucaristiche poi, sotto le quali è presente, simboleggiano la cruenta separazione del corpo e del sangue. Così il memoriale della sua morte reale sul Calvario si ripete in ogni sacrificio dell'altare, perchè per mezzo di simboli distinti si significa e dimostra che Gesù Cristo è in stato di vittima.

70. - Identici, finalmente, sono i fini, di cui il primo è la glorificazione di Dio. Dalla nascita alla morte, Gesù Cristo fu divorato dallo zelo della gloria divina, e, dalla Croce, l'offerta del sangue arrivò al cielo in odore di soavità. E perchè questo inno non abbia mai a cessare, nel Sacrificio Eucaristico le membra si uniscono al loro Capo divino e con Lui, con gli Angeli e gli Arcangeli, cantano a Dio lodi perenni (Cfr. Missale Rom. Praefatio), dando al Padre onnipotente ogni onore e gloria (Cfr. Ibidem, Canon.).

Il secondo fine è il ringraziamento a Dio. Il Divin Redentore soltanto, come Figlio di

predilezione dell'Eterno Padre di cui conosceva l'immenso amore, potè innalzarGli un degno inno di ringraziamento. A questo mirò e questo volle « rendendo grazie » (Marc. 14, 23) nell'ultima cena, e non cessò di farlo sulla Croce, non cessa di farlo nell'augusto Sacrificio dell'altare, il cui significato è appunto l'azione di grazie o *eucaristia;* e ciò perchè è « cosa veramente degna e giusta, equa e salutare » (Missale Rom. Praefatio).

Il terzo fine è l'espiazione e la propiziazione. Certamente nessuno al di fuori del Cristo poteva dare a Dio Onnipotente adeguata soddisfazione per le colpe del genere umano; Egli, quindi, volle immolarsi in Croce « propiziazione per i nostri peccati e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo » (I Joan. 2, 2). Sugli altari si offre egualmente ogni giorno per la nostra redenzione, affinchè, liberati dalla eterna dannazione, siamo accolti nel gregge degli eletti. E questo non soltanto per noi che siamo in questa vita mortale, ma anche « per tutti coloro che riposano in Cristo, che ci hanno preceduto col segno della fede e dormono il sonno della pace » (Missale Rom. Canon.), poichè sia che viviamo, sia che moriamo, « non ci separiamo dall'unico Cristo » (S. Augustin. De Trinit. lib. 13, c. 19).

Il quarto ne è l'impetrazione. Figlio prodigo, l'uomo ha male speso e dissipato tutti i beni ricevuti dal Padre celeste, perciò è ridotto in somma miseria e squallore; dalla Croce, però, Cristo « avendo a gran voce e con lacrime offerto preghiere e suppliche... è stato esaudito per la sua pietà » (Hebr. 5, 7), e sui sacri altari esercita la stessa efficace mediazione affinchè siano colmati d'ogni benedizione e grazia.

Si comprende pertanto facilmente perchè il sacrosanto Concilio di Trento affermi che col Sacrificio Eucaristico ci viene applicata la salutare virtù della Croce per la remissione dei nostri quotidiani peccati (Cfr. Sess. 22, c. 1).

L'Apostolo delle genti, poi, proclamando la sovrabbondante pienezza e perfezione del Sacrificio della Croce, ha dichiarato che Cristo con una sola oblazione rese perfetti in perpetuo i santificati (Cfr. Hebr. 10, 14). I meriti di questo Sacrificio, difatti, infiniti ed immensi non hanno confini: si estendono alla universalità degli uomini di ogni luogo e di ogni tempo, perchè, in esso, sacerdote e vittima è il Dio-Uomo; perchè la sua immolazione come la sua obbedienza alla volontà dell'Eterno Padre fu perfettissima, e perchè Egli ha voluto morire come Capo del genere umano: « Considera come fu trattato il nostro riscatto: Cristo pende dal legno: vedi a qual prezzo comprò;... versò il suo sangue, comprò col suo sangue, col sangue dell'Agnello immacolato, col sangue dell'unico Figlio di Dio... Chi compra è Cristo, il prezzo è il sangue, il possesso è tutto il mondo » (S. Augustin. Enarr. in Ps. 147, n. 16).

Questo riscatto, però, non ebbe subito il suo pieno effetto: è necessario che Cristo, dopo aver riscattato il mondo col carissimo prezzo di se stesso, entri nel reale ed effettivo possesso delle anime. Quindi, affinchè, col gradimento di Dio, si compia per tutti gli individui e per tutte le generazioni fino alla fine dei secoli, la loro redenzione e salvezza, è assolutamente necessario che ognuno venga a contatto vitale col Sacrificio della Croce, e così i meriti che da esso derivano siano loro trasmessi ed applicati. Si può dire che Cristo ha costruito sul Calvario una piscina di purificazione e di salvezza che riempì col sangue da Lui versato; ma se gli uomini non si immergono nelle sue onde e non vi lavano le macchie delle loro iniquità, non possono certamente essere purificati e salvati.

Affinchè, quindi, i singoli peccatori si mondino nel sangue dell'Agnello, è necessaria la collaborazione dei fedeli. Sebbene il Cristo, parlando in generale, abbia riconciliato col Padre per mezzo della sua morte cruenta tutto il genere umano, volle tuttavia che tutti si accostassero e fossero condotti alla Croce per mezzo dei Sacramenti e per mezzo del Sacrificio della Eucaristia, per poter conseguire i frutti salutari da Lui guadagnati sulla Croce. Con questa attuale e personale partecipazione, siccome le membra si configurano ogni giorno più al loro Capo divino, così anche la salute che viene dal Capo fluisce nelle membra, in modo che ognuno di noi può ripetere le parole di San Paolo: « Sono confitto con Cristo in Croce, e vivo non già io, ma vive in me Cristo » (Gal. 2, 19-20). Come, difatti, in altra occasione abbiamo di proposito e con-

cisamente detto, Gesù Cristo « mentre moriva sulla Croce, donò alla sua Chiesa, senza nessuna cooperazione da parte di essa, l'immenso tesoro della redenzione; quando invece si tratta di distribuire tale tesoro, egli non solo partecipa con la Sua sposa incontaminata quest'opera di santificazione, ma vuole che tale attività scaturisca in qualche modo anche dall'azione di lei » (Litt. Encycl. Mystici corporis d. d. 29 Iun. 1943).

L'augusto Sacrificio dell'altare è un insigne strumento per la distribuzione ai credenti dei meriti derivati dalla Croce del Divin Redentore: « ogni volta che viene offerto questo Sacrificio, si compie l'opera della nostra Redenzione » (Missale Rom., Secreta Dom. 9 post. Pentec.). Esso, però, anzichè diminuire la dignità del Sacrificio cruento, ne fa risaltare, come afferma il Concilio di Trento (Cfr. Sess. 22, c. 2, et can. 4), la grandezza e ne proclama la necessità. Rinnovato ogni giorno, ci ammonisce che non c'è salvezza al di fuori della Croce del Signore nostro Gesù Cristo (Cfr. Gal. 6, 14); che Dio vuole la continuazione di questo Sacrificio « dal sorgere al tramontare del sole » (Mal. 1, 11), perchè non cessi mai l'inno di glorificazione e di ringraziamento che gli uomini debbono al Creatore dal momento che hanno bisogno del suo continuo aiuto e del sangue del Redentore per cancellare i peccati che offendono la sua giustizia.

II. - *Partecipazione dei fedeli al sacrificio eucaristico.*

E' necessario dunque, Venerabili Fratelli, che tutti i fedeli considerino loro principale dovere e somma dignità partecipare al Sacrificio Eucaristico non con una assistenza passiva, negligente e distratta, ma con tale impegno e fervore da porsi in intimo contatto col Sommo Sacerdote, come dice l'Apostolo: « Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù » (Philipp. 2, 5), offrendo con Lui e per Lui, santificandosi con Lui.

80. - E' ben vero che Gesù Cristo è sacerdote, ma non per se stesso, bensì per noi, presentando all'Eterno Padre i voti e i religiosi sensi di tutto il genere umano; Gesù è la vittima, ma per noi, sostituendosi all'uomo peccatore; ora il detto dell'Apostolo: « abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù » esige da tutti i cristiani di riprodurre in sè, per quanto è in potere dell'uomo, lo stesso stato d'animo che aveva il Divin Redentore quando faceva il Sacrificio di sè: l'umile sottomissione dello spirito, cioè, l'adorazione, l'onore, la lode e il ringraziamento alla somma Maestà di Dio; richiede, inoltre, di riprodurre in se stessi le condizioni della vittima: l'abnegazione di sè secondo i precetti del Vangelo, il volontario e spontaneo esercizio della penitenza, il dolore e l'espiazione dei propri peccati. Esige, in una parola, la nostra mistica morte in Croce col Cristo, in modo da poter dire con Paolo: « Sono confitto con Cristo in Croce » (Gal. 2, 19).

E' necessario, Venerabili Fratelli, spiegare chiaramente al vostro gregge come il fatto che i fedeli prendono parte al Sacrificio Eucaristico non significa tuttavia che essi godano di poteri sacerdotali.

Vi sono difatti, ai nostri giorni, alcuni che, avvicinandosi ad errori già condannati, insegnano che nel Nuovo Testamento si conosce soltanto un sacerdozio che spetta a tutti i battezzati, e che il precetto dato da Gesù agli Apostoli nell'ultima cena di fare ciò che egli aveva fatto, si riferisce direttamente a tutta la Chiesa dei cristiani, e, soltanto in seguito, è sottentrato il sacerdozio gerarchico. Sostengono, perciò, che solo il popolo gode di una vera potestà sacerdotale, mentre il sacerdote agisce unicamente per ufficio commessogli dalla comunità. Essi ritengono, in conseguenza, che il Sacrificio Eucaristico è una vera e propria « concelebrazione » e che è meglio che i sacerdoti « concelebrino » insieme col popolo presente piuttosto che, nell'assenza di esso, offrano privatamente il Sacrificio.

E' inutile spiegare quanto questi capziosi errori siano in contrasto con le verità più sopra dimostrate, quando abbiamo parlato del posto che compete al sacerdote nel Corpo

Mistico di Gesù. Ricordiamo solamente che il sacerdote fa le veci del popolo perchè rappresenta la persona di Nostro Signore Gesù Cristo in quanto Egli è il Capo di tutte le membra ed offrì se stesso per esse: perciò va all'altare come ministro del Cristo, a Lui inferiore, ma superiore al popolo (Cfr. S. Robertus Bellarm. De Missa, 2, cap. 4). Il popolo invece, non rappresentando per nessun motivo la persona del Divin Redentore, nè essendo mediatore tra sè e Dio, non può in nessun modo godere di poteri sacerdotali.

a) *Partecipazione, in quanto lo offrono insieme al Sacerdote.*

Tutto ciò consta di fede certa; ma si deve inoltre affermare che anche i fedeli offrono la vittima divina, sotto un diverso aspetto.

Lo dichiararono apertamente già alcuni Nostri Predecessori e Dottori della Chiesa. « Non soltanto — così Innocenzo III di immortale memoria — offrono i sacerdoti, ma anche tutti i fedeli: poichè ciò che in particolare si compie per il ministero dei sacerdoti si compie universalmente per voto dei fedeli (De Sacro Altaris Mysterio, 3, 6). E Ci piace citare almeno uno dei molti testi di S. Roberto Bellarmino a questo proposito: « Il Sacrificio — egli dice — è offerto principalmente in persona di Cristo. Perciò l'oblazione che segue alla consacrazione attesta che tutta la Chiesa consente nella oblazione fatta da Cristo e offre insieme con Lui » (De Missa 1, cap. 27).

Con non minore chiarezza i riti e le preghiere del Sacrificio Eucaristico significano e dimostrano che l'oblazione della vittima è fatta dai sacerdoti in unione col popolo. Infatti, non soltanto il sacro ministro, dopo l'offerta del pane e del vino, rivolto al popolo dice esplicitamente: « Pregate, o fratelli, perchè il mio e il vostro sacrificio sia accetto presso Dio Padre Onnipotente » (Missale Rom. Ordo Missae), ma le preghiere con le quali viene offerta la vittima vengono, per lo più, dette al plurale e in esse spesso si indica che anche il popolo prende parte come offerente a questo augusto Sacrificio. Si dice, per esempio: « Per i quali noi ti offriamo, e che ti offrono anch'essi. Perciò ti preghiamo, o Signore, di accettare placato questa offerta dei tuoi servi e di tutta la tua famiglia... Noi tuoi servi, come anche il tuo popolo santo, offriamo alla eccelsa tua Maestà le cose che Tu stesso ci hai donate e date, l'Ostia pura, l'Ostia santa, l'Ostia immacolata » (Ibidem, Canon Missae).

Nè fa meraviglia che i fedeli siano elevati a una simile dignità. Col lavacro del Battesimo, difatti, i cristiani diventano, a titolo comune, membra del Mistico Corpo di Cristo sacerdote, e, per mezzo del « carattere » che si imprime nella loro anima, sono deputati al culto divino partecipando, così, convenientemente al loro stato, al sacerdozio di Cristo.

Nella Chiesa cattolica, la ragione umana illuminata dalla fede si è sempre sforzata di avere una maggiore conoscenza possibile delle cose divine; perciò è naturale che anche il popolo cristiano domandi piamente in che senso venga detto nel Canone del Sacrificio Eucaristico che lo offre anch'esso. Per soddisfare a questo pio desiderio Ci piace trattare qui l'argomento con concisione e chiarezza.

Ci sono, innanzi tutto, ragioni piuttosto remote: spesso, cioè, avviene che i fedeli, assistendo ai sacri riti, uniscano alternativamente le loro preghiere alle preghiere del sacerdote; qualche volta, poi, accade parimenti — in antico ciò si verificava con maggior frequenza — che offrano al ministro dell'altare il pane e il vino perchè divengano corpo e sangue di Cristo; e, infine, perchè, con le elemosine, fanno in modo che il sacerdote offra per essi la vittima divina.

90. - Ma c'è anche una ragione più profonda perchè si possa dire che tutti i cristiani, e specialmente quelli che assistono all'altare, compiono l'offerta.

Per non far nascere errori pericolosi in questo importantissimo argomento, è necessario precisare con esattezza il significato del termine « offerta ». L'immolazione incruenta per mezzo della quale, dopo che sono state pronunziate le parole della consacrazione, Cristo è presente sull'altare nello stato di vittima, è compiuta dal solo sacerdote in quanto rappresenta la persona di Cristo e non in quanto rappresenta la persona dei fedeli. Ponendo però sull'altare la vittima divina, il sacerdote la presenta a Dio Padre come oblazione a gloria

della Santissima Trinità e per il bene di tutte le anime. A questa oblazione propriamente detta i fedeli partecipano nel modo loro consentito e per un duplice motivo; perchè, cioè, essi offrono il Sacrificio non soltanto per le mani del sacerdote, ma, in certo modo, anche insieme con lui, e con questa partecipazione anche l'offerta fatta dal popolo si riferisce al culto liturgico.

Che i fedeli offrano il Sacrificio per mezzo del sacerdote è chiaro dal fatto che il ministro dell'altare agisce in persona di Cristo in quanto Capo, che offre a nome di tutte le membra; per cui a buon diritto si dice che tutta la Chiesa per mezzo di Cristo, compie l'oblazione della vittima. Quando, poi, si dice che il popolo offre insieme col sacerdote, non si afferma che le membra della Chiesa, non altrimenti che il sacerdote stesso, compiono il rito liturgico visibile — il che appartiene al solo ministro da Dio a ciò deputato — ma che unisce i suoi voti di lode, di impetrazione, di espiazione e il suo ringraziamento alla intenzione del sacerdote, anzi dello stesso Sommo Sacerdote, acciocchè vengano presentate a Dio Padre nella stessa oblazione della vittima, anche col rito esterno del sacerdote. E' necessario, difatti, che il rito esterno del Sacrificio manifesti per natura sua il culto interno: ora, il Sacrificio della Nuova Legge significa quell'ossequio supremo col quale lo stesso principale offerente, che è Cristo, e con Lui e per Lui tutte le sue mistiche membra, onorano debitamente Dio.

Con grande gioia dell'anima siamo stati informati che questa dottrina, specialmente negli ultimi tempi, per l'intenso studio della disciplina liturgica da parte di molti, è stata posta nella sua luce: ma non possiamo fare a meno di deplorare vivamente le esagerazioni e i travisamenti della verità che non concordano con i genuini precetti della Chiesa.

Alcuni, difatti, riprovano del tutto le Messe che si celebrano in privato e senza l'assistenza del popolo, quasi che deviino dalla forma primitiva del sacrificio; nè manca chi afferma che i sacerdoti non possono offrire la vittima divina nello stesso tempo su parecchi altari, perchè in questo modo dissociano la comunità e ne mettono in pericolo l'unità: così non mancano di quelli che arrivano fino al punto di credere necessaria la conferma e la ratifica del Sacrificio da parte del popolo perchè possa avere la sua forza ed efficacia.

Erroneamente in questo caso si fa appello alla indole sociale del Sacrificio Eucaristico. Ogni volta, difatti, che il sacerdote ripete ciò che fece il Divin Redentore nell'ultima cena, il sacrificio è realmente consumato, ed esso ha sempre e dovunque, necessariamente e per la sua intrinseca natura, una funzione pubblica e sociale, in quanto l'offerente agisce a nome di Cristo e dei cristiani, dei quali il Divin Redentore è Capo, e l'offre a Dio per la Santa Chiesa Cattolica e per i vivi e i defunti (Missale Rom. Canon. Missae). E ciò si verifica certamente sia che vi assistano i fedeli — che Noi desideriamo e raccomandiamo che siano presenti numerosissimi e ferventissimi — sia che non vi assistano, non essendo in nessun modo richiesto che il popolo ratifichi ciò che fa il sacro ministro.

Sebbene dunque, da quel che è stato detto risulti chiaramente che il santo Sacrificio della Messa è offerto validamente a nome di Cristo e della Chiesa, nè è privo dei suoi frutti sociali, anche se è celebrato senza l'assistenza d'alcun inserviente, tuttavia, per la dignità di questo mistero, vogliamo e insistiamo — come sempre volle la Madre Chiesa — che nessun sacerdote si accosti all'altare se non c'è chi gli serve e gli risponde, come prescrive il can. 813.

b) *Partecipazione, in quanto devono offrire anche se stessi come vittime.*

Perchè poi l'oblazione, con la quale in questo Sacrificio i fedeli offrono la vittima divina al Padre Celeste, abbia il suo pieno effetto, ci vuole ancora un'altra cosa: è necessario, cioè, che essi immolino se stessi come vittima.

Questa immolazione non si limita al Sacrificio liturgico soltanto. Vuole, infatti, il Principe degli Apostoli che per il fatto stesso che siamo edificati come pietre vive su Cristo, possiamo come « sacerdozio santo, offrire vittime spirituali gradite a Dio per Gesù Cristo » (I Petr. 2, 5); e Paolo Apostolo, poi, senza nessuna distinzione di tempo, esorta i cristiani con le seguenti parole: « Io vi scongiuro, adunque, o fratelli... che offriate i vostri corpi come vittima viva, santa, a Dio gradevole, come razionale vostro culto » (Rom. 12, 1). Ma quando soprattutto i fedeli partecipano all'azione liturgica con tanta pietà ed attenzione da

potersi veramente dire di essi: « dei quali ti è conosciuta la fede e nota la devozione » (Miss. Rom., C. Missae), non possono fare a meno che la fede di ognuno di essi operi più alacremente per mezzo della carità, si rinvigorisca e fiammeggi la pietà, e si consacrino tutti quanti alla ricerca della gloria divina, desiderando con ardore di divenire intimamente simili a Gesù Cristo che patì acerbi dolori, offrendosi al Sommo Sacerdote e per mezzo di Lui come ostia spirituale.

Ciò insegnano anche le esortazioni che il Vescovo rivolge a nome della Chiesa ai sacri ministri nel giorno della loro consacrazione: « Rendetevi conto di quello che fate, imitate ciò che trattate, in quanto, celebrando il mistero della morte del Signore, procuriate sotto ogni rispetto di mortificare le vostre membra dai vizi e dalle concupiscenze » (Pontif. Rom. Ord. presb.). E quasi allo stesso modo nei libri liturgici vengono esortati i cristiani che si accostano all'altare, perchè partecipino ai sacri misteri: « Sia su... quest'altare, il culto della innocenza, vi si immoli la superbia, si annienti l'ira, si ferisca la lussuria ed ogni libidine, si offra, invece delle tortore, il sacrificio della castità, e invece dei piccioni il sacrificio dell'innocenza » (Ibidem, De altaris consecrat., Praefatio). Assistendo dunque all'altare, dobbiamo trasformare la nostra anima in modo che si estingua radicalmente ogni peccato che è in essa, sia, con ogni diligenza, ristorato e rafforzato tutto ciò che per Cristo dà la vita soprannaturale: e così diventiamo, insieme con l'Ostia Immacolata, una vittima a Dio Padre gradita.

100. - La Chiesa si sforza con i precetti della sacra Liturgia di portare ad effetto nella maniera più adatta questo santissimo proposito. A questo mirano non soltanto le letture, le omelie e le altre esortazioni dei ministri sacri e tutto il ciclo dei misteri che ci vengono ricordati durante l'anno, ma anche le vesti, i riti sacri e il loro esteriore apparato, che hanno il compito di « far pensare alla maestà di tanto Sacrificio, eccitare le menti dei fedeli, per mezzo dei segni visibili di pietà e di religione, alla contemplazione delle altissime cose nascoste in questo Sacrificio » (Cfr. Conc. Trid. Sess. 22, c. 5).

Tutti gli elementi della Liturgia mirano dunque a riprodurre nell'anima nostra l'immagine del Divin Redentore attraverso il mistero della Croce, secondo il detto dell'Apostolo delle Genti: « Sono confitto con Cristo in Croce, e vivo non già più io, ma è Cristo che vive in me » (Gal. 2, 19-20). Per la qual cosa diventiamo ostia insieme con Cristo per la maggior gloria del Padre.

A questo dunque devono volgere ed elevare la loro anima i fedeli che offrono la vittima divina nel Sacrificio Eucaristico. Se, difatti, come scrive S. Agostino, sulla mensa del Signore è posto il nostro mistero, cioè lo stesso Cristo Signore (Cfr. Serm. 272), in quanto è Capo e simbolo di quella unione in virtù della quale noi siamo il corpo di Cristo (Cfr. I Cor., 12, 27) e membra del suo Corpo (Cfr. Eph. 5, 30); se S. Roberto Bellarmino insegna, secondo il pensiero del Dottore di Ippona, che nel Sacrificio dell'altare è significato il generale sacrificio col quale tutto il Corpo Mistico di Cristo, cioè tutta la città redenta, viene offerta a Dio per mezzo di Cristo Gran Sacerdote (Cfr. S. Robertus Bellarm., De Missa, 2, c. 8), nulla si può trovare di più retto e di più giusto, che immolarci noi tutti, col nostro Capo che ha sofferto per noi, all'Eterno Padre. Nel Sacramento dell'altare, secondo lo stesso Agostino, si dimostra alla Chiesa che nel sacrificio che offre è offerta anch'essa (De Civ. Dei, lib. 10, c. 6).

Considerino, dunque, i fedeli a quale dignità li innalza il sacro lavacro del Battesimo; nè si contentino di partecipare al Sacrificio Eucaristico con l'intenzione generale che conviene alle membra di Cristo e figli della Chiesa, ma liberamente e intimamente uniti al Sommo Sacerdote e al suo ministro in terra secondo lo spirito della sacra Liturgia, si uniscano a lui in modo particolare al momento della consacrazione dell'Ostia divina, e la offrano insieme con lui quando vengono pronunziate quelle solenni parole: « Per Lui, con Lui, in Lui è a te, Dio Padre Onnipotente, nell'unità dello Spirito Santo, ogni onore e gloria per tutti i secoli dei secoli » (Missale Rom. Canon. Missae), alle quali parole il popolo risponde: « Amen ». Nè si dimentichino i cristiani di offrire col divin Capo Crocifisso se stessi e le loro preoccupazioni, dolori, angustie, miserie e necessità.

c) *mezzi per promuovere questa partecipazione.*

Sono, dunque, degni di lode coloro i quali, allo scopo di rendere più agevole e fruttuosa al popolo cristiano la partecipazione al Sacrificio Eucaristico, si sforzano di porre opportunamente tra le mani del popolo il « Messale Romano » di modo che i fedeli, uniti insieme col sacerdote, preghino con lui, con le sue stesse parole e con gli stessi sentimenti della Chiesa; e quelli che mirano a fare della Liturgia, anche esternamente, una azione sacra, alla quale comunichino di fatto tutti gli astanti. Ciò può avvenire in vari modi: quando, cioè, tutto il popolo, secondo le norme rituali, o risponde disciplinatamente alle parole del sacerdote, o esegue canti corrispondenti alle varie parti del Sacrificio, o fa l'una e l'altra cosa: o infine, quando, nella Messa solenne, risponde alternativamente alle preghiere dei ministri di Gesù Cristo e insieme si associa al canto liturgico.

Tuttavia, queste maniere di partecipare al Sacrificio sono da lodare e da consigliare quando obbediscono scrupolosamente ai precetti della Chiesa e alle norme dei sacri riti. Esse sono ordinate soprattutto ad alimentare e fomentare la pietà dei cristiani e la loro intima unione con Cristo e col suo ministro visibile, ed a stimolare quei sentimenti e quelle disposizioni interiori con le quali è necessario che la nostra anima si configuri al Sommo Sacerdote del Nuovo Testamento. Nondimeno, sebbene esse dimostrino in modo esteriore che il Sacrificio, per natura sua, in quanto è compiuto dal Mediatore di Dio e degli uomini (Cfr. I Tim. 2, 5), è da ritenersi opera di tutto il Corpo Mistico di Cristo; non sono però necessarie per costituirne il carattere pubblico e comune. Inoltre, la Messa « dialogata » non può sostituirsi alla Messa solenne, la quale, anche se è celebrata alla presenza dei soli ministri, gode di una sua particolare dignità per la maestà dei riti e l'apparato delle cerimonie; benchè il suo splendore e la sua solennità si accresca massimamente se, come la Chiesa desidera, vi assiste un popolo numeroso e devoto.

Si deve osservare ancora che sono fuori della verità e del cammino della retta ragione coloro i quali, tratti da false opinioni, attribuiscono a tutte queste circostanze tale valore da non dubitare di asserire che, omettendole, l'azione sacra non può raggiungere lo scopo prefissosi.

Non pochi fedeli, difatti, sono incapaci di usare il « Messale Romano » anche se è scritto in lingua volgare; nè tutti sono idonei a comprendere rettamente, come conviene, i riti e le cerimonie liturgiche. L'ingegno, il carattere e l'indole degli uomini sono così vari e dissimili che non tutti possono ugualmente essere impressionati e guidati da preghiere, da canti o da azioni sacre compiute in comune. I bisogni, inoltre, e le disposizioni delle anime non sono uguali in tutti, nè restano sempre gli stessi nei singoli. Chi, dunque, potrà dire, spinto da un tale preconcetto, che tanti cristiani non possono partecipare al Sacrificio Eucaristico e goderne i benefici? Questi possono certamente farlo in altra maniera che ad alcuni riesce più facile; come, per esempio, meditando piamente i misteri di Gesù Cristo, o compiendo esercizi di pietà e facendo altre preghiere, che, pur differenti nella forma dai sacri riti, ad essi tuttavia corrispondono per la loro natura.

Per la qualcosa vi esortiamo, Venerabili Fratelli, perchè nella vostra Diocesi o giurisdizione ecclesiastica, regoliate e ordiniate la maniera più adatta con la quale il popolo possa partecipare all'azione liturgica secondo le norme stabilite dal « Messale Romano » e secondo i precetti della Sacra Congregazione dei Riti e del Codice di Diritto Canonico; così che tutto si compia col necessario ordine e decoro, nè sia consentito ad alcuno, sia pur sacerdote, di usare i sacri edifici per arbitrari esperimenti. A tale proposito desideriamo anche che nelle singole Diocesi, come già esiste una Commissione per l'arte e la musica sacra, così si costituisca una Commissione per promuovere l'apostolato liturgico, perchè, sotto la vostra vigilante cura, tutto si compia diligentemente secondo le prescrizioni della Sede Apostolica.

Nelle comunità religiose, poi, si osservi accuratamente tutto ciò che le proprie Costituzioni hanno stabilito in questa materia, e non si introducano novità che non siano state prima approvate dai Superiori.

110. - In realtà, per quanto varie possano essere le forme e le circostanze esteriori della partecipazione del popolo al Sacrificio Eucaristico e alle altre azioni liturgiche, si deve sempre

mirare con ogni cura a che le anime degli astanti si uniscano al Divin Redentore con i vincoli più stretti possibili, e a che la loro vita si arricchisca di una santità sempre maggiore e cresca ogni giorno più la gloria del Padre celeste.

III. - *La Comunione Eucaristica.*

L'augusto Sacrificio dell'altare si conclude con la Comunione del divino convito. Ma, come tutti sanno, per avere l'integrità dello stesso Sacrificio, si richiede soltanto che il sacerdote si nutra del cibo celeste, nonchè anche il popolo — cosa, del resto, sommamente desiderabile — acceda alla santa Comunione.

Ci piace, a questo proposito, ripetere le considerazioni del Nostro Predecessore Benedetto XIV sulle definizioni del Concilio di Trento: « In primo luogo... dobbiamo dire che a nessun fedele può venire in mente che le Messe private, nelle quali il solo sacerdote prende l'Eucaristia, perdano perciò il valore del vero, perfetto ed integro Sacrificio istituito da Cristo Signore e siano, quindi, da considerarsi illecite. Nè i fedeli ignorano — almeno possono facilmente essere istruiti — che il Sacrosanto Concilio di Trento, fondandosi sulla dottrina custodita nella ininterrotta tradizione della Chiesa, condannò la nuova e falsa dottrina di Lutero ad essa contraria » (Litt. Encycl. Certiores effecti, d. d. 13, Nov. a. 1742 § 1). « Chi dice che le Messe nelle quali il solo sacerdote si comunica sacramentalmente sono illecite e perciò da abrogarsi, sia anatema » (Conc. Trid. Sess. 22, can. 8).

Si allontanano dunque dal cammino della verità coloro i quali si rifiutano di celebrare se il popolo cristiano non si accosta alla mensa divina; e ancora di più si allontanano quelli che, per sostenere l'assoluta necessità che i fedeli si nutrano del convito Eucaristico insieme col sacerdote, asseriscono, capziosamente, che non si tratta soltanto di un Sacrificio, ma di un convito di fraterna comunanza, e fanno della santa Comunione compiuta in comune quasi il culmine di tutta la celebrazione.

Si deve, difatti, ancora una volta notare che il Sacrificio Eucaristico consiste essenzialmente nella immolazione incruenta della vittima divina, immolazione che è misticamente manifestata dalla separazione delle sacre specie e dalla loro oblazione fatta all'Eterno Padre. La santa Comunione appartiene alla integrità del sacrificio, e alla partecipazione ad esso per mezzo della comunione dell'Augusto Sacramento; e mentre è assolutamente necessaria al ministro sacrificatore, ai fedeli è soltanto da raccomandarsi vivamente.

Come, però, la Chiesa, in quanto Maestra di verità, si sforza con ogni cura di tutelare l'integrità della fede cattolica, così, in quanto Madre sollecita dei suoi figli, vivamente li esorta a partecipare con premura e frequenza a questo massimo beneficio della nostra religione.

Desidera innanzi tutto che i cristiani — specialmente quando non possono facilmente ricevere di fatto il cibo Eucaristico — lo ricevano almeno col desiderio; in modo che con viva fede, con animo riverentemente umile e confidente nella volontà del Redentore Divino, con l'amore più ardente, si uniscano a Lui.

Ma ciò non le basta. Poichè, difatti, come abbiamo sopra detto, noi possiamo partecipare al Sacrificio anche con la Comunione sacramentale per mezzo del convito del pane degli Angeli, la Madre Chiesa, perchè più efficacemente « possiamo sentire in noi di continuo il frutto della Redenzione » (Missale Rom. Collecta Festi Corp. Christi), ripete a tutti i suoi figli l'invito di Cristo Signore: « Prendete e mangiate... Fate questo in mia memoria » (I Cor. 11, 24). Al qual proposito, il Concilio di Trento, facendo eco al desiderio di Gesù Cristo e della sua Sposa immacolata, esorta ardentemente « perchè in tutte le Messe i fedeli presenti partecipino non soltanto spiritualmente, ma anche ricevendo sacramentalmente la Eucaristia, perchè venga ad essi più abbondante il frutto di questo Sacrificio » (Sess. 22, c. 6). Anzi il Nostro immortale Predecessore Benedetto XIV, perchè sia meglio e più chiaramente manifesta la partecipazione dei fedeli allo stesso Sacrificio divino per mezzo della Comunione Eucaristica, loda la devozione di coloro i quali non solo desiderano nutrirsi del cibo celeste durante l'assistenza al Sacrificio, ma amano meglio cibarsi delle ostie consacrate nel medesimo Sacrificio, sebbene, come egli dichiara, si partecipi veramente e real-

mente al Sacrificio anche se si tratta di pane Eucaristico prima regolarmente consacrato. Così, difatti, scrive: « E benchè partecipino allo stesso Sacrificio, oltre quelli ai quali il sacerdote celebrante dà parte della Vittima da lui offerta nella stessa Messa, anche quelli ai quali il sacerdote dà l'Eucaristia che si suol conservare; non per questo la Chiesa ha proibito in passato o adesso proibisce che il sacerdote soddisfi alla devozione e alla giusta richiesta di coloro che assistono alla Messa e chiedono di partecipare allo stesso Sacrificio che anch'essi offrono nella maniera loro confacente: anzi approva e desidera che ciò sia fatto, e rimprovererebbe quei sacerdoti per la cui colpa o negligenza fosse negata ai fedeli quella partecipazione » (Litt. Encycl. Certiores effecti, § 3).

Voglia, poi, Dio che tutti, spontaneamente, liberamente, corrispondano a questi solleciti inviti della Chiesa; voglia Dio che i fedeli, anche ogni giorno, se lo possono, partecipino non soltanto spiritualmente al Sacrificio divino, ma anche con la Comunione dell'Augusto Sacramento, ricevendo il Corpo di Gesù Cristo, offerto per tutti all'Eterno Padre. Stimolate, Venerabili Fratelli, nelle anime affidate alle vostre cure, l'appassionata e insaziabile fame di Gesù Cristo; il vostro insegnamento affolli gli altari di fanciulli e di giovani che offrano al Redentore Divino la loro innocenza e il loro entusiasmo; vi si accostino spesso i coniugi perchè, nutriti alla sacra mensa e grazie ad essa, possano educare la prole loro affidata al senso e alla carità di Gesù Cristo; siano invitati gli operai, perchè possano ricevere il cibo efficace e indefettibile che ristora le loro forze e prepara alle loro fatiche la mercede eterna nel cielo; radunate, infine, gli uomini di tutte le classi e « costringete a entrare » (Cfr. Luc. 14, 23); perchè questo è il pane della vita del quale hanno tutti bisogno. La Chiesa di Gesù Cristo ha a disposizione solo questo pane per saziare le aspirazioni e i desideri delle anime nostre, per unirle intimamente a Gesù Cristo, perchè, infine, per esso diventino « un solo corpo » (I Cor. 10, 17) e si affratellino quanti siedono alla stessa mensa per prendere il farmaco della immortalità (Cfr. S. Ignat. Martyr. Ad Ephes., 20) con la frazione di un unico pane.

E' assai opportuno, poi, — il che, del resto, è stabilito dalla Liturgia — che il popolo acceda alla santa Comunione dopo che il sacerdote ha preso dall'altare il cibo divino; e, come abbiamo scritto sopra, sono da lodarsi coloro i quali assistendo alla Messa, ricevono le ostie consacrate nel medesimo Sacrificio, in modo che si verifichi « che tutti quelli che, partecipando a questo altare, abbiamo ricevuto il sacrosanto corpo e sangue del Figlio tuo, siamo colmati di ogni grazia e benedizione celeste » (Missale Rom. Canon. Missae).

120. - Tuttavia, non mancano talvolta le cause, nè sono rare, per cui venga distribuito il pane Eucaristico o prima o dopo lo stesso Sacrificio, e anche che si comunichi — sebbene si distribuisca la Comunione subito dopo quella del sacerdote — con ostie consacrate in un tempo antecedente. Anche in questi casi — come, del resto, abbiamo ammonito prima — il popolo partecipa regolarmente al Sacrificio Eucaristico, e può spesso con maggior facilità accostarsi alla mensa di vita eterna. Che se la Chiesa, con materna accondiscendenza, si sforza di venire incontro ai bisogni spirituali dei suoi figli, questi nondimeno, da parte loro, non devono facilmente sdegnare tutto ciò che la sacra Liturgia consiglia, e, sempre che non vi sia un motivo plausibile in contrario, devono fare tutto ciò che più chiaramente manifesta all'altare la vivente unità del Corpo Mistico.

L'azione sacra, che è regolata da particolari norme liturgiche, dopo che è stata compiuta, non dispensa dal ringraziamento colui che ha gustato il nutrimento celeste; è cosa, anzi, molto conveniente che egli, dopo aver ricevuto il cibo Eucaristico e dopo la fine dei riti pubblici, si raccolga, e intimamente unito al Divino Maestro, si trattenga con Lui, per quanto gliene diano opportunità le circostanze, in dolcissimo e salutare colloquio. Si allontanano, quindi, dal retto sentiero della verità coloro i quali, fermandosi alle parole più che al pensiero, affermano e insegnano che, finita la Messa, non si deve prolungare il ringraziamento, non soltanto perchè il Sacrificio dell'altare è per natura sua un'azione di grazie, ma anche perchè ciò appartiene alla pietà privata, personale, e non al bene della comunità.

Ma, al contrario, la natura stessa del Sacramento richiede che il cristiano che lo riceve ne ricavi abbondanti frutti di santità. Certo, la pubblica adunanza della comunità è sciolta, ma è necessario che i singoli, uniti con Cristo, non interrompano nella loro anima il canto di

lode « ringraziando sempre di tutto, nel nome del Signor Nostro Gesù Cristo, il Dio e il Padre » (Ephes. 5, 20). A ciò ci esorta anche la stessa sacra Liturgia del Sacrificio Eucaristico, quando ci comanda di pregare con queste parole: « Concedici, ti preghiamo, di renderti continue grazie (Missale Rom. Postcommunio Dominicae infra Oct. Ascens.),... e non cessiamo mai di lodarti » (Ibidem, Postcommunio Dominicae 1 post Pentec.). Per cui, se si deve sempre ringraziare Dio e non si deve mai cessare dal lodarlo, chi oserebbe riprendere e disapprovare la Chiesa che consiglia ai suoi sacerdoti (c. 1 c. can. 810), e ai fedeli di trattenersi almeno per un po' di tempo, dopo la Comunione, in colloquio col Divin Redentore, e che ha inserito nei libri liturgici opportune preghiere, arricchite di indulgenze, con le quali i sacri ministri si possono convenientemente preparare prima di celebrare e di comunicarsi, e, compiuta la santa Messa, manifestare a Dio il loro ringraziamento? La sacra Liturgia, lungi dal soffocare gli intimi sentimenti dei singoli cristiani, li agevola e li stimola perchè essi siano assimilati a Gesù Cristo e per mezzo di Lui indirizzati al Padre; quindi essa stessa esige che chi si è accostato alla mensa Eucaristica ringrazi debitamente Dio. Al Divin Redentore piace ascoltare le nostre preghiere, parlare a cuore aperto con noi, e offrirci rifugio nel suo Cuore fiammeggiante.

Anzi, questi atti, propri dei singoli, sono assolutamente necessari per godere più abbondantemente di tutti i soprannaturali tesori di cui è ricca la Eucaristia e per trasmetterli agli altri secondo le nostre possibilità, affinchè Cristo Signore consegua in tutte le anime la pienezza della sua virtù.

Perchè, dunque, Venerabili Fratelli, non loderemmo coloro i quali, ricevuto il cibo Eucaristico, anche dopo che è stata sciolta ufficialmente l'assemblea cristiana, si indugiano in intima familiarità col Divin Redentore, non solo per trattenersi dolcemente con Lui, ma anche per ringraziarlo e lodarlo, e specialmente per domandargli aiuto, affinchè tolgano dalla loro anima tutto ciò che può diminuire l'efficacia del Sacramento, e facciano da parte loro tutto ciò che può favorire la presentissima azione di Gesù? Li esortiamo, anzi, a farlo in modo particolare, sia traducendo in pratica i propositi concepiti ed esercitando le cristiane virtù, sia adattando ai propri bisogni quanto hanno ricevuto con regale liberalità. Veramente parlava secondo i precetti e lo spirito della Liturgia l'autore dell'aureo libretto *Della Imitazione di Cristo,* quando consigliava a chi si era comunicato: « Raccogliti in segreto e goditi il tuo Dio, perchè possiedi colui che il mondo intero non potrà toglierti » (Lib. 4, cap. 12). Noi tutti, dunque, così intimamente stretti a Cristo, cerchiamo quasi di immergerci nella sua santissima anima, e ci uniamo con Lui per partecipare agli atti di adorazione con i quali egli offre alla Trinità Augusta l'omaggio più grato ed accetto; agli atti di lode e di ringraziamento che Egli offre all'Eterno Padre, e a cui fa eco concorde il cantico del cielo e della terra, come è detto: « Benedite il Signore, tutte le opere sue » (Dan. 3, 57): agli atti, infine, partecipando ai quali imploriamo l'aiuto celeste nel momento più opportuno per chiedere ed ottenere soccorso in nome di Cristo (Cfr. Joan. 16, 23); ma soprattutto ci offriamo e immoliamo vittime, con le parole: « Fa' che noi ti siamo eterna offerta » (Missale Rom. Secreta Missae SS. Trinit.).

Il Divin Redentore ripete incessantemente il suo premuroso invito: « Restate in me » (Joan. 15, 4). Per mezzo del Sacramento della Eucaristia, Cristo dimora in noi, e noi dimoriamo in Cristo; e come Cristo, rimanendo in noi vive ed opera, così è necessario che noi rimanendo in Cristo, per Lui viviamo e operiamo.

IV. - *Adorazione dell'Eucaristia.*

Il nutrimento Eucaristico contiene, come tutti sanno, « veramente, realmente e sostanzialmente il corpo e il sangue insieme con l'anima e la divinità di Nostro Signore Gesù Cristo » (Conc. Trid. Sess. 13, can. 1); non fa quindi meraviglia se la Chiesa fin dalle origini, ha adorato il Corpo di Cristo sotto le specie Eucaristiche, come appare dai riti stessi dell'Augusto Sacrificio, con i quali si prescrive ai sacri ministri di adorare il santissimo Sacramento con genuflessioni o con inclinazioni profonde.

I Sacri Concili insegnano che, fin dall'inizio della sua vita, è stato trasmesso alla Chiesa che si deve onorare « con una unica adorazione il Verbo Dio incarnato e la sua propria carne » (Conc. Costan. 2, Anath. de Trib. Capit.; can. 9, collat. Conc. Ephes.; Anath. Cyrill.; can. 8, cfr. Conc. Trid.; Sess. 13, can. 6; Pius VI, Const. Auctorem fidei, n. 61) e Sant'Agostino afferma: « Nessuno mangia quella carne, senza averla prima adorata », aggiungendo che non solo non pecchiamo adorando, ma pecchiamo non adorando (Cfr. Enarr. in Ps. 98, 9).

Da questi principii dottrinali è nato e si è venuto a poco a poco sviluppando il culto Eucaristico della adorazione distinto dal santo Sacrificio. La conservazione delle Sacre Specie per gli infermi, e per tutti quelli che venivano a trovarsi in pericolo di morte, introdusse il lodevole uso di adorare questo cibo celeste conservato nelle chiese. Questo culto di adorazione ha un valido e solido motivo. L'Eucaristia, difatti, è un Sacrificio ed è anche un Sacramento; e differisce dagli altri Sacramenti in quanto non solo produce la grazia, ma contiene in modo permanente l'autore stesso della grazia. Quando, perciò, la Chiesa ci comanda di adorare Cristo nascosto sotto i veli Eucaristici, e di chiedere a Lui i doni soprannaturali e terreni di cui abbiamo sempre bisogno, manifesta la fede viva, con la quale crede presente sotto quei veli il suo Sposo divino, gli manifesta la sua riconoscenza e gode della sua intima familiarità.

130. - Di questo culto la Chiesa, nel decorso dei tempi, ha introdotto varie forme, ogni giorno certamente più belle e salutari: come per esempio, devote ed anche quotidiane visite ai divini tabernacoli; benedizioni col Santissimo Sacramento; solenni processioni per paesi e città, specialmente in occasione dei Congressi Eucaristici, e adorazione dell'Augusto Sacramento pubblicamente esposto. Le quali pubbliche adorazioni talvolta durano per un tempo limitato, talvolta, invece, sono prolungate per intere ore e anche per quaranta ore; in qualche luogo sono protratte per la durata di tutto l'anno, a turno, nelle singole chiese; altrove, poi, si continuano anche di giorno e di notte, a cura di Comunità religiose; e ad esse spesso prendono parte anche i fedeli.

Questi esercizi di devozione contribuirono in modo mirabile alla fede ed alla vita soprannaturale della Chiesa militante in terra, la quale, così facendo, fa eco, in certo modo, alla chiesa trionfante che innalza in eterno l'inno di lode a Dio e all'Agnello « che è stato ucciso » (Apoc. 5, 12, coll. 7, 10). Perciò la Chiesa non ha solo approvato, ma ha fatto suoi e ha confermato con la sua autorità questi devoti esercizi, propagati dovunque nel corso dei secoli (Cfr. Conc. Trid. Sess. 13, c. 5 et can 6). Essi sgorgano dallo spirito della Liturgia; e perciò, qualora siano compiuti col decoro, la fede e la devozione richiesti dai sacri riti e dalle prescrizioni della Chiesa, certamente aiutano moltissimo a vivere la vita liturgica.

Nè si deve dire che questo culto Eucaristico provoca una erronea confusione tra il Cristo storico, come dicono, che è vissuto in terra e il Cristo presente nell'Augusto Sacramento dell'altare, e il Cristo trionfante in cielo e dispensatore di grazie; si deve, anzi, affermare che, in tal modo, i fedeli testimoniano e manifestano solennemente la fede della Chiesa, con la quale si crede che uno identico è il Verbo di Dio e il Figlio di Maria Vergine, che soffrì in Croce, che è presente nascosto nella Eucaristia, che regna nel cielo. Così San Giovanni Crisostomo: « Quando te lo vedi presentare (il Corpo di Cristo), di' a te stesso: Per questo Corpo non sono più terra e cenere, non più schiavo, ma libero: perciò spero di avere il cielo e i beni che vi si trovano, la vita immortale, l'eredità degli Angeli, la compagnia di Cristo; questo Corpo, trafitto dai chiodi, dilaniato dai flagelli, non fu preda della morte... Questo è quel corpo che fu insanguinato, trapassato dalla lancia, dal quale scaturirono due fonti salutari: l'una di sangue, l'altra di acqua... Questo Corpo ci diede e da tenere e da mangiare, il che fu conseguenza di intenso amore » (In I ad Cor. 24, 4).

In modo particolare, poi, è molto da lodarsi la consuetudine secondo la quale molti esercizi di pietà entrati nell'uso del popolo cristiano si concludono col rito della benedizione Eucaristica. Nulla di meglio e di più vantaggioso del gesto col quale il sacerdote, levando al cielo il Pane degli Angeli, al cospetto della folla cristiana prostrata, e volgendolo intorno in forma di croce, invoca il Padre celeste perchè voglia volgere benignamente gli occhi a suo Figlio crocifisso per amor nostro, e a causa di Lui che volle essere nostro Redentore e fra-

tello, e per suo mezzo, effonda i suoi doni celesti sui redenti dal sangue immacolato dell'Agnello (Cfr. I Petr. 1, 19).

Procurate dunque, Venerabili Fratelli, con la vostra abituale, somma diligenza, che i templi edificati dalla fede e dalla pietà delle generazioni cristiane nel decorso dei secoli come un perenne inno di gloria a Dio Onnipotente e come degna dimora del nostro Redentore nascosto sotto le specie Eucaristiche, siano il più possibile aperti ai sempre più numerosi fedeli, perchè essi, raccolti ai piedi del nostro Salvatore, ascoltino il suo dolcissimo invito: « Venite a me, voi tutti che siete tribolati ed oppressi, ed io vi ristorerò » (Matth. 11, 28). Siano davvero i templi la casa di Dio, nella quale chi entra per domandare favori, si allieti di tutto conseguire (Cfr. Missale Rom. Coll. in Missa Ded. Eccl.) e ottenga la celeste consolazione.

Soltanto così potrà avvenire che tutta l'umana famiglia si pacificherà nell'ordine, e con mente e cuore concordi canterà l'inno della speranza e dell'amore: « Buon Pastore, pane verace — o Gesù, di noi pietà: — tu ci pasci, tu difendici; facci tu vedere la felicità — nella terra dei viventi » (Missale Rom. Seq. Lauda Sion in festa SS.mi Corporis Christi).

Parte terza - L'ufficio divino e l'anno liturgico

I. - *L'Ufficio divino.*

L'ideale della vita cristiana consiste in ciò che ognuno si unisce intimamente a Dio. Perciò il culto che la Chiesa rende all'Eterno, e che è imperniato nel Sacrificio Eucaristico e nell'uso dei Sacramenti, è ordinato e disposto in modo che, con l'ufficio divino, si estenda a tutte le ore del giorno, alle settimane, a tutto il corso dell'anno, a tutti i tempi e a tutte le condizioni della vita umana.

Avendo il Divino Maestro comandato: « E' necessario pregare sempre, senza stancarsi » (Luc. 18, 1), la Chiesa, obbedendo fedelmente a questo ammonimento, non cessa mai di pregare, e ci esorta con l'Apostolo delle Genti: « per suo mezzo (di Gesù) offriamo sempre a Dio il sacrificio di lode » (Hebr. 13, 15).

La preghiera pubblica e collettiva, rivolta a Dio da tutti insieme, nell'antichità aveva luogo soltanto in certi giorni e in certe ore. Tuttavia si pregava non solo nelle pubbliche riunioni, ma anche nelle case private, e talvolta coi vicini e gli amici. Ben presto, però, nelle varie parti della cristianità, invalse l'uso di destinare alla preghiera particolari tempi, per esempio l'ultima ora del giorno, quando il sole tramonta e si accende la lucerna; o la prima, quando termina la notte, dopo cioè il canto del gallo e al sorger del sole. Altri momenti del giorno sono indicati come più adatti alla preghiera dalla Sacra Scrittura, dal costume tradizionale ebraico e dagli usi quotidiani. Secondo gli Atti degli Apostoli i discepoli di Gesù Cristo si riunivano per pregare all'ora terza, quando « furono tutti riempiti di Spirito Santo » (Cfr. Act. 2, 1-15), il Principe degli Apostoli, poi, prima di prender cibo, « salì sul tetto per pregare circa la stessa ora » (Ibidem, 10, 9); Pietro e Giovanni « salivano al tempio per la preghiera all'ora nona » (Ibidem, 3, 1); e Paolo e Sila « lodavano Dio a mezzanotte » (Ibidem, 16, 25).

Queste varie preghiere, specialmente per iniziativa ed opera dei monaci e degli asceti, si perfezionano ogni giorno più, e a poco a poco sono introdotte nell'uso della sacra Liturgia per autorità della Chiesa.

140. - L'Ufficio Divino è, dunque, la preghiera del Corpo Mistico di Cristo, rivolta a Dio a nome di tutti i cristiani e a loro beneficio, essendo fatta dai sacerdoti, dagli altri ministri della Chiesa e dai religiosi, a ciò dalla Chiesa stessa delegati.

Quali debbano essere il carattere e il valore di questa lode divina si ricava dalle parole che la Chiesa suggerisce di dire prima di iniziare le preghiere dell'Ufficio, prescrivendo che siano recitate « degnamente, attentamente e devotamente ».

Il Verbo di Dio, assumendo l'umana natura, ha introdotto nell'esilio terreno l'inno che

si canta in cielo per tutta l'eternità. Egli unisce a Sè tutta la comunità umana e se la associa nel canto di questo inno di lode. Dobbiamo con umiltà riconoscere che noi « non sappiamo quel che dobbiamo convenientemente domandare, ma lo Spirito stesso prega per noi con gemiti inesprimibili » (Rom. 8, 26). Ed anche Cristo, per mezzo del suo Spirito, prega in noi il Padre. « Dio non potrebbe fare agli uomini un dono più grande... Prega (Gesù) per noi come nostro sacerdote; prega in noi come nostro Capo; è pregato da noi come nostro Dio... Riconosciamo dunque e le nostre voci in Lui e la sua voce in noi... Lo si prega come Dio, prega come servo: là il Creatore, qui un essere creato in quanto assume la natura da mutare senza mutarsi, facendo di noi un sol uomo con Lui; Capo e Corpo » (S. Augustin. Enarr. In Ps. 85, n. 1).

Alla eccelsa dignità di questa preghiera della Chiesa deve corrispondere la intenta devozione dell'anima nostra. E poichè la voce dell'orante ripete i carmi scritti per ispirazione dello Spirito Santo, che proclamano ed esaltano la perfettissima grandezza di Dio, è anche necessario che a questa voce si accompagni il movimento interiore del nostro spirito, per far nostri quei medesimi sentimenti con i quali ci eleviamo al cielo, adoriamo la Santa Trinità e rendiamo le lodi e i ringraziamenti dovuti: « Dobbiamo salmeggiare in modo che la nostra mente concordi con la nostra voce » (S. Benedict. Regula Monachorum, c. 19). Non si tratta, dunque, di una recitazione soltanto, o di un canto, che, pur perfettissimo secondo la legge dell'arte musicale e le norme dei sacri riti, arrivi soltanto all'orecchio, ma soprattutto di una elevazione della nostra mente e della nostra anima a Dio, perchè ci consacriamo, noi e tutte le nostre azioni, a Lui, uniti con Gesù Cristo.

Da qui dipende certamente in non piccola parte l'efficacia delle preghiere. Le quali, se non sono rivolte allo stesso Verbo fatto uomo, si concludono con queste parole: « per il Signor Nostro Gesù Cristo » che, come mediatore tra noi e Dio, mostra al Padre celeste le sue stimmate gloriose, « sempre vivente per intercedere per noi » (Hebr. 7, 25).

I Salmi, come tutti sanno, costituiscono parte principale dell'Ufficio Divino. Essi abbracciano tutto il corso del giorno e gli danno un contatto e un ornamento di santità. Cassiodoro dice bellamente a proposito dei Salmi distribuiti nell'Ufficio Divino del suo tempo: « Essi... col giubilo mattutino ci rendono favorevole il giorno che sta per cominciare, ci santificano la prima ora del giorno, ci consacrano la terza ora, ci allietano la sesta nella frazione del pane, ci segnano, a nona, la fine del digiuno, concludono la fine della giornata, impediscono al nostro spirito di ottenebrarsi all'avvicinarsi della notte » (Explicatio in Psalterium, Praefatio).

Essi richiamano le verità da Dio rivelate al popolo eletto, talvolta terribili, talvolta soffuse di soavissima dolcezza; ripetono e accendono la speranza nel Liberatore promesso che un tempo veniva animata col canto intorno al focolare domestico e nella stessa maestà del Tempio; pongono in meravigliosa luce la profetizzata gloria di Gesù Cristo e la somma ed eterna sua potenza, la sua venuta e il suo annientamento in questo terreno esilio, la sua regia dignità e sacerdotale potestà, le sue benefiche fatiche e il suo sangue versato per la nostra redenzione. Esprimono egualmente la gioia delle nostre anime, la tristezza, la speranza, il timore, il ricambio d'amore e l'abbandono in Dio, come la mistica ascesa verso i divini tabernacoli.

« Il Salmo... è la benedizione del popolo, la lode di Dio, l'elogio del popolo, l'applauso di tutti, il linguaggio generale, la voce della Chiesa, la canora confessione di fede, la piena devozione all'autorità, la gioia della libertà, il grido di giocondità, l'eco della letizia » (S. Ambros., Enarrat. in Ps. 1, n. 9).

Nel tempo antico l'assistenza dei fedeli a queste preghiere dell'Ufficio era maggiore; ma gradatamente diminuì, e, come ora abbiam detto, la loro recita attualmente è riservata al Clero ed ai Religiosi. A rigore di diritto, dunque, nulla è prescritto ai laici in questa materia; ma è sommamente da desiderare che essi prendano parte attiva al canto o alla recita della ufficiatura del Vespro, nei giorni festivi, nella propria parrocchia. Raccomandiamo vivamente, Venerabili Fratelli, a voi ed ai vostri fedeli, che non cessi questa pia consuetudine e che si richiami possibilmente in vigore ove fosse scomparsa. Ciò avverrà certamente con frutti salutari se il Vespro sarà cantato non solo degnamente e de-

corosamente, ma anche in maniera da allettare soavemente in vari modi la pietà dei fedeli. Sia inviolata l'osservanza dei giorni festivi, che devono esser dedicati e consacrati a Dio in modo particolare; e soprattutto della domenica, che gli Apostoli, istruiti dallo Spirito Santo, sostituirono al sabato. Se fu comandato ai Giudei: « Lavorerete durante sei giorni: nel settimo giorno è Sabato, riposo santo al Signore; chiunque lavorerà in questo giorno, sarà condannato a morte » (Exod. 31, 15): come non temeranno la morte spirituale quei cristiani che fanno opere servili nei giorni festivi, e per la durata del riposo festivo non si dedicano alla pietà, non alla religione, ma si abbandonano smodatamente alle attrattive di questo secolo? La domenica e i giorni festivi devono essere consacrati, dunque, al culto divino con il quale si adora Dio e l'anima si nutre del cibo celeste: e sebbene la Chiesa prescriva soltanto che i fedeli si devono astenere dal lavoro servile e devono assistere al Sacrificio Eucaristico, e non dia nessun precetto per il culto vespertino, però, oltre ai precetti, ci sono anche le sue insistenti raccomandazioni e desideri; ciò più ancora è richiesto dal bisogno che tutti hanno di rendersi propizio il Signore per impetrarne i benefici. L'animo Nostro si rattrista profondamente, nel vedere come nei nostri tempi il popolo cristiano trascorre il pomeriggio del giorno festivo: i luoghi dei pubblici spettacoli e dei giochi sono pieni, mentre le chiese sono meno frequentate di quel che converrebbe. Ma è necessario, senza dubbio, che tutti si rechino nei nostri templi, per essere istruiti nella verità della fede cattolica, per cantare le lodi di Dio, per essere arricchiti dal sacerdote con la benedizione Eucaristica e muniti dell'aiuto celeste contro le avversità della vita presente. Procurino tutti di imparare le formule che vengono cantate nei Vespri, e cerchino di penetrarne l'intimo significato; sotto l'influsso di queste preghiere, difatti, sperimenteranno quel che Sant'Agostino affermava di sè: « Quanto piansi tra inni e cantici, vivamente commosso dal soave canto della tua Chiesa. Quelle voci si riversavano nelle mie orecchie, stillavano la verità nel mio cuore, e mi ardevano sentimenti di devozione e le lacrime scorrevano e mi facevano bene » (*Confessioni*, l. 9, c. 6).

II. - *Ciclo dei Misteri nell'Anno liturgico.*

Durante tutto il corso dell'anno la celebrazione del Sacrificio Eucaristico e dell'Ufficio Divino si svolgono soprattutto intorno alla persona di Gesù Cristo; e si organizzano in modo così consono e congruo, da farvi dominare il nostro Salvatore nei suoi misteri di umiliazione, di redenzione e di trionfo.

150. - Rievocando questi misteri di Gesù Cristo, la sacra Liturgia mira a farvi partecipare tutti i credenti in modo che il divin Capo del Corpo Mistico viva nella pienezza della sua santità, nelle singole membra. Siano, le anime dei cristiani, come altari sui quali si ripetano e si ravvivino le varie fasi del Sacrificio che immola il Sommo Sacerdote: i dolori cioè, e le lacrime che lavano ed espiano i peccati: la preghiera a Dio rivolta che si eleva fino al cielo; la propria immolazione fatta con animo pronto, generoso e sollecito, e, infine, l'intima unione con la quale abbandoniamo a Dio noi e le nostre cose e riposiamo in Lui, « essendo il succo della religione imitare colui che adori » (S. Augustin. De Civ. Dei, l. 8, cap. 17).

Conformemente a questi modi e motivi con i quali la Liturgia propone alla nostra meditazione in tempi fissi la vita di Gesù Cristo, la Chiesa ci mostra gli esempi che dobbiamo imitare, e i tesori di santità che facciamo nostri, perchè è necessario credere con lo spirito a ciò che si canta con la bocca, e tradurre nella pratica dei privati e pubblici costumi ciò che si crede con lo spirito.

Infatti, nel tempo dell'Avvento, eccita in noi la coscienza dei peccati miseramente commessi, e ci esorta affinchè, frenando i desideri con la volontaria mortificazione del corpo, ci raccogliamo in pia meditazione e siamo spinti dal desiderio di tornare a Dio, che solo può liberarci con la sua grazia dalla macchia dei peccati e dai mali che ne conseguono.

Con la ricorrenza del natale del Redentore, sembra quasi ricondurci alla grotta di Betlemme, perchè vi impariamo che è assolutamente necessario nascere di nuovo e riformarci

radicalmente; il che è possibile soltanto quando ci uniamo intimamente e vitalmente al Verbo di Dio fatto uomo, e siamo partecipi della sua divina natura, alla quale veniamo elevati.

Con la solennità della Epifania, ricordando la vocazione delle Genti alla fede cristiana, vuole che noi ringraziamo ogni giorno il Signore per così grande beneficio, desideriamo con grande fede il Dio vivo, comprendiamo con devozione e in profondità le cose soprannaturali, e prediligiamo il silenzio e la meditazione per poter facilmente capire e conseguire i doni celesti.

Nei giorni della Settuagesima e della Quaresima, la Chiesa, nostra Madre, moltiplica le sue cure perchè ognuno di noi si renda diligentemente conto delle sue miserie, sia attivamente incitato alla emendazione dei costumi, e detesti in modo particolare i peccati cancellandoli con la preghiera e la penitenza; giacchè l'assidua preghiera e la penitenza dei peccati commessi ci ottengono l'aiuto divino, senza il quale è inutile e sterile ogni opera nostra.

Nel sacro tempo, poi, nel quale la Liturgia ci propone gli atroci dolori di Gesù Cristo, la Chiesa ci invita al Calvario, per seguire le orme sanguinose del Divin Redentore, affinchè portiamo volentieri la Croce con Lui, abbiamo in noi gli stessi sentimenti di espiazione e di propiziazione, e perchè insieme moriamo tutti con Lui.

Con la solennità Pasquale, che commemora il trionfo di Cristo, l'anima nostra è pervasa di intima gioia, e dobbiamo opportunamente pensare che anche noi dobbiamo risorgere insieme con il Redentore da una vita fredda e inerte, a una vita più santa e fervente offrendoci tutti e con generosità a Dio, e dimenticandoci di questa misera terra per aspirare soltanto al cielo: « se siete risuscitati con Cristo, cercate le cose di lassù... aspirate alle cose di lassù » (Colos. 3, 1-2).

Nel tempo di Pentecoste, finalmente, la Chiesa ci esorta con i suoi precetti e la sua opera, ad offrirci docilmente all'azione dello Spirito Santo, il quale vuole accendere i nostri cuori di divina carità, perchè progrediamo ogni giorno nella virtù con impegno maggiore, e così ci santifichiamo, come Cristo Signore e il suo Padre celeste sono santi.

Tutto l'anno liturgico, dunque, può dirsi un magnifico inno di lode che la famiglia cristiana indirizza al Padre celeste per mezzo di Gesù eterno suo mediatore; ma richiede da noi anche uno studio diligente e bene ordinato per conoscere e lodare sempre più il nostro Redentore; uno sforzo intenso ed efficace, un indefesso addestramento per imitare i suoi misteri, per entrare volontariamente nella via dei suoi dolori, e per partecipare finalmente alla sua gloria ed alla sua eterna beatitudine.

160. - Da quanto è stato esposto appare chiaramente, Venerabili Fratelli, quanto siano lontani dal vero e genuino concetto della Liturgia quegli scrittori moderni, i quali, ingannati da una pretesa più alta disciplina mistica, osano affermare che non ci si deve concentrare sul Cristo storico, ma sul Cristo « pneumatico e glorificato »; e non dubitano di asserire che nella pietà dei fedeli si sarebbe verificato un mutamento, per cui il Cristo è stato quasi detronizzato, con l'occultamento del Cristo glorificato che vive e regna nei secoli dei secoli e siede alla destra del Padre, mentre al suo posto è subentrato il Cristo della vita terrena. Alcuni, perciò, arrivano fino al punto di voler rimuovere dalle chiese le immagini del Divin Redentore che soffre in Croce.

Ma queste false opinioni sono del tutto contrarie alla sacra dottrina tradizionale. « Credi nel Cristo nato in carne — così S. Agostino — e arriverai al Cristo nato da Dio, Dio presso Dio » (S. Augustin., Enarr. in Ps. 123, n. 2). La sacra Liturgia, poi, ci propone tutto il Cristo, nei vari aspetti della sua vita: il Cristo, cioè, che è Verbo dell'Eterno Padre, che nasce dalla Vergine Madre di Dio, che ci insegna la verità, che sana gli infermi, che consola gli afflitti, che soffre, che muore, che, infine, risorge trionfando sulla morte, che, regnando nella gloria del cielo, ci invia lo Spirito Paraclito, che vive sempre nella sua Chiesa: « Gesù Cristo ieri ed oggi: Egli è anche nei secoli » (Hebr. 13, 8). E inoltre non ce lo presenta soltanto come un esempio da imitare, ma anche come un maestro da ascoltare, un pastore da seguire, come mediatore della nostra salvezza, principio della nostra santità, e Mistico Capo di cui siamo membra, viventi della sua stessa vita.

E siccome i suoi acerbi dolori costituiscono il mistero principale da cui proviene la nostra salvezza, è secondo le esigenze della fede cattolica porre ciò nella sua massima luce, poichè esso è come il centro del culto divino, essendone il Sacrificio Eucaristico la quotidiana rappresentazione e rinnovazione, ed essendo tutti i Sacramenti congiunti con strettissimo vincolo alla Croce.

Perciò l'anno liturgico, che la pietà della Chiesa alimenta e accompagna, non è una fredda e inerte rappresentazione di fatti che appartengono al passato, o una semplice e nuda rievocazione di realtà d'altri tempi. Esso è, piuttosto, Cristo stesso, che vive sempre nella sua Chiesa, e che prosegue il cammino di immensa misericordia da Lui iniziato con pietoso consiglio in questa vita mortale, quando passò beneficando (Cfr. Acta, 10, 38), allo scopo di mettere le anime umane al contatto dei suoi misteri, e farle vivere per essi; misteri che sono perennemente presenti ed operanti, non nel modo incerto e nebuloso del quale parlano alcuni recenti scrittori, ma perchè, come ci insegna la dottrina cattolica e secondo le sentenze dei Dottori della Chiesa, sono esempi illustri di perfezione cristiana, e fonte di grazia divina per i meriti e l'intercessione del Redentore; e perchè perdurano in noi col loro effetto, essendo ognuno di essi, nel modo consentaneo alla propria indole, la causa della nostra salvezza. Si aggiunge che la pia Madre Chiesa, mentre propone alla nostra contemplazione i misteri di Cristo, con le sue preghiere invoca quei doni soprannaturali per i quali i suoi figli si compenetrano dello spirito di questi misteri per virtù di Cristo. Per influsso e virtù di Lui, noi possiamo, con la collaborazione della nostra volontà, assimilare la forza vitale come rami dell'albero, come membra del capo, e ci possiamo progressivamente e laboriosamente trasformare « secondo la misura dell'età piena di Cristo » (Eph. 4, 13).

III. - *Le feste dei santi.*

Nel corso dell'anno liturgico si celebrano non soltanto i misteri di Gesù Cristo, ma anche le feste dei Santi, nelle quali, sebbene si tratti di un ordine inferiore e subordinato la Chiesa ha sempre la preoccupazione di proporre ai fedeli esempi di santità che li spingano ad adornarsi delle stesse virtù del Divin Redentore.

E' necessario, difatti, che noi imitiamo le virtù dei Santi, nelle quali brilla in vario modo la virtù stessa di Cristo, come di Lui essi furono imitatori. Poichè in alcuni rifulse lo zelo dell'apostolato, in altri si dimostrò fortezza dei nostri eroi fino alla effusione del sangue; in altri brillò la costante vigilanza nell'attesa del Redentore; in altri rifulse il verginale candore dell'anima e la modesta dolcezza della cristiana umiltà; in tutti, poi, arse una fervidissima carità verso Dio e verso il prossimo. La Liturgia pone davanti ai nostri occhi tutti questi leggiadri ornamenti di santità perchè ad essi salutarmente guardiamo, e perchè « noi che godiamo dei loro meriti siamo accesi dai loro esempi » (Missale Rom. Collecta 3, Missae pro plur. Martyr, extra T. P.). E' necessario, dunque, conservare « la innocenza nella semplicità, la concordia nella carità, la modestia nell'umiltà, la diligenza nel governo, la vigilanza nell'aiutare chi soffre, la misericordia nel curare i poveri, la costanza nel difendere la verità, la giustizia nella severità della disciplina, perchè nulla in noi manchi di ogni virtù che ci è stata proposta ad esempio. Queste sono le tracce che i Santi, nel loro ritorno alla patria, ci lasciarono, perchè seguendo il loro cammino, possiamo seguirli nella beatitudine » (S. Beda Vener. Hom. 70 in solemn. omnium Sanct.). E perchè anche i nostri sensi siano salutarmente impressionati, la Chiesa vuole che nei nostri templi siano esposte le immagini dei Santi, sempre però, allo stesso fine, che cioè « imitiamo le virtù di coloro dei quali veneriamo le immagini » (Missale Rom. Collecta Missae S. Joan. Damascen.).

Ma c'è ancora un altro motivo del culto del popolo cristiano per i Santi: quello di implorare il loro aiuto, e di « esser sostenuti dal patrocinio di coloro delle lodi dei quali ci dilettiamo » (S. Bern. Sermo 2, in festo omnium Sanct.).

Da ciò facilmente si deduce il perchè delle numerose formule di preghiere che la Chiesa ci propone per invocare il patrocinio dei Santi.

Tra i Santi, poi, ha un culto preminente Maria Vergine, Madre di Dio. La sua vita, per la missione affidatale da Dio, è strettamente inserita nei misteri di Gesù Cristo, e nessuno, di certo, più di lei ha calcato più da vicino e con maggiore efficacia le orme del Verbo Incarnato, nessuno gode di maggior grazia e potenza presso il Cuore sacratissimo del Figlio di Dio, e, attraverso il Figlio, presso il Padre celeste. Essa è più santa dei Cherubini e dei Serafini, e senza alcun paragone più gloriosa di tutti gli altri Santi, essendo « piena di grazia » (Luc. 1, 28), Madre di Dio, e avendoci dato col suo felice parto il Redentore. A lei, che è « Madre di misericordia, vita, dolcezza e speranza nostra » ricorriamo tutti noi « gementi e piangenti in questa valle di lacrime » (Salve Regina), e affidiamo con fiducia noi e tutte le nostre cose alla sua protezione. Essa è diventata Madre nostra mentre il Divin Redentore compiva il sacrificio di Sè, e perciò, anche a questo titolo, noi siamo figli suoi. Essa ci insegna tutte le virtù; ci dà suo Figlio, e, con Lui, tutti gli aiuti che ci sono necessari, perchè Dio « ha voluto che tutto noi avessimo per mezzo di Maria » (S. Bern. In Nativ. B. M. V., 7).

Per questo cammino liturgico che ogni anno ci è aperto di nuovo, sotto l'azione santificatrice della Chiesa, confortati dagli aiuti e dagli esempi dei Santi, soprattutto della Immacolata Vergine Maria, « accostiamoci con cuore sincero, con pienezza di fede, purgati il cuore da coscienza di colpa e lavati il corpo con acqua pura » (Hebr. 10, 22), al « grande Sacerdote » (Ibidem. 10, 21), per vivere e sentire con Lui, e penetrare per suo mezzo fino al di là del velo » (Ibidem, 6, 19) ed ivi onorare il Padre celeste per tutta la eternità.

Tale è l'essenza e la ragione d'essere della sacra Liturgia: essa riguarda il Sacrificio, i Sacramenti e la lode di Dio; l'unione delle nostre anime con Cristo e la loro santificazione per mezzo del Divin Redentore, perchè sia onorato Cristo, e per Lui ed in Lui la santissima Trinità: *Gloria al Padre, al Figliuolo e allo Spirito Santo.*

Parte quarta - Direttive pastorali

I. - *Si raccomandano vivamente le altre forme di pietà non strettamente liturgiche.*

170. - Per allontanare dalla Chiesa gli errori e le esagerazioni della verità di cui abbiamo sopra parlato, e perchè i fedeli possano, guidati dalle norme più sicure, praticare l'apostolato liturgico con frutti abbondanti, riteniamo opportuno, Venerabili Fratelli, aggiungere qualche cosa per dedurre in pratica la dottrina esposta.

Trattando della genuina pietà, abbiamo affermato che tra la Liturgia e gli altri atti di religione — purchè siano rettamente ordinati e tendano al giusto fine — non ci può essere vero contrasto; ci sono, anzi, alcuni esercizi di pietà che la Chiesa raccomanda grandemente al Clero ed ai Religiosi.

Ora, vogliamo che anche il popolo cristiano non sia alieno da questi esercizi. Essi sono, per parlare soltanto dei principali, la meditazione di argomenti spirituali, l'esame di coscienza, i ritiri spirituali, istituiti per riflettere più intensamente sulle verità eterne, la visita al Santissimo Sacramento e le preghiere particolari in onore della Beata Vergine Maria, tra le quali eccelle, come tutti sanno, il Rosario.

A queste molteplici forme di pietà non può essere estranea l'ispirazione e l'azione dello Spirito Santo; esse, difatti — sebbene in varia maniera — tendono tutte a convertire e dirigere a Dio le anime nostre, perchè le purifichino dai peccati, le spronino al conseguimento della virtù, perchè infine, le stimolino alla vera pietà, abituandole alla meditazione delle verità eterne, e rendendole più adatte alla contemplazione dei misteri della natura umana e divina di Cristo. Ed, inoltre, nutrendo intensamente nei fedeli la vita

spirituale, li dispongano a partecipare alle sacre funzioni con frutto maggiore, ed evitino il pericolo che le preghiere liturgiche si riducano a un vano ritualismo.

Non vi stancate, dunque, Venerabili Fratelli, nel vostro zelo pastorale, di raccomandare ed incoraggiare questi esercizi di pietà, dai quali scaturiranno senza dubbio al popolo a voi affidato frutti salutari. Soprattutto, non permettete — come alcuni ritengono, o con la scusa di un rinnovamento della Liturgia, o parlando con leggerezza di una efficacia e dignità esclusive dei riti liturgici — che le chiese siano chiuse durante le ore non destinate alle pubbliche funzioni, come già accade in alcune regioni; che si trascurino l'adorazione e la visita del Santissimo Sacramento; che si sconsigli la confessione dei peccati fatta al solo scopo di devozione; che si trascuri, specialmente tra la gioventù, fino al punto di illanguidire, il culto della Vergine Madre di Dio, che, come dicono i Santi, è segno di predestinazione. Questi sono frutti avvelenati, sommamente nocivi alla pietà cristiana, che spuntano da rami infetti di un albero sano; è necessario, perciò, reciderli, perchè la linfa dell'albero possa nutrire soltanto gradevoli ed ottimi frutti.

Poichè, poi, le opinioni da alcuni manifestate a proposito della frequente confessione sono del tutto aliene dallo Spirito di Cristo e della sua Sposa immacolata, e veramente funeste per la vita spirituale, ricordiamo quello che in proposito abbiamo scritto, con dolore, nella Enciclica *Mystici Corporis;* ed insistiamo di nuovo perchè proponiate alla seria meditazione e alla docile attuazione dei vostri greggi, e specialmente dei candidati al sacerdizio e del giovane clero, quanto ivi abbiamo detto con gravi parole.

Adoperatevi poi, in modo particolare, perchè moltissimi, non soltanto del clero ma anche del laicato, e specialmente gli appartenenti ai sodalizi religiosi ed alle schiere della Azione Cattolica, prendano parte ai ritiri mensili e agli esercizi spirituali compiuti in giorni determinati per incrementare la pietà. Come abbiamo detto sopra, questi esercizi spirituali sono utilissimi, anzi anche necessari, per instillare nelle anime la genuina pietà, e per formarli alla santità in modo che possano trarre dalla sacra Liturgia benefici più efficaci ed abbondanti.

Quanto poi ai vari modi con i quali si sogliono praticare questi esercizi, sia ben noto e chiaro a tutti che nella Chiesa terrena, come in quella celeste, vi sono « molte dimore » (Cfr. Joan. 14, 2); e che l'ascetica non può essere monopolio di alcuno. Uno è lo Spirito che, però, « spira dove vuole » (Joan. 3, 8); e con diversi doni e per diverse vie dirige le anime da lui illuminate al conseguimento della santità. La loro libertà e l'azione soprannaturale dello Spirito Santo in esse sia cosa sacrosanta, che a nessuno è lecito, a nessun titolo, turbare e conculcare.

E' noto, tuttavia, che gli Esercizi Spirituali del grande santo della spiritualità, Sant'Ignazio, furono pienamente approvati e insistentemente raccomandati dai Nostri Predecessori per la loro mirabile efficacia; e Noi pure per la medesima ragione li abbiamo approvati e raccomandati, come al presente ben volentieri li approviamo e raccomandiamo.

E' assolutamente necessario, però, che l'ispirazione a seguire e praticare determinati esercizi di pietà venga dal Padre dei lumi, dal quale proviene ogni cosa buona ed ogni dono perfetto! E di ciò sarà indice l'efficacia con la quale gioveranno a che il culto divino sia sempre più amato ed ampiamente promosso, e i fedeli siano sollecitati da un più intenso desiderio alla partecipazione dei Sacramenti e al dovuto onore ed ossequio di tutte le cose sacre. Se, invece, essi dovessero riuscire di intralcio o si rivelassero in contrasto con i principii e le norme del culto divino, allora senza dubbio si dovrebbero ritenere non ordinati da retti pensieri, nè guidati da zelo illuminato.

180. - Vi sono, inoltre, altri esercizi di pietà, che sebbene non appartengano a rigore di diritto alla sacra Liturgia, rivestono particolare dignità e importanza, in modo da essere considerati come inseriti in qualche maniera nell'ordinamento liturgico, e godono delle ripetute approvazioni e lodi di questa Sede Apostolica e dei Vescovi. Tra esse si devono annoverare le preghiere che si sogliono fare durante il mese di maggio in onore della Vergine Madre di Dio, o durante il mese di giugno in onore del Cuore Sacratissimo di Gesù, i tridui e le novene, la « Via Crucis ed altri simili.

Queste pie pratiche, eccitando il popolo cristiano ad una assidua frequenza del Sa-

cramento della Penitenza e ad una devota partecipazione al Sacrificio Eucaristico e alla Mensa Divina, come alla meditazione dei misteri della nostra Redenzione e alla imitazione dei grandi esempi dei Santi, per ciò stesso contribuiscono con frutto salutare alla nostra partecipazione al culto liturgico.

Per cui farebbe cosa perniciosa e del tutto erronea chi osasse temerariamente assumersi la riforma di questi esercizi di pietà per costringerli nei soli schemi liturgici. E' necessario, tuttavia, che lo spirito della sacra Liturgia e i suoi precetti influiscano beneficamente su di essi, per evitare che vi si introduca alcunchè di inetto o di indegno del decoro della casa di Dio, o che sia a detrimento delle sacre funzioni e contrario alla sana pietà.

Curate, dunque, Venerabili Fratelli, che questa pura e genuina pietà prosperi sotto i vostri occhi, e fiorisca sempre di più. Non vi stancate soprattutto di inculcare a ognuno che la vita cristiana non consiste nella molteplicità e varietà delle preghiere e degli esercizi di pietà, ma consiste piuttosto in ciò che essi contribuiscano realmente al progresso spirituale dei fedeli e perciò all'incremento della Chiesa tutta. Poichè l'Eterno Padre « ci elesse in Lui (Cristo), prima della fondazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto » (Ephes. 1, 4). Tutte le nostre preghiere, dunque, e tutte le nostre pratiche devote devono mirare a dirigere tutte le nostre risorse spirituali al raggiungimento di questo supremo e nobilissimo fine.

II. - *Spirito liturgico e apostolato liturgico.*

Vi esortiamo, poi, instantemente, Venerabili Fratelli, affinchè, rimossi gli errori e le falsità, e proibito tutto ciò che è al di fuori della verità e dell'ordine, promoviate le iniziative che danno al popolo una più profonda conoscenza della sacra Liturgia; in modo che esso possa più adeguatamente e più facilmente partecipare ai riti divini, con disposizione veramente cristiana.

E' necessario innanzi tutto adoperarsi a che tutti obbediscano con la dovuta riverenza e fede ai decreti pubblicati dal Concilio di Trento, dai Romani Pontefici, dalla Congregazione dei Riti, e a tutte le disposizioni dei libri liturgici in ciò che riguarda l'azione esterna del culto pubblico.

In tutte le cose della Liturgia devono splendere soprattutto questi tre ornamenti, dei quali parla il Nostro Predecessore Pio X: la santità, cioè, che aborre da ogni influenza profana; la nobiltà delle immagini e delle forme alla quale serve ogni arte genuina e migliore; l'universalità, infine, la quale — conservando i legittimi costumi e le legittime consuetudini regionali — esprime la cattolica unità della Chiesa (Cfr. Litt. Apost. Motu Proprio. Tra le sollecitudini, d. d. 22 Nov. a. 1903).

Desideriamo e raccomandiamo caldamente ancora una volta il decoro dei sacri edifici e dei sacri altari. Ognuno si senta animato dalla parola divina: « Lo zelo della tua casa mi ha divorato » (Psalm. 68, 10; Joan. 2, 17); e si adoperi secondo le sue forze, perchè ogni cosa, sia nei sacri edifici, sia nelle vesti e nella suppellettile liturgica, anche se non brilli per eccessiva ricchezza e splendore, sia tuttavia, proprio e mondo, essendo tutto consacrato alla Divina Maestà. Che se già più sopra abbiamo riprovato il non retto modo di agire di coloro i quali, con la scusa di ripristinare l'antico, vogliono espellere dai templi le immagini sacre, riteniamo qui esser Nostro dovere riprendere la pietà non bene educata di coloro i quali, nelle chiese e sugli stessi altari propongono alla venerazione, senza giusto motivo molteplici simulacri ed effigi, coloro i quali espongono reliquie non riconosciute dalla legittima autorità, coloro infine, i quali insistono su cose particolari e di poca importanza, mentre trascurano le principali e necessarie, e così rendono ridicola la religione, e avviliscono la gravità del culto.

Richiamiamo anche il decreto « sulle nuove forme di culto e di devozione da non introdurre » (Suprema S. Congr. S. Officii: Decretum d. d. 26 Maii 1937), la cui religiosa osservanza raccomandiamo alla vostra vigilanza.

Quanto alla musica, si osservino scrupolosamente le determinate e chiare norme ema-

nate da questa Sede Apostolica. Il canto gregoriano, che la Chiesa Romana considera cosa sua, perchè ricevuto da antica tradizione e custodito nel corso dei secoli sotto la sua premurosa tutela, e che essa propone ai fedeli come cosa anche loro propria, e che prescrive in senso assoluto in alcune parti della Liturgia, non soltanto aggiunge decoro e solennità alla celebrazione dei divini Misteri, ma contribuisce massimamente anche ad accrescere la fede e la pietà degli astanti. Al qual proposito i Nostri Predecessori di immortale memoria Pio X e Pio XI stabilirono — e noi Confermiamo volentieri con la Nostra autorità le disposizioni da essi date — che nei Seminari e negli Istituti religiosi sia coltivato con studio e diligenza il Canto Gregoriano, e che, almeno presso le chiese più importanti, siano restaurate le antiche *Scholae cantorum*, come già è stato fatto con felice risultato in non pochi luoghi (Cfr. Pius X, loc. cit.; Pius XI, Const. Divini cultus, 2, 5).

190. - Inoltre, « perchè i fedeli partecipino più attivamente al culto divino, sia ripristinato il canto Gregoriano anche nell'uso del popolo, per la parte che ad esso popolo spetta. Ed urge veramente che i fedeli assistano alle sacre cerimonie non come spettatori muti ed estranei, ma toccati nel profondo dalla bellezza della Liturgia,... che alternino secondo le norme prescritte la loro voce alle voci del sacerdote e della cantoria; se ciò, grazie a Dio, si verificherà, allora non accadrà più che il popolo risponda appena con un lieve e sommesso mormorio alle preghiere comuni dette in latino e in lingua volgare » (Pius XI, Const. Divini cultus 9). La moltitudine che assiste attentamente al Sacrificio dell'altare, nel quale il nostro Salvatore, insieme con i suoi figli redenti dal suo sangue, canta l'epitalamio della sua immensa carità, certamente non potrà tacere, poichè « cantare è proprio di chi ama » (S. Augustin., Serm. 336, n. 1), e come già in antico diceva il proverbio: « Chi bene canta, prega due volte ». Cosicchè la Chiesa militante, Clero e popolo insieme, unisce la sua voce ai cantici della Chiesa trionfante ed ai cori angelici, e tutti insieme cantano un magnifico ed eterno inno di lode alla Santissima Trinità, come è scritto: « Con i quali ti preghiamo che vengano ascoltate anche le nostre voci » (Missale Rom. Praefatio).

Non si può, tuttavia, asserire che la musica e il canto moderno debbano essere esclusi del tutto dal culto cattolico. Anzi, se nulla hanno di profano o di sconveniente alla santità del luogo e dell'azione sacra, nè derivano da una vana ricerca di effetti straordinari ed insoliti, allora è necessario certamente aprire ad essi le porte delle nostre chiese, potendo ambedue contribuire non poco allo splendore dei sacri riti, alla elevazione delle menti e, insieme alla vera devozione.

Vi esortiamo anche, Venerabili Fratelli, ad aver cura di promuovere il canto religioso popolare e la sua accurata esecuzione fatta con la conveniente dignità, potendo esso stimolare ed accrescere la fede e la pietà delle folle cristiane. Ascenda al cielo il canto unisono e possente del popolo nostro come il fragore dei flutti del mare (Cfr. S. Ambros. Hexameron, 3, 5, 23), espressione canora e vibrante di un sol cuore e di un'anima sola (Cfr. Act. 4, 32), come conviene a fratelli e figli di uno stesso Padre.

Quello che abbiamo detto della musica, va detto all'incirca delle altre arti, e specialmente dell'architettura, della scultura e della pittura. Non si devono disprezzare e ripudiare genericamente per partito preso le forme ed immagini recenti, più adatte ai nuovi materiali con i quali esse vengono oggi confezionate; ma evitando con saggio equilibrio l'eccessivo realismo da una parte e l'esagerato simbolismo dall'altra, e tenendo conto delle esigenze della comunità cristiana, piuttosto che del giudizio e del gusto personale degli artisti, è assolutamente necessario dar libero campo anche all'arte moderna, se serve con la dovuta riverenza e il dovuto onore, ai sacri edifici ed ai riti sacri; in modo che anche essa possa unire la sua voce al mirabile cantico di gloria che i geni hanno cantato nei secoli passati alla fede cattolica. Non possiamo fare a meno, però, per nostro dovere di coscienza, di deplorare e riprovare quelle immagini e forme da alcuni recentemente introdotte, che sembrano essere depravazioni e deformazioni della vera arte, e che talvolta ripugnano apertamente al decoro, alla modestia ed alla pietà cristiana, e offendono miserevolmente il genuino sentimento religioso; esse si devono assolutamente tener lontane e metter fuori dalle nostre chiese come « in generale, tutto ciò che non è in armonia con la santità del luogo » (C. I. C. can. 1178).

Attenendovi alle norme e ai decreti dei Pontefici, curate diligentemente, Venerabili Fratelli, di illuminare e dirigere la mente e l'anima degli artisti, ai quali sarà affidato oggi il compito di restaurare e ricostruire tante chiese rovinate o distrutte dalla violenza della guerra; possano e vogliano essi ispirandosi alla religione trovare i motivi più degni ed adatti alle esigenze del culto; così, difatti, facilmente accadrà che le arti umane quasi venute dal cielo, splendano di luce serena, promuovano sommamente l'umana civiltà, e contribuiscano alla gloria di Dio e alla santificazione delle anime. Poichè le arti allora davvero sono conformi alla religione, quando servono « come nobilissime ancelle al culto divino » (Pius XI, Const. Divini cultus).

Ma c'è una cosa ancora più importante, Venerabili Fratelli, che raccomandiamo in modo speciale alla vostra sollecitudine e al vostro zelo apostolico. Tutto ciò che riguarda il culto religioso esterno ha la sua importanza, ma urge soprattutto che i cristiani vivano la vita liturgica, e ne alimentino e incrementino lo spirito soprannaturale.

Provvedete dunque alacremente che il giovane clero sia formato alla intelligenza delle sacre cerimonie, alla comprensione della loro maestà e bellezza, e impari diligentemente le rubriche, in armonia con la sua formazione ascetica, teologica, giuridica e pastorale. E ciò non soltanto per ragioni di cultura, non soltanto perchè il seminarista possa un giorno compiere i riti della religione con l'ordine, il decoro e la dignità necessari, ma soprattutto perchè sia educato in intima unione con Cristo Sacerdote, e diventi un santo ministro di santità.

Mirate anche in ogni modo a che, con i mezzi e i sussidi che la vostra prudenza giudicherà più adatti, che il clero e il popolo siano una sola mente ed un'anima sola; e così il popolo cristiano partecipi attivamente alla Liturgia, che diventerà davvero l'azione sacra nella quale il sacerdote che attende alla cura delle anime nella parrocchia affidatagli, unito con l'assemblea del popolo, renda al Signore il debito culto.

Per ottenere ciò sarà certamente utile che pii giovinetti bene istruiti, vengano scelti tra ogni classe di fedeli perchè, con disinteresse e buona volontà, servano devotamente e assiduamente all'altare: compito che dovrebbe essere tenuto in grande considerazione dai genitori, anche di alta condizione sociale e cultura.

Se questi giovanetti saranno istruiti con la necessaria cura e sotto la vigilanza di un sacerdote perchè adempiano questo loro ufficio con costanza e riverenza e nelle ore stabilite, si renderà facile il sorgere fra loro di nuove vocazioni sacerdotali; e il Clero non si lamenterà di non trovare — come, purtroppo, accade talvolta anche in regioni cattolicissime — nessuno che, nella celebrazione dell'augusto Sacrificio, gli risponda e gli serva.

Cercate soprattutto di ottenere, col vostro diligentissimo zelo, che tutti i fedeli assistano al Sacrificio Eucaristico e ne traggano i più abbondanti frutti di salvezza; quindi esortateli assiduamente affinchè vi partecipino con devozione, in tutti quei modi legittimi dei quali sopra abbiamo fatto parola. L'augusto Sacrificio dell'altare è l'atto fondamentale del culto divino; è necessario, perciò, che esso sia la fonte e il centro anche della pietà cristiana. Ritenete di non aver mai abbastanza soddisfatto al vostro zelo apostolico se non quando vedrete i vostri figli accostarsi in gran numero al celeste convito che è « Sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità » (Cfr. S. Augustin. Tract. 26, in Joan. 13).

200. - Perchè, poi, il popolo cristiano possa conseguire questi doni soprannaturali con sempre maggior abbondanza, istruitelo con cura, per mezzo di opportune predicazioni, e specialmente con discorsi e cicli di conferenze, con settimane di studio e con altre simili manifestazioni, sui tesori di pietà contenuti nella sacra Liturgia. A questo scopo saranno certamente a vostra disposizione i membri dell'Azione Cattolica, sempre pronti a collaborare con la Gerarchia per promuovere il Regno di Gesù Cristo.

E' assolutamente necessario, però, che in tutto ciò vigiliate attentamente perchè nel campo del Signore non si introduca il nemico per seminarvi la zizzania in mezzo al grano (Cfr. Matth. 13, 24-25); perchè, in altre parole, non si infiltrino nel vostro gregge i perniciosi e sottili errori di un falso *misticismo* e di un nocivo *quietismo* — errori da Noi, come sapete, già condannati (Litt. Encycl. *Mystici Corporis*) — e perchè le anime

non siano sedotte da un pericoloso *umanesimo*, nè si introduca una falsa dottrina che altera la nozione stessa della fede, nè, infine, un eccessivo *archeologismo* in materia liturgica. Curate con egual diligenza perchè non si diffondano le false opinioni di coloro i quali a torto credono e insegnano che la natura umana di Cristo glorificata abiti realmente e con la sua continua presenza nei giustificati, oppure che una unica e identica grazia congiunga Cristo con le membra del suo Corpo.

Non vi lasciate disanimare dalle difficoltà che nascono; mai si scoraggi il vostro zelo pastorale. « Suonate la tromba in Sion, convocate l'assemblea, riunite il popolo, santificate la Chiesa, adunate i vecchi, raccogliete i bambini e i lattanti » (Ioel. 2, 15-16), e fate con ogni mezzo che si affollino dovunque le chiese e gli altari di cristiani, i quali, come membra vive unite al loro Capo divino, siano ristorate dalle grazie dei Sacramenti, celebrino l'augusto Sacrificio con Lui e per Lui, e diano all'Eterno Padre le lodi dovute.

EPILOGO

Tutte queste cose, Venerabili Fratelli, avevamo in animo di scrivervi, e lo facciamo affinchè i Nostri e i vostri figli meglio comprendano e maggiormente stimino il preziosissimo tesoro contenuto nella sacra Liturgia: cioè il Sacrificio Eucaristico, che rappresenta e rinnova il Sacrificio della Croce, i Sacramenti, fiumi di grazia e di vita divina, e l'inno di lode che il cielo e la terra elevano ogni giorno a Dio.

Ci sia lecito sperare che queste Nostre esortazioni sproneranno i tiepidi e i recalcitranti non soltanto a uno studio più intenso ed illuminato della Liturgia, ma anche a tradurre nella pratica della vita il suo spirito soprannaturale, come dice l'Apostolo: « non vogliate spegnere lo Spirito » (I Thess. 5, 19).

A quelli che uno zelo eccessivo spinge talvolta a dire e a fare cose che Ci duole di non poter approvare, ripetiamo l'avvertimento di San Paolo: « mettete ogni cosa a prova; ritenete ciò che è buono » (Ibidem, 5, 21); e li ammoniamo con animo paterno perchè vogliano ricavare il loro modo di pensare e di agire dalla cristiana dottrina, conforme ai precetti della immacolata Sposa di Gesù Cristo, e Madre dei Santi.

A tutti, poi, ricordiamo la necessità di una generosa e fedele obbedienza ai Pastori ai quali spetta il diritto ed incombe il dovere di regolare tutta la vita, e innanzi tutto quella spirituale, della Chiesa: « obbedite ai vostri superiori e siate ad essi sottomessi. Essi difatti, vegliano sulle anime vostre col pensiero di renderne conto, affinchè lo facciano con gioia, e non gemendo » (Hebr. 13, 17).

Il Dio che adoriamo, e che « non è Dio di discordia, ma di pace » (I Cor. 14, 33), conceda benigno a noi tutti di partecipare in questo esilio terreno, con una sola mente e un sol cuore, alla sacra Liturgia, che sia come una preparazione ed un auspicio di quella celeste Liturgia, con la quale, come confidiamo, in compagnia con la eccelsa Madre di Dio e dolcissima Madre nostra, canteremo: « A Colui che siede sul trono e all'Agnello benedizione e onore e gloria e impero nei secoli dei secoli » (Apoc. 5, 13).

Con questa lietissima speranza, a voi tutti e singoli, Venerabili Fratelli, ai greggi affidati alla vostra vigilanza, come auspicio dei doni celesti, e attestato della Nostra particolare benevolenza, impartiamo con grandissimo affetto l'Apostolica Benedizione.

Dato a Castel Gandolfo, presso Roma, il 20 Novembre dell'anno 1947, nono del Nostro Pontificato.

II
DOCUMENTI PONTIFICI CHE RIGUARDANO LA MUSICA SACRA

I. - Motu proprio « Tra le sollecitudini » di S. Pio X - 22 nov. 1903

Tra le sollecitudini dell'officio pastorale, non solamente di questa Suprema Cattedra, che per inscrutabile disposizione della Provvidenza sebbene indegni occupiamo, ma di ogni Chiesa particolare, senza dubbio è precipua quella di mantenere e promuovere il decoro della Casa di Dio, dove gli augusti misteri della religione si celebrano e dove il popolo cristiano si raduna, onde ricevere la grazia dei Sacramenti, assistere al Santo Sacrificio dell'Altare, adorare l'augustissimo Sacramento del Corpo del Signore, ed unirsi alla preghiera comune della Chiesa nella pubblica e solenne officiatura liturgica. Nulla adunque deve occorrere nel tempio che turbi od anche solo diminuisca la pietà e la devozione dei fedeli, nulla che dia ragionevole motivo di disgusto o di scandalo, nulla soprattutto che offenda il decoro e la santità delle sacre funzioni e però sia indegno della Casa di orazione e della Maestà di Dio.

Non tocchiamo partitamente degli abusi che in questa parte possono occorrere. Oggi l'attenzione Nostra si rivolge ad uno dei più comuni, dei più difficili a sradicare e che talvolta si deve deplorare anche là, dove ogni altra cosa è degna del massimo encomio per la bellezza e sontuosità del tempio, per lo splendore e per l'ordine accurato delle cerimonie, per la frequenza del clero, per la gravità e per la pietà dei ministri che celebrano. Tale è l'abuso nelle cose del canto e della musica sacra. Ed invero, sia per la natura di quest'arte per se medesima fluttuante e variabile, sia per la successiva alterazione del gusto e delle abitudini lungo il correr dei tempi, sia pel funesto influsso che sull'arte sacra esercita l'arte profana e teatrale, sia pel piacere che la musica direttamente produce e che non sempre torna facile contenere nei giusti termini, sia infine per i molti pregiudizi che in tale maniera di leggeri si insinuano e si mantengono poi tenacemente anche presso persone autorevoli e pie, v'ha una continua tendenza a deviare dalla retta norma, stabilita dal fine, per cui l'arte è ammessa a servizio del culto, ed espressa assai chiaramente nei canoni generali e provinciali, nelle prescrizioni a più riprese emanate dalle Sacre Congregazioni romane e dai Sommi Pontefici Nostri Predecessori.

Con vera soddisfazione dell'animo Nostro ci è grato riconoscere il molto bene che in tal maniera si è fatto negli ultimi decenni anche in questa nostra alma Città di Roma ed in molte Chiese della patria nostra, ma in modo più particolare presso alcune nazioni, dove uomini egregi e zelanti del Culto di Dio, con l'approvazione di questa Santa Sede e sotto la direzione dei Vescovi, si unirono in fiorenti Società e rimisero in pienissimo onore la musica sacra pressochè in ogni loro chiesa e cappella. Codesto bene tuttavia è ancora lontano dall'essere comune a tutti, e se consultiamo l'esperienza Nostra personale e teniamo conto delle lagnanze che da ogni parte ci giunsero in questo poco tempo, dacchè piacque al Signore di elevare l'umile Nostra Persona al supremo apice del Pontificato romano, senza differire più a lungo crediamo nostro primo dovere di alzare subito la voce a riprovazione e condanna di tutto ciò che nelle funzioni di culto e nell'officiatura ecclesiastica si riconosce difforme dalla retta norma indicata. Essendo infatti Nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca in tutti i modi e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima ed indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa. Ed è vano sperare che a tal fine su noi discenda copiosa la benedi-

zione dal Cielo, quando il nostro ossequio all'Altissimo, anzichè ascendere in odore di soavità, rimette invece nella mano del Signore i flagelli, onde altra volta il Divin Redentore cacciò dal tempio gli indegni profanatori.

Per la qual cosa, affinchè niuno possa d'ora innanzi recare a scusa di non conoscere chiaramente il dover suo e sia tolta ogni indeterminatezza nell'interpretazione di alcune cose già comandate, abbiamo stimato espediente additare con brevità quei principii che regolano la musica sacra nelle funzioni del culto e raccogliere insieme in un quadro generale le principali prescrizioni della Chiesa contro gli abusi più comuni in tale materia. E però di moto proprio e certa scienza pubblichiamo la presente Nostra Istruzione, alla quale, quasi a Codice giuridico della musica sacra, vogliamo dalla pienezza della Nostra Autorità Apostolica, sia data forza di legge, imponendone a tutti col presente Nostro Chirografo la più scrupolosa osservanza.

ISTRUZIONE SULLA MUSICA SACRA

I. *Princìpi generali.*

1. La musica sacra, come parte integrante della solenne liturgia, ne partecipa il fine generale, che è la gloria di Dio e la santificazione ed edificazione dei fedeli. Essa concorre ad accrescere il decoro e lo splendore delle cerimonie ecclesiastiche, e siccome suo ufficio principale è di rivestire con acconcia melodia il testo liturgico che viene proposto all'intelligenza dei fedeli, così il suo proprio fine è di raggiungere maggiore efficacia al testo medesimo, affinchè i fedeli con tale mezzo siano più facilmente eccitati alla devozione e meglio si dispongano ad accogliere in sè i frutti della grazia, che sono proprii della celebrazione dei sacrosanti misteri.

2. La musica sacra deve per conseguenza possedere nel grado migliore le qualità che sono proprie della liturgia, e precisamente la *santità* e la *bontà delle forme*, onde sorge spontaneo l'altro suo carattere, che è l'*universalità*.

Deve essere *santa*, e quindi escludere ogni profanità, non solo in sè medesima, ma anche nel modo onde viene presentata per parte degli esecutori.

Deve essere *arte vera*, non essendo possibile che altrimenti abbia sull'animo di chi l'ascolta quell'efficacia che la Chiesa intende ottenere accogliendo nella sua liturgia l'arte dei suoni.

Ma dovrà insieme essere *universale* in questo senso, che pur concedendosi ad ogni nazione di ammettere nelle composizioni ecclesiastiche quelle forme particolari che costituiscono in certo modo il carattere specifico della musica loro propria, queste però devono essere in tal maniera subordinate ai caratteri generali della musica sacra, che nessuno di altra nazione all'udirle debba provarne impressione non buona.

II. *Generi di musica sacra.*

3. Queste qualità si riscontrano in grado sommo nel canto gregoriano, che è per conseguenza il canto proprio della Chiesa Romana, il solo canto ch'essa ha ereditato dagli antichi padri, che ha custodito gelosamente lungo i secoli nei suoi codici liturgici, che come suo direttamente propone ai fedeli, che in alcune parti della liturgia esclusivamente prescrive e che gli studi più recenti hanno sì felicemente restituito alla sua integrità e purezza.

Per tali motivi il canto gregoriano fu sempre considerato come il supremo modello della musica sacra, potendosi stabilire con ogni ragione la seguente regola generale: *Tanto una composizione per chiesa è più sacra e liturgica, quanto più nell'andamento, nella ispirazione*

e nel sapore si accosta alla melodia gregoriana, e tanto è meno degna del tempio, quanto più da quel supremo modello si riconosce difforme.

L'antico canto gregoriano tradizionale dovrà dunque restituirsi largamente nelle funzioni del culto, tenendosi da tutti per fermo, che una funzione ecclesiastica, nulla perde della sua solennità quando pure non venga accompagnata da altra musica che da questa soltanto.

In particolare si procuri di ricondurre il popolo all'uso del canto gregoriano, affinchè i fedeli prendano di nuovo parte più attiva alla officiatura ecclesiastica, come anticamente solevasi.

4. Le anzidette qualità sono pure possedute in ottimo grado dalla classica polifonia, specialmente della Scuola Romana, la quale nel secolo XVI ottenne il massimo della sua perfezione per opera di Pierluigi da Palestrina e continuò poi a produrre anche in seguito composizioni di eccellente bontà liturgica e musicale. La classica polifonia assai bene si accosta al supremo modello di ogni musica sacra, che è il canto gregoriano, e per questa ragione meritò di essere accolta, insieme col canto gregoriano, nelle funzioni più solenni della Chiesa, quali sono quelle della Cappella Pontificia. Dovrà dunque anche essa restituirsi largamente nelle funzioni ecclesiastiche, specialmente nelle più insigni basiliche, nelle chiese cattedrali, in quelle dei seminari e degli altri istituti ecclesiastici, dove i mezzi necessari non sogliono fare difetto.

5. La Chiesa ha sempre riconosciuto e favorito il progresso delle arti, ammettendo a servizio del culto ciò che il genio ha saputo trovare di buono e di bello nel corso dei secoli, salve però sempre le leggi liturgiche. Per conseguenza la musica più moderna è pure ammessa in chiesa, offrendo anch'essa composizioni di tale bontà, serietà e gravità, che non sono per nulla indegne delle funzioni liturgiche.

Nondimeno siccome la musica moderna è sorta precipuamente a servizio profano si dovrà attendere con maggior cura perchè le composizioni musicali di stile moderno che si ammettono in chiesa, nulla contengano di profano, non abbiano reminiscenze di motivi adoperati in teatro, e non siano foggiate neppure nelle loro forme esterne sull'andamento dei pezzi profani.

6. Fra i vari generi della musica moderna, quello che apparve meno acconcio ad accompagnare le funzioni del culto è lo stile teatrale, che durante il secolo scorso fu in massima voga specie in Italia. Esso per sua natura presenta la massima opposizione al canto gregoriano ed alla classica polifonia e però alla legge più importante di ogni buona musica sacra. Inoltre l'intima struttura, il ritmo e il cosidetto convenzionalismo di tale stile non si piegano, se non malamente, alle esigenze della vera musica liturgica.

III. *Testo liturgico.*

7. La lingua propria della Chiesa Romana è la latina. E' quindi proibito nelle solenni funzioni liturgiche di cantare in volgare qualsiasi cosa; molto più poi cantare in volgare le parti variabili o comuni della messa e dell'officio.

8. Essendo per ogni funzione liturgica determinati i testi che possono proporsi in musica e l'ordine con cui devono proporsi, non è lecito nè di confondere quest'ordine, nè di cambiare i testi prescritti in altri di propria scelta, nè di ometterli per intero od anche solo in parte, se pure le rubriche liturgiche non consentano di supplire con l'organo alcuni versetti del testo, mentre questi vengono semplicemente recitati in coro. Soltanto è permesso, giusta la consuetudine della Chiesa Romana, di cantare un mottetto al SS. Sacramento dopo il *Benedictus* della messa solenne. Si permette pure che dopo cantato il prescritto offertorio della messa, si possa eseguire nel tempo che rimane un breve mottetto sopra parole approvate dalla Chiesa.

9. Il testo liturgico deve essere cantato come sta nei libri, senza alterazione o posposizione di parole, senza indebite ripetizioni, senza spezzarne le sillabe, e sempre in modo intelligibile ai fedeli che ascoltano.

IV. *Forma esterna delle sacre composizioni.*

10. Le singole parti della messa e della officiatura devono conservare anche musicalmente quel concetto e quella forma, che la tradizione ecclesiastica ha loro dato e che trovano assai bene espressa nel canto gregoriano. Diverso dunque è il modo di comporre un *introito*, un *graduale*, un'*antifona*, un *salmo*, un *inno*, un *Gloria in excelsis*, ecc.

11. In particolare si osservino le norme seguenti:

a) Il *Kyrie, Gloria, Credo,* ecc. della messa devono mantenere l'unità di composizione, propria del loro testo. Non è dunque lecito di comporli a pezzi separati, così che ciascuno di tali pezzi formi una composizione musicale compiuta e tale che possa staccarsi dal rimanente e sostituirsi con altra.

b) Nell'officiatura dei Vespri si deve ordinariamente seguire la norma del *Caeremoniale Episcoporum,* che prescrive il canto gregoriano per la salmodia e permette la musica figurata per i versetti del *Gloria Patri* e per l'inno.

Sarà nondimeno lecito nelle maggiori solennità alternare il canto gregoriano del coro coi cosiddetti *falsibordoni* o con versi in simile modo convenientemente composti.

Si potrà eziandio concedere qualche volta che i singoli salmi siano eseguiti per intero in musica, purchè in tali composizioni sia conservata la forma propria della salmodia; cioè, purchè i cantori sembrino salmeggiare fra loro, o con nuovi motivi, o con quelli presi dal canto gregoriano, o secondo questo imitati.

Restano dunque per sempre esclusi e proibiti i salmi cosidetti *di concerto.*

c) Negli inni della Chiesa si conservi la forma tradizionale dell'inno. Non è quindi lecito di comporre p. e. il *Tantum ergo* per modo che la prima strofa presenti una romanza, una cavatina, un adagio, e il *Genitori* un allegro.

d) Le Antifone dei Vespri devono essere presentate d'ordinario con la melodia gregoriana loro propria. Se però in qualche caso particolare si cantasse in musica, non dovranno mai avere nè la forma di una melodia da concerto, nè l'ampiezza di un mottetto e di una cantata.

V. *Cantori.*

12. Tranne le melodie proprie del celebrante all'altare e dei ministri, le quali devono essere sempre in solo canto gregoriano senza alcun accompagnamento d'organo, tutto il resto del canto liturgico è proprio del coro dei leviti, e però i cantori di chiesa, anche se sono secolari, fanno propriamente le veci del coro ecclesiastico. Per conseguenza le musiche che eseguiscono devono almeno nella loro massima parte osservare il carattere di musica da coro.

Con ciò non s'intende del tutto esclusa la voce sola. Ma questa non deve mai predominare nella funzione, così che la maggior parte del testo liturgico sia in tal modo eseguita; piuttosto deve avere il carattere di semplice accenno o spunto melodico ed essere strettamente legata al resto della composizione a forma di coro.

13. Dal medesimo principio segue che i cantori hanno in chiesa vero officio liturgico, e che però le donne, essendo incapaci di tale officio, non possono essere ammesse a far parte del coro o della cappella musicale. Se dunque si vogliono adoperare le voci acute dei soprani e contralti, queste dovranno essere sostenute dai fanciulli, secondo l'uso antichissimo della Chiesa

14. Per ultimo non si ammettano a far parte della cappella se non uomini di conosciuta pietà e probità di vita, i quali, col loro modesto e devoto contegno durante le funzioni liturgiche, si mostrino degni del santo officio che esercitano. Sarà pure conveniente che i cantori, mentre cantano in chiesa, vestano l'abito ecclesiastico e la cotta, e, se trovansi in cantorie troppo esposte agli occhi del pubblico, siano difesi da grate.

VI. *Organo ed istrumenti musicali.*

15. Sebbene la musica propria della Chiesa sia la musica puramente vocale, nondimeno è permessa eziandio la musica con accompagnamento d'organo. In qualche caso particolare, nei debiti termini e coi convenienti riguardi, potranno anche ammettersi altri strumenti, ma non mai senza licenza speciale dell'Ordinario, giusta la prescrizione del *Caeremoniale Episcoporum*.

16. Siccome il canto deve sempre primeggiare, così l'organo e gli strumenti devono semplicemente sostenerlo e non mai opprimerlo.

17. Non è permesso di premettere al canto lunghi preludii o di interromperlo con pezzi di intermezzo.

18. Il suono dell'organo negli accompagnamenti del canto, nei preludii, interludii e simili, non solo deve essere condotto secondo la propria natura di tale strumento, ma deve partecipare di tutte le qualità che ha la vera musica sacra e che si sono precedentemente annoverate.

19. E' proibito in chiesa l'uso del pianoforte, come pure degli strumenti fragorosi o leggeri, quali sono il tamburo, la grancassa, i piatti, i campanelli e simili.

20. E' rigorosamente proibito alle cosidette bande musicali di suonare in chiesa; e solo in qualche caso speciale, posto il consenso dell'Ordinario, sarà permesso di ammettere una scelta limitata, giudiziosa e proporzionata all'ambiente, di strumenti a fiato, purchè la composizione e l'accompagnamento da eseguirsi sia scritto in istile grave, conveniente e simile in tutto a quello proprio dell'organo.

21. Nelle processioni fuori di chiesa può essere permessa dall'Ordinario la banda musicale, purchè non si eseguiscano in nessun modo pezzi profani. Sarebbe desiderabile in tali occasioni che il concerto musicale si restringesse ad accompagnare qualche cantico spirituale in latino o volgare, eseguito dai cantori o dalle pie Congregazioni che prendono parte alla processione.

VII. *Ampiezza della musica liturgica.*

22. Non è lecito per ragione del canto o del suono fare attendere il sacerdote all'altare più di quello che comporti la cerimonia liturgica. Giusta le prescrizioni ecclesiastiche, il *Sanctus* della messa deve essere compiuto prima dell'elevazione, e però anche il celebrante deve in questo punto avere riguardo ai cantori. Il *Gloria* ed il *Credo*, giusta la tradizione gregoriana, devono essere relativamente brevi.

23. In generale è da condannare, come abuso gravissimo, che nelle funzioni ecclesiastiche la liturgia apparisca secondaria e quasi a servizio della musica, mentre la musica è semplicemente parte della liturgia e sua umile ancella.

VIII. *Mezzi precipui.*

24. Per l'esatta esecuzione di quanto viene qui stabilito, i Vescovi, se non l'hanno già fatto, istituiscano nelle loro diocesi una Commissione speciale di persone veramente competenti in cose di musica sacra, alla quale, nel modo che giudicheranno opportuno, sia affidato l'incarico d'invigilare sulle musiche che si vanno eseguendo nelle loro chiese. Nè badino soltanto che le musiche siano per sè buone, ma che rispondano altresì alle forze dei cantori e vengano sempre bene eseguite.

25. Nei seminari dei chierici e negli istituti ecclesiastici, giusta le prescrizioni tridentine, si coltivi da tutti con diligenza ed amore il prelodato canto gregoriano tradizionale,

ed i superiori siano in questa parte larghi di incoraggiamento ed encomio coi loro giovani sudditi. Allo stesso modo, dove torni possibile, si promuova tra i chierici la fondazione di una *Schola Cantorum* per l'esecuzione della sacra polifonia e della buona musica liturgica.

26. Nelle ordinarie lezioni di liturgia, di morale, di diritto canonico, che si dànno agli studenti di teologia, non si tralasci di toccare quei punti che più particolarmente riguardano i principi e le leggi della musica sacra, e si cerchi di compierne la dottrina con qualche particolare istruzione circa l'estetica dell'arte sacra, affinchè i chierici non escano dal seminario digiuni di tutte queste nozioni, pur necessarie alla piena cultura ecclesiastica.

27. Si abbia cura di ristabilire, almeno presso le chiese principali, le antiche *Scholae Cantorum* come già s'è praticato con ottimo frutto in buon numero di luoghi. Non è difficile al clero zelante di istituire tali *Scholae* perfino nelle chiese minori di campagna, anzi trova in esse un mezzo assai facile di adunare intorno a sè i fanciulli e gli adulti, con profitto loro e proprio ed edificazione del popolo.

28. Si procuri di sostenere e promuovere in ogni miglior modo le Scuole superiori di musica sacra, dove già sussistano e di concorrere a fondarle dove non si possiedono ancora. Troppo è importante che la Chiesa stessa provveda all'istruzione dei suoi maestri, organisti e cantori, secondo i veri princìpi dell'arte sacra.

IX. *Conclusione.*

29. Per ultimo si raccomanda ai maestri di cappella, ai cantori, alle persone del clero, ai superiori dei seminari, degli istituti ecclesiastici e delle comunità religiose, ai parroci e rettori di chiese, ai canonici delle collegiate e delle cattedrali e soprattutto agli Ordinari diocesani di favorire con tutto lo zelo queste sagge riforme, da molte tempo desiderate da tutti e concordemente invocate, affinchè non cada in dispregio la stessa autorità della Chiesa che ripetutamente le propose ed ora di nuovo le inculca.

Dato dal Nostro Palazzo Apostolico al Vaticano il giorno della Vergine e Martire Santa Cecilia, 22 novembre 1903, del Nostro Pontificato l'anno primo.

II. - COSTITUZIONE APOSTOLICA « Divini cultus sanctitatem » di S. S. PIO XI - 20 dic. 1928

PER PROMUOVERE OGNI GIORNO PIU' LA LITURGIA, IL CANTO GREGORIANO E LA MUSICA SACRA

Poichè la Chiesa ha ricevuto dal suo fondatore Gesù Cristo l'incarico di tutelare la santità del culto divino, essa ha l'autorità indubbiamente, salva sempre restando la sostanza del Sacrificio e dei Sacramenti, di prescrivere tutto ciò che serve a regolare degnamente quel ministero augusto e sociale, come cerimonie, riti, formule, preghiere e canto, il cui complesso è chiamato col nome speciale di *Liturgia*, o azione sacra per eccellenza. E cosa veramente sacra è la liturgia, non solo come elevazione ed unione delle anime in Dio, ma anche come protestazione della nostra fede e dello strettissimo debito che con Lui abbiamo per i benefici ricevuti e di cui sempre abbisogniamo. Di qui quello intimo nesso che intercede fra dogma e liturgia, nonchè fra il culto cristiano e la santificazione del popolo.

Onde già Celestino I riteneva che il cànone della fede si trovava espresso nelle venerande formule della liturgia; scriveva infatti: « *legem credendi lex statuat supplicandi. Cum enim sanctarum plebium praesules mandata sibimet legatione fungantur apud divinam clementiam humani generis, agunt causam et tota secum Ecclesia congemiscente postulant et praecantur* » (1).

Tale preghiera collettiva, la quale dapprima fu chiamata *opus Dei,* e in seguito *officium divinum,* quasi debito da tributarsi quotidianamente al Signore, nei primi secoli della Chiesa si faceva di notte e di giorno con grande frequenza dei fedeli. E non è a dire quanto mirabilmente fin d'allora contribuissero quelle ingenue melodie, che accompagnavano le sacre preci ed il santo Sacrificio, ad accendere nel popolo il cristiano fervore. Fu là specialmente nelle vetuste basiliche, dove vescovo, clero e popolo alternavano le divine lodi, che commossi dai canti della liturgia, come dice la storia, non pochi tra i barbari si educarono alla civiltà cristiana. Era là nel tempio che gli stessi oppressori della famiglia cristiana impararono a conoscere più a fondo il valore e la efficacia del dogma della comunione dei santi; cosicchè l'imperatore Valente, ariano, rimase come tramortito dinanzi alla maestà con cui Basilio celebrava i divini misteri, ed a Milano gli eretici accusavano S. Ambrogio d'ammaliare le turbe con l'incantesimo dei suoi canti liturgici; quei canti medesimi che commossero Agostino e lo decisero ad abbracciare la fede di Cristo. Fu poi nelle Chiese, dove da quasi l'intera cittadinanza si formava come un immenso coro, che gli artisti, gli architetti, i pittori, gli scultori e gli stessi letterati, appresero dalla liturgia quel complesso di cognizioni teologiche che oggi tanto risplendono e si ammirano in quegli insigni monumenti del medio evo.

Da ciò s'intende perchè i Romani Pontefici ebbero sì grande sollecitudine nel tutelare e custodire la liturgia sacra; e, come usarono tanta cura nell'esprimere il dogma con precise parole, così si studiarono di mettere in ordine le sacre norme della liturgia, difendendole e preservandole da ogni alterazione. E perciò pure troviamo che i Santi Padri hanno tanto commentato la liturgia nelle loro omelie, e che il Concilio di Trento ha voluto che essa fosse esposta e spiegata al popolo cristiano.

Per quanto poi spetta ai nostri tempi moderni, il Sommo Pontefice Pio X di v. m. nel promulgare, venticinque anni or sono il *Motu Proprio* sulla musica sacra e il canto gregoriano si era prefisso come scopo precipuo di far rifiorire e mantenere nei fedeli il vero spirito cristiano, provvedendo con opportuni ordini e sagge disposizioni a rimuovere quanto potesse contrastare colla santità e dignità del tempio, ove i fedeli si radunano appunto per attingere tale fervore di pietà dalla sua prima e indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri ed alla preghiera solenne della Chiesa, voluti ed imposti perchè le arti servano veramente, com'è doveroso ed essenziale, quali nobili ancelle al divin culto; e ciò non sarà in detrimento ma conferirà piuttosto maggiore nobiltà e splendore all'esplicazione delle arti stesse nel luogo santo. Ciò si è riscontrato ed avverato in modo meraviglioso riguardo alla musica ed al canto sacro; poichè là dove le disposizioni di Pio X sono state osservate ed attuate integralmente, si è avuto, col risorgere delle più elette forme dell'arte, un consolante rifiorire di spirito religioso; poichè il popolo cristiano, compenetrato da un più profondo sentimento liturgico, cominciò a prender parte attiva al rito eucaristico, alla preghiera pubblica ed alla salmodia sacra. E noi stessi ne avemmo una consolante conferma, quando, nel primo anno del Nostro Pontificato, un coro immenso di chierici di ogni nazione, accompagnò colle melodie gregoriane la solenne liturgia da Noi celebrata nella Basilica Vaticana.

Ci duole tuttavia rilevare che non dappertutto quelle sapienti disposizioni del Nostro antecessore abbiano avuto l'applicazione dovuta, e che perciò non si siano ottenuti quei vantaggi che si speravano. Sappiamo infatti che alcuni hanno preteso di non essere tenuti all'osservanza di quelle leggi, le quali erano state così solennemente emanate: che altri, dopo i primi anni di felice mutamento, insensibilmente sono tornati a permettere un certo

(1) *Epist. ad episcopos Galliarum* (P. L., 50, 535).

genere di musica che deve essere del tutto proscritta dal tempio; e che infine in qualche luogo, in occasione specialmente di centenarie commemorazioni di illustri musicisti, si cercava pretesto per eseguire composizioni, le quali quantunque per se stesse esimie, non rispondendo però nè alla maestà del luogo sacro nè alla santità delle norme liturgiche, non si dovevano affatto eseguire in chiesa.

Ed è appunto perchè il clero ed il popolo più esattamente obbedisca in avvenire a quelle norme imposte da Pio X all'intera Chiesa, che a noi qui piace proporre alcune particolari disposizioni suggerite dall'esperienza di venticinque anni. E ciò facciamo tanto più di buon grado, perchè quest'anno, oltre al segnare il primo quarto di secolo dalla accennata restaurazione della musica sacra, è stata pure celebrata la commemorazione del celebre monaco Guido di Arezzo, il quale circa novecent'anni or sono, chiamato in Roma dal Romano Pontefice, espose i lieti risultati del sistema da lui abilmente escogitato, per fissare, conservare e divulgare più facilmente, ad uso e splendore della Chiesa e dell'arte, quella melopea liturgica che trae le origini fin dai primordi del cristianesimo. Nel Laterano glorioso, dove prima S. Gregorio Magno — raccolto, riordinato e aumentato il tesoro della melodia sacra, eredità e monumento dei Padri — aveva costituito la famosa *Scuola* dove doveva perpetuare l'interpretazione genuina e tradizionale dei canti liturgici, il monaco Guido compì il primo esperimento della sua invenzione, dinanzi al clero di Roma e alla presenza dello stesso Sommo Pontefice, il quale approvando e lodando l'innovazione sapiente, fece sì che questa potesse poi a poco a poco diffondersi ovunque, con immenso incremento di ogni genere di musica.

Laonde a tutti i Vescovi ed Ordinari, ai quali spetta in modo particolare la custodia della liturgia, e la cura delle arti sacre nella Chiesa, prescriviamo qui alcune norme, quasi in risposta a quegli innumerevoli voti che da tutti i congressi di musica e specialmente da quello testè celebrato qui nell'Urbe, ci sono pervenuti da tanti sacri Pastori e preclari araldi della restaurazione musicale, ai quali tutti tributiamo qui la meritata lode; e prescriviamo che tali norme siano eseguite secondo i mezzi e i metodi più efficaci che qui elenchiamo.

I. Tutti quelli che si avviano al ministero sacerdotale, non solo nei Seminari, ma anche nelle case religiose, siano istruiti nel canto gregoriano e nella musica sacra fin dalla età più giovanile; poichè più facilmente essi in tale età potranno apprendere tutto ciò che riguarda il canto e il suono; come pure riuscirà loro più agevole togliere o modificare difetti naturali, se per caso ne avessero, ai quali sarebbe impossibile rimediare poi in età più adulta. Iniziandosi così questo insegnamento del canto e della musica fin dalle classi elementari, e proseguendo nel ginnasio e nel liceo, i futuri sacerdoti, già divenuti senza neppur avvedersene, provetti cantori, potranno ricevere, senza fatica e difficoltà, quella cultura superiore che si può ben dire l'*estetica* della melodia gregoriana e dell'arte musicale, della polifonia e dell'organo, scienza che si è resa oggi tanto conveniente alla cultura del clero.

II. Nei Seminari pertanto, e negli altri istituti di ecclesiastica educazione, vi sia una breve ma frequente e pressochè quotidiana lezione o esercitazione di canto gregoriano e di musica sacra; la quale, se sarà impartita con spirito veramente liturgico, riuscirà piuttosto di sollievo che di peso per gli animi degli alunni dopo le faticose ore di altri insegnamenti e studi severi. Questa più completa e perfetta educazione liturgico-musicale del clero verrà senza dubbio a far ritornare all'antica dignità e splendore l'*ufficiatura corale,* che è parte precipua nel culto divino; come pure riuscirà a ridare alle *Scuole* e alle *Cappelle musicali* la primitiva gloria e grandezza.

III. Tutti coloro che sono a capo delle *Basiliche,* delle *chiese Cattedrali, Collegiate* e *Conventuali religiose* o in qualsiasi modo vi appartengano, devono rivolgere ogni loro sforzo affinchè sia restaurata l'*ufficiatura corale* secondo le prescrizioni della Chiesa; non solo per quanto è di precetto generico di eseguire il divino ufficio *digne* sempre, *attente* e

devote, ma anche per quanto concerne l'arte del canto; poichè nella salmodia, si deve badare sia alla precisione dei toni con le loro proprie cadenze medie e finali, sia alla pausa conveniente dell'asterisco, sia infine alla piena concordia della declamazione dei versetti salmodici e delle strofe degli inni. Che se tutto ciò sarà a puntino eseguito, tutti egregiamente salmeggiando, non solo dimostreranno l'unità dei loro spiriti intenti alla lode di Dio, ma ancora, nell'equilibrato avvicendarsi delle due ali del coro, sembreranno emulare la lode eterna dei Serafini, i quali ad alta voce cantano alternativamente « *Santo, Santo, Santo* ».

IV. Affinchè poi nessuno in avvenire abbia ad accampare scuse o pretesti per credersi dispensato dall'obbligo di obbedire alle leggi della Chiesa, dovranno tutti i Capitoli e le Comunità religiose trattar di tali disposizioni in apposite riunioni periodiche; e come un tempo vi era il *cantore o rettore del coro,* così vi sia per l'innanzi persona competente in ogni coro sia di canonici come di religiosi, la quale mentre invigilerà sull'osservanza delle regole liturgiche e del canto corale, correggerà nella pratica i difetti dei singoli e dell'intero coro.

E qui fa duopo ricordare che, per pratica e costante disciplina della Chiesa, come pure in forza delle stesse Costituzioni Capitolari ancor oggi vigenti, è necessario che tutti coloro i quali sono tenuti all'officiatura corale conoscano in modo conveniente almeno il canto gregoriano. Per canto gregoriano poi, da eseguirsi in ogni chiesa, nessuna eccettuata, si deve intendere solo quello che è stato restituito alla fedeltà degli antichi codici, e che è già stato proposto dalla Chiesa nell'edizione autentica.

V. Le *Cappelle musicali* pure Noi qui raccomandiamo a chi spetta, come quelle che succedendo nel decorso dei tempi, alle antiche *Scuole,* per questo scopo furono istituite nelle Basiliche e nelle chiese maggiori, affinchè vi eseguissero specialmente della polifonia sacra. A questo proposito, meritatamente la polifonia suol tenere il primato, dopo le venerande melodie gregoriane, su ogni altra forma di musica chiesastica; e perciò Noi ardentemente desideriamo che tali *cappelle,* come fiorirono dal secolo XIV al secolo XVI, così là specialmente siano ricostituite dove una maggior frequenza e ampiezza del divin culto esige un maggior numero ed una scelta più squisita di cantori.

VI. Riguardo alle *Scuole dei fanciulli* siano esse fondate, non solo presso le chiese maggiori o le cattedrali, ma anche presso le chiese minori e parrocchiali: e i *putti cantori* vengano educati al bel canto dai maestri di cappella, affinchè le loro voci, secondo l'antico costume della Chiesa, si aggiungano ai cori virili, specie quando nella polifonia sacra, ad esse è affidata, come fu sempre, la parte di soprano, ovvero del *cantus*. Dal novero dei *putti cantori* specie nel secolo XVI, uscirono, come è noto, i migliori compositori di classica polifonia, principe sopra tutti il grande Giovanni Pierluigi da Palestrina.

VII. E poichè apprendiamo che in qualche regione si tenta di rimettere in onore un genere di musica non prettamente sacra, particolarmente per l'immoderato uso degli strumenti, Noi sentiamo qui il dovere di affermare che non è il canto con accompagnamento di strumento, è la voce viva quella che deve risuonare nel tempio; la voce umana al di sopra di ogni altro strumento; nessun istrumento infatti, per quanto esimio e perfetto, potrà mai competere in vigore di espressività colla voce dell'uomo, specie quando di essa si serve l'anima per pregare e lodare l'Altissimo.

VIII. La Chiesa ha d'altronde il suo strumento musicale tradizionale: vogliamo dire l'*organo,* il quale per la sua meravigliosa grandiosità e maestà, fu stimato degno di disposarsi ai riti liturgici, sia accompagnando il canto, sia durante i silenzi del coro, secondo le prescrizioni della Chiesa, diffondendo armonie soavissime. Anche in questo però è da evitare quel miscuglio di sacro e di profano che per iniziative di costruttori da un lato, per le arditezze musicali di alcuni organisti da un altro, va minacciando la purezza della missione santa che l'organo è nella chiesa destinato a compiere.

Pure Noi desideriamo che, salve sempre le norme liturgiche, tutto ciò che riguarda l'organo, ogni dì più si sviluppi e trovi incremento: ma non possiamo nascondere il rammarico che, come in altri tempi con altre forme di musica che la Chiesa giustamente riprovò, così oggi si tenti con modernissime forme di far rientrare nel tempio lo spirito di dissipazione e di mondanità; che se tali forme nuovamente cominciassero a infiltrarsi, la Chiesa non tarderebbe punto a condannarle.

Tornino a risuonare nei templi solo quei concenti dell'organo che risentano della maestà del luogo e olezzino del santo profumo dei riti; solo a questo patto l'arte organaria e organistica ritroverà la sua via e il suo nuovo splendore, a vero vantaggio della liturgia sacra.

IX. Affinchè i fedeli prendano una parte più attiva al divin culto, il canto gregoriano, in ciò che spetta al popolo, sia restituito nell'uso del popolo. Occorre infatti che i fedeli, non come estranei o muti spettatori, ma, compresi veramente e penetrati della bellezza della liturgia, assistano in tal modo alle funzioni sacre — anche allorchè si celebrano processioni solenni — da alternare la loro voce, secondo le dovute norme, a quelle del sacerdote o della *Schola cantorum*; che se ciò accadrà felicemente, non si avrà più a lamentare quel triste spettacolo in cui un popolo non risponde affatto, o appena con un mormorio sommesso e indistinto, alle preghiere più comuni proposte in lingua liturgica ed anche in volgare.

X. S'adoperi alacremente l'uno e l'altro Clero, sotto la guida e dietro l'esempio dei Vescovi e degli Ordinari, per curare o direttamente o per mezzo di periti, questo insegnamento liturgico-musicale del popolo, come quello che è strettamente dottrina cristiana. E ciò sarà ancor facile ad ottenere, se si istruiranno nel canto liturgico le scuole principalmente, i pii sodalizi e le altre associazioni cattoliche: le comunità poi dei religiosi, delle suore e di istituzioni femminili siano zelanti nel conseguir questo fine nei diversi istituti di educazione che sono loro affidati. Parimenti confidiamo che non poco contribuiranno a tale scopo quelle società che in alcune regioni, sempre ossequienti alle autorità ecclesiastiche, dànno tutta la solerte loro opera per ristaurare la musica sacra secondo le norme della Chiesa.

XI. Per ottenere questi frutti sì lieti, indubbiamente è necessario che vi siano dei maestri, e che essi siano moltissimi. A questo proposito, non possiamo fare a meno di tributare le dovute lodi a quelle Scuole ed Istituti di Musica fondati qua e là per il mondo cattolico; poichè insegnando con ogni cura e diligenza le musicali discipline, formano dei bravi e valorosi maestri.

Ma in modo specialissimo Noi vogliamo qui ricordare e lodare la *Pontificia Scuola Superiore di Musica Sacra,* la quale fu fondata nell'Urbe da Pio X fin dall'anno 1910. Questa Scuola che di poi l'immediato Nostro antecessore Benedetto XV, fervorosamente sostenne ed alla quale diede in dono una nuova e decorosa sede, anche Noi la circondiamo del particolare nostro favore, come una preziosa eredità lasciataci da due Pontefici; e perciò la raccomandiamo caldamente a tutti gli Ordinari del mondo.

Ben sappiamo quanta solerzia e fatica richieda quanto abbiamo sopra prescritto. Senonchè chi non sa quali insigni capolavori i nostri antenati, non atterriti da difficoltà alcuna, hanno tramandato ai posteri, appunto perchè compenetrati dal fervore della pietà e accesi da spirito liturgico? Ciò non deve meravigliare; poichè tutto ciò che emana dalla vita interiore della Chiesa trascende i più perfetti ideali di questa terra. La difficoltà di questa impresa santissima, non che infrangere deve piuttosto eccitare e innalzare gli animi dei sacri pastori; i quali tutti concordemente e costantemente ossequiosi alla Nostra volontà, presteranno al Sommo Pontefice un'opera degnissima del loro episcopale ministero.

Ciò che Noi proclamiamo, dichiariamo, sanzioniamo, decretiamo che questa Costituzione Apostolica sia e rimanga sempre di pieno valore ed efficacia e che ottenga il suo

pieno effetto, *contrariis quibusvis non obstantibus*. A nessuno perciò sia lecito infrangere questa Costituzione da Noi promulgata ovvero con temeraria audacia contraddire alla medesima.

Dato a Roma presso S. Pietro, nel cinquantesimo del Nostro Sacerdozio, addì 20 dicembre 1928, anno settimo del Nostro Pontificato.

III. - ENCICLICA « Musicae sacrae disciplina » di S. S. PIO XII 25 dicembre 1955

CIRCA L'ORDINAMENTO DELLA MUSICA SACRA PER LO SPLENDORE DEL CULTO E IL BENE DELLE ANIME

L'ordinamento della Musica sacra Ci è stato sempre sommamente a cuore; Ci è pertanto sembrato opportuno riprenderne una ordinata trattazione ed insieme illustrare con una certa ampiezza molte questioni sorte e discusse in questi ultimi decenni, affinchè questa nobile e ragguardevole arte giovi sempre più allo splendore del culto divino e ad una più intensa vita spirituale dei fedeli. Abbiamo voluto ad un tempo venir incontro ai voti che molti di voi, Venerabili Fratelli, nella loro saggezza, hanno espresso e che anche insigni maestri di questa arte liberale ed esimi cultori di musica sacra hanno formulato in occasione di Congressi su tale materia, ed infine a quanto hanno consigliato al riguardo l'esperienza della vita pastorale ed i progressi della scienza e degli studi su questa arte. In tal modo nutriamo speranza che le norme saggiamente fissate da S. Pio X nel documento da lui a buon diritto chiamato « codice giuridico della musica sacra » (Motu Proprio *Fra le sollecitudini dell'ufficio pastorale*: *Acta* Pii X, vol. I, pag. 77) saranno di nuovo confermate ed inculcate, riceveranno nuova luce e saranno corroborate da nuovi argomenti; di tal guisa che la nobile arte della musica sacra, adattata alle presenti condizioni ed in certo qual modo arricchita sempre più risponda al suo alto fine.

I. *Musica e liturgia.*

Fra i molti e grandi doni di natura dei quali Iddio, in cui è armonia di perfetta concordia e somma coerenza, ha arricchito l'uomo, creato a sua « immagine e somiglianza » (Cfr. *Gen*. 1, 26), deve annoverarsi la musica, la quale, insieme con le altre arti liberali contribuisce al gaudio spirituale e al diletto dell'animo. A ragione così scrive di essa Agostino: « La musica, cioè la dottrina e l'arte del bene modulare, a monito di grandi cose è stata concessa dalla divina liberalità anche ai mortali dotati di anima razionale » (*Epist*. 161, *De origine animae hominis*, 1, 2; *P. L*. XXXIII, 725).

Nessuna meraviglia dunque che il sacro canto e l'arte musicale siano stati usati, come consta da molti documenti antichi e recenti, anche per ornamento e decoro delle cerimonie religiose sempre e dovunque, anche presso i popoli pagani; e che il culto soprattutto del vero e sommo Dio si sia avvalso, fin dall'antichità, di quest'arte. Il Popolo di Dio, scampato incolume dal Mar Rosso per miracolo della divina potenza, cantò a Dio un canto di vittoria; e Maria, sorella del condottiero Mosè, dotata di spirito profetico cantò al suono dei timpani accompagnata dal canto del popolo (Cfr. *Ex*. 15, 1-20). In seguito, mentre si conduceva l'arca di Dio dalla casa di Obededom alla città di Davide, il re stesso e « tutto Israele danzavano davanti a Dio con strumenti di legno lavorato, cetre, lire, timpani, sistri e cembali » (2 *Sam*. 6, 5). Lo stesso re Davide fissò le regole della musica da usarsi nel culto sacro e del canto (Cfr. I Paral. 23, 5; 25, 2-31); regole che furono ristabilite dopo il ritorno

del popolo dall'esilio e conservate fedelmente fino alla venuta del Divin Redentore. Che nella Chiesa, poi, fondata dal divin Salvatore il canto sacro fosse fin dal principio in uso ed onore viene chiaramente indicato da S. Paolo Apostolo, quando agli Efesini così scrive: « Siate ripieni di Spirito Santo recitando tra voi salmi ed inni e canti spirituali » (*Eph.* 5, 18s.; cfr. *Col.* 3, 16); e che quest'uso di cantare salmi fosse in vigore anche nelle adunanze dei cristiani egli indica con queste parole: « Quando vi adunate alcuni tra voi cantano il Salmo » (1 *Cor.* 14, 26). Che lo stesso avvenisse dopo l'età apostolica è attestato da Plinio, il quale scrive che coloro che avevano rinnegato la fede avevano affermato « che questa era la sostanza del fallo di cui erano incolpati, esser soliti adunarsi in un dato giorno prima dell'apparir della luce e cantare un inno a Cristo come a Dio » (Plin. *Epist.* X, 96, 7). Queste parole del proconsole romano di Bitinia mostrano chiaramente che neppure al tempo della persecuzione taceva del tutto la voce del canto della Chiesa; ciò conferma Tertulliano quando narra che nelle adunanze dei cristiani « si leggono le Scritture, si cantano salmi, si tiene la catechesi » (Cfr. Tertull. *De anima*, c. 9; *P. L.* II, 701; et *Apol.* 39; *P. L.* 1, 540).

Restituita alla Chiesa la libertà e la pace, si hanno molte testimonianze dei Padri e degli Scrittori ecclesiastici, le quali confermano essere i salmi e gli inni del culto liturgico di uso pressochè quotidiano. Anzi a poco a poco si sono create anche nuove forme ed escogitati nuovi generi di canti, sempre più perfezionati dalle Scuole di musica, specialmente a Roma. Il nostro Predecessore di f. m. S. Gregorio Magno, secondo la tradizione, radunò con cura quanto era stato tramandato e vi diede un saggio ordinamento, provvedendo con opportune leggi e norme ad assicurare la purezza e l'integrità del canto sacro. Dall'alma Città la modulazione romana del canto a poco a poco si introdusse in altre regioni dell'Occidente, e non solo vi si arricchì di nuove forme e melodie, ma incominciò anche ad usarsi una nuova specie di canto sacro, l'inno religioso, talora in lingua volgare. Lo stesso canto corale, che dal suo restauratore, S. Gregorio, cominciò a chiamarsi « Gregoriano », a cominciare dall'VIII e IX secolo in quasi tutte le regioni dell'Europa cristiana acquistò nuovo splendore, con l'accompagnamento dello strumento musicale chiamato « organo ». A partire dal secolo IX a poco a poco a questo canto corale si aggiunse il canto polifonico, di cui nei secoli successivi sempre più si precisarono la teoria e la pratica e che, soprattutto nel XV e nel XVI secolo, raggiunse per opera di sommi artisti ammirabile perfezione. La Chiesa ebbe sempre in grande onore anche questo canto polifonico e di buon grado lo ammise a maggior decoro dei sacri riti nelle stesse Basiliche Romane e nelle cerimonie pontificie. Se ne accrebbero l'efficacia e lo splendore, perchè alla voce dei cantori si aggiunse, oltre l'organo, il suono di altri strumenti musicali.

In tal modo, per impulso e sotto l'auspicio della Chiesa, l'ordinamento della musica sacra nel decorso dei secoli ha percorso lungo cammino, in cui, sebbene talvolta con lentezza ed a fatica, ha compiuto a poco a poco continui progressi: dalle semplici ed ingenue melodie Gregoriane fino alle grandi e magnifiche opere d'arte, nelle quali non solo la voce umana, ma altresì l'organo e gli altri strumenti aggiungono dignità, ornamento e prodigiosa ricchezza. Il progresso di quest'arte musicale, mentre chiaramente dimostra quanto la Chiesa si sia preoccupata di render ognora più splendido e gradito al popolo cristiano il culto divino, da altra parte spiega come mai la Chiesa medesima abbia talvolta dovuto impedire che si oltrepassassero i giusti limiti e che, insieme con il vero progresso, si infiltrasse nella musica sacra, depravandola, alcunchè di profano ed alieno dal culto sacro.

A siffatto dovere di premurosa vigilanza sempre furono fedeli i Sommi Pontefici; anche il Concilio di Trento saggiamente proscrisse « quelle musiche in cui o nell'organo o nel canto si mescola qualcosa di sensuale od impuro » (Conc. Trid. Sess. XXII: *Decretum de observandis et evitandis in celebratione Missae*). Per tralasciare non pochi altri Papi, il nostro Predecessore di f. m. Benedetto XIV con Lettera Enciclica del 19 febbraio 1749, in preparazione all'Anno giubilare, con abbondante dottrina e copia di argomenti esortò in modo particolare i Vescovi a proibire con ogni mezzo i riprovevoli abusi che si erano indebitamente introdotti nella musica sacra (Cfr. Benedicti XIV Litt. Enc. *Annus qui*: Opera omnia - ed. Prati, vol. 17, 1, pag. 16). Seguirono la stessa via i nostri Predecessori

Leone XII, Pio VIII (Cfr. Litt. Apost. *Bonum est confiteri Domino,* d. d. 2 Aug. 1828. Cfr. Bullarium Romanum, ed. Prati, ex Typ. Aldina, t. IX, pag. 139 sg.), Gregorio XVI, Pio IX, Leone XIII (Cfr. *Acta Leonis* XIII, vol. XIV, 1895, pag. 237-247; cfr. *Acta S. Sed.*, vol. XXXII, 1894, pag. 42-49). Tuttavia si può affermare a buon diritto che è stato il nostro Predecessore di b. m. S. Pio X a compiere una organica restaurazione e riforma della musica sacra, tornando ad inculcare i principii e le norme tramandati dall'antichità ed opportunamente riordinandoli secondo le esigenze dei tempi moderni (Cfr. *Acta Pii X,* vol. I, pag. 75-87; *Acta S. S. XXXVI*, 1903-04, 329-339; 387-395). Infine, come il nostro immediato Predecessore, Pio XI di f. m. con la Costituzione Apostolica *Divini cultus sanctitatem* del 20 dicembre 1929 (Cfr. *A. A. S.* vol. XXI, 1929, pag. 33 sq.), così Noi stessi con l'Enciclica *Mediator Dei* del 20 novembre 1947 abbiamo ampliate e corroborate le prescrizioni dei precedenti Pontefici (Cfr. *A. A. S.* vol. XXXIX, 1947, pag. 521-595).

II. *La Chiesa e l'arte.*

A nessuno certamente recherà meraviglia il fatto che la Chiesa tanto si interessi della musica sacra. Non si tratta, infatti, di dettare leggi di carattere estetico o tecnico nei riguardi della nobile disciplina della musica; è intenzione della Chiesa, invece, che questa venga difesa da tutto ciò che potrebbe menomarne la dignità, essendo essa chiamata a prestare servizio in un campo di così grande importanza quale è quello del culto divino.

In ciò la musica sacra non ubbidisce a leggi e norme diverse da quelle che regolano ogni forma di arte religiosa, anzi l'arte stessa in generale. Invero non ignoriamo che in questi ultimi anni alcuni artisti, con grave offesa della pietà cristiana, hanno osato introdurre nelle chiese opere prive di qualsiasi ispirazione religiosa e in pieno contrasto anche con le giuste regole dell'arte. Essi cercano di giustificare questo deplorevole modo di agire con argomenti speciosi, che pretendono far derivare dalla natura e dall'indole stessa dell'arte. Vanno infatti dicendo che l'ispirazione artistica è libera, nè è lecito sottoporla a leggi e norme estranee all'arte, siano queste morali o religiose, perchè in tal modo si verrebbe a ledere gravemente la dignità dell'arte e ad ostacolare con vincoli e legami il libero corso dell'azione dell'artista sotto il sacro influsso dell'estro.

Con argomenti siffatti viene sollevata una questione senza dubbio grave e difficile, che riguarda qualsiasi manifestazione d'arte ed ogni artista; questione che non può essere risolta con argomenti tratti dall'arte e dalla estetica, ma che invece deve essere esaminata alla luce del supremo principio del fine ultimo, regola sacra e inviolabile di ogni uomo e di ogni azione umana. L'uomo, infatti, dice ordine al suo fine ultimo — che è Dio — in forza di una legge assoluta e necessaria fondata sulla infinita perfezione della natura divina, in maniera così piena e perfetta che neppure Iddio potrebbe esimere qualcuno dall'osservarla. Con questa legge eterna ed immutabile viene stabilito che l'uomo e tutte le sue azioni devono manifestare, a lode e gloria del Creatore, la infinita perfezione di Dio e imitarla per quanto è possibile. L'uomo perciò, destinato per natura sua a raggiungere questo fine supremo, nel suo operare deve conformarsi al divino archetipo e orientare in questa direzione tutte le facoltà dell'animo e del corpo ordinandole rettamente tra loro e debitamente piegandole verso il conseguimento del fine. Pertanto anche l'arte e le opere artistiche devono essere giudicate in base alla loro conformità con il fine ultimo dell'uomo; e l'arte certamente è da annoverarsi fra le più nobili manifestazioni dell'ingegno umano, perchè riguarda il modo di esprimere con opere umane l'infinita bellezza di Dio di cui essa è quasi riverbero. Per la qual cosa la nota espressione « l'arte per l'arte » — con cui, messo in disparte quel fine che è insito in ogni creatura, erroneamente si afferma che l'arte non ha altre leggi che quelle che promanano dalla sua natura — o non ha valore alcuno o reca grave offesa a Dio stesso, Creatore e fine ultimo. La libertà poi dell'artista — che non è un istinto, cieco, verso l'azione, regolato solo dall'arbitrio o da una certa sete di novità — per il fatto che è soggetta alla legge divina, in nessun modo viene coartata o soffocata, ma piuttosto nobilitata e perfezionata.

Ciò se vale per ogni opera d'arte, è chiaro che deve applicarsi anche nei riguardi dell'arte sacra e religiosa. Anzi l'arte religiosa è ancor più vincolata a Dio e diretta a promuovere la sua lode e la sua gloria, perchè non ha altro scopo che quello di aiutare potentemente i fedeli ad innalzare piamente la loro mente a Dio, agendo per mezzo delle sue manifestazioni sui sensi della vista e dell'udito. Perciò l'artista senza fede o lontano da Dio con il suo animo e con la sua condotta, in nessuna maniera deve occuparsi di arte religiosa; egli infatti non possiede quell'occhio interiore che gli permette di scorgere quanto è richiesto dalla maestà di Dio e dal suo culto. Nè si può sperare che le opere prive di afflato religioso — anche se rivelano la perizia ed una certa abilità esteriore dell'autore — possano mai ispirare quella fede e quella pietà che si addicono alla maestà della casa di Dio; e quindi non saranno mai degne di essere ammesse nel tempio dalla Chiesa, che è la custode e l'arbitra della vita religiosa.

L'artista invece che ha fede profonda e tiene una condotta degna di un cristiano, agendo sotto l'impulso dell'amore di Dio e mettendo le sue doti a servizio della religione, per mezzo dei colori, delle linee e dell'armonia dei suoni farà ogni sforzo per esprimere la sua fede e la sua pietà con tanta perizia, venustà e soavità, che questo sacro esercizio dell'arte costituirà per lui un atto di culto e di religione, e stimolerà grandemente il popolo a professare la fede e a coltivare la pietà. Tali artisti sono stati e saranno sempre tenuti in onore dalla Chiesa; essa loro aprirà le porte dei templi, poichè si compiace del contributo non piccolo che essi con la loro arte e con la loro operosità danno per un più efficace svolgimento del suo ministero apostolico.

Queste leggi dell'arte religiosa vincolano con un legame ancora più stretto e più santo la musica sacra, poichè essa è più vicina al culto divino che le altre arti belle, come l'architettura, la pittura e la scultura; queste cercano di preparare una degna sede ai riti divini, quella invece occupa un posto di primaria importanza nello svolgimento stesso delle cerimonie e dei riti sacri. Per questo la Chiesa deve con ogni diligenza provvedere a rimuovere dalla musica sacra, appunto perchè questa è l'ancella della sacra liturgia, tutto ciò che disdice al culto divino o impedisce ai fedeli di innalzare la mente a Dio.

E infatti in ciò consiste la dignità e l'eccelsa finalità della musica sacra, che cioè per mezzo delle sue bellissime armonie e della sua magnificenza essa apporta decoro ed ornamento alle voci sia del sacerdote offerente sia del popolo cristiano che loda il Sommo Iddio, eleva i cuori dei fedeli a Dio per una sua intrinseca virtù, rende più vive e fervorose le preghiere liturgiche della comunità cristiana, perchè Dio Uno e Trino da tutti possa essere lodato e invocato con più intensità ed efficacia. Per opera della musica sacra adunque viene accresciuto l'onore che la Chiesa porge a Dio in unione con Cristo suo Capo; e viene altresì aumentato il frutto che i fedeli, stimolati dai sacri concerti, percepiscono dalla sacra liturgia e sogliono manifestare con una condotta di vita degnamente cristiana, come dimostra l'esperienza quotidiana e confermano molte testimonianze di scrittori antichi e recenti. S. Agostino parlando dei canti « eseguiti con voce limpida e con appropriate modulazioni » così si esprime: « Sento che le anime nostre assurgono nella fiamma della pietà con un ardore e una devozione maggiore per quelle sante parole, quando sono accompagnate dal canto, e tutti i diversi sentimenti del nostro spirito trovano nel canto una loro propria modulazione, che li risveglia in forza di non so quale occulto, intimo rapporto » (S. Augustin. *Conf.* lib. X, c. 33; *P. L.*, XXXII, 799 s.). Da qui facilmente si può comprendere come la dignità e l'importanza della musica sacra sia tanto più grande, quanto più da vicino la sua azione riguarda l'atto supremo del culto cristiano, cioè il sacrificio eucaristico dell'altare. Essa adunque nulla può compiere di più alto e di più sublime dell'ufficio di accompagnare con la soavità dei suoni la voce del sacerdote che offre la vittima divina, di rispondere gioiosamente alle sue domande insieme al popolo che assiste al sacrificio, e di rendere più splendido con la sua arte tutto lo svolgimento del rito sacro. Alla dignità di questo eccelso servizio si avvicinano poi gli uffici che la stessa musica sacra compie quando accompagna ed abbellisce le altre cerimonie liturgiche, e in primo luogo la recita del Breviario nel coro. Questa musica « liturgica » perciò merita sommo onore e lode.

Ciononostante si deve tenere in grande stima anche quella musica che, pur non essendo

destinata principalmente al servizio della sacra Liturgia, tuttavia per il suo contenuto e per le sue finalità reca molti vantaggi alla religione, e perciò a buon diritto viene chiamata musica « religiosa ». Invero anche questo genere di musica sacra — che ebbe origine in seno alla Chiesa e sotto i suoi auspici potè facilmente svilupparsi — è in grado, come l'esperienza dimostra, di esercitare negli animi dei fedeli un grande e salutare influsso, sia che venga usata nelle chiese durante le funzioni e le sacre cerimonie non liturgiche, sia fuori di chiesa nelle varie solennità e celebrazioni. Infatti le melodie di questi canti, composti per lo più in lingua volgare, si fissano nella memoria quasi senza sforzo e fatica, e nello stesso tempo anche le parole e i concetti si imprimono nella mente, sono spesso ripetuti e più profondamente vengono compresi. Ne segue che anche i fanciulli e le fanciulle, imparando nella tenera età questi canti sacri, sono molto aiutati a conoscere, a gustare e a ricordare le verità della nostra fede, e così l'apostolato catechistico ne trae non lieve vantaggio. Questi canti religiosi, poi, agli adolescenti e agli adulti, mentre ricreano l'animo, offrono un puro e casto diletto, danno un certo tono di maestà religiosa ai convegni e alle adunanze più solenni, e anzi nelle stesse famiglie cristiane apportano santa letizia, dolce conforto e spirituale profitto. Per la qual cosa anche questo genere di musica religiosa popolare costituisce un valido aiuto per l'apostolato cattolico, e quindi deve con ogni cura essere coltivato e sviluppato.

Pertanto, quando esaltiamo i pregi molteplici della musica sacra e la sua efficacia nei riguardi dell'apostolato, facciamo cosa che può tornare di sommo gaudio e conforto a tutti coloro che in qualsiasi maniera si sono dedicati a coltivarla e a promuoverla. Infatti quanti o compongono musica secondo il proprio talento artistico, o la dirigono, o la eseguiscono sia vocalmente sia per mezzo di strumenti musicali, tutti costoro senza dubbio esercitano un vero e proprio apostolato, anche se in modo vario e diverso, e riceveranno perciò in abbondanza da Cristo Signore le ricompense e gli onori riservati agli Apostoli, nella misura con cui ognuno avrà fedelmente adempiuto il suo ufficio. Essi perciò stimino grandemente questa loro mansione, in virtù della quale non sono solamente artisti e maestri di arte, ma anche ministri di Cristo Signore, e collaboratori nell'apostolato, e si sforzino di manifestare anche con la condotta della vita la dignità di questo loro ufficio.

III. *I generi di musica sacra.*

Tale essendo, come abbiamo ora detto, la dignità e l'efficacia della musica sacra e del canto religioso, è oltremodo necessario curarne diligentemente la struttura in ogni parte, per ricavarne utilmente i salutari frutti.

E' necessario anzitutto che il canto e la musica sacra più intimamente congiunti con il culto liturgico della Chiesa raggiungano l'alto fine loro prefisso. Perciò tale musica — come già saggiamente ammoniva il Nostro Predecessore S. Pio X — « deve possedere le qualità proprie della liturgia, in primo luogo la santità e la bontà della forma; onde di per sè si raggiunge un'altra caratteristica, la universalità » (*Acta Pii X*, l. c. p. 78).

Deve esser *santa*; non ammetta in sè ciò che sa di profano, nè permetta che si insinui nelle melodie con cui viene presentata. A questa santità soprattutto si presta il canto Gregoriano, che da tanti secoli si usa dalla Chiesa, sì da poterlo dire suo patrimonio. Questo canto, per la intima aderenza delle melodie con le parole del sacro testo, non solo vi si addice pienamente, ma sembra quasi interpretarne la forza e l'efficacia, istillando dolcezza all'animo di chi ascolta; e ciò con mezzi musicali semplici e facili, ma pervasi di così sublime e santa arte da suscitare in tutti sentimenti di sincera ammirazione e da divenire per gli stessi intenditori e maestri di musica sacra fonte inesauribile di nuove melodie. Conservare con cura questo prezioso tesoro del canto Gregoriano e farne ampiamente partecipe il popolo spetta a coloro tutti, ai quali Gesù Cristo affidò di custodire e di dispensare le ricchezze della Chiesa. Perciò, quello che i Nostri Predecessori S. Pio X, a buon diritto chiamato restauratore del canto Gregoriano (Lettera al Card. Respighi, *Acta Pii X* l. c. 68-74; v. p. 73 sq.; *Acta S. Sedis*, vol. XXXIV, 1903-04, pp. 325-329; 395-398; v. 398) e Pio XI (Pius

XI Const. Apost. *Divini cultus; A.A.S.* vol. XXI, 1929, p. 33 sq.) hanno sapientemente ordinato ed inculcato; ancor Noi vogliamo e prescriviamo che si faccia, portando l'attenzione a quelle caratteristiche che sono proprie del genuino canto Gregoriano; che cioè nella celebrazione dei riti liturgici si faccia largo uso di tale canto, e si provveda con ogni cura affinchè sia eseguito con esattezza, dignità e pietà. Che se per le feste introdotte di recente si debbano comporre nuove melodie, ciò si faccia da maestri veramente competenti in modo da osservare fedelmente le leggi proprie del vero canto Gregoriano e le nuove composizioni gareggino per valore e purezza con le antiche.

Se queste norme saranno realmente osservate in tutto, si verrà altresì a soddisfare nel modo dovuto ad un'altra proprietà della musica sacra, che sia cioè *vera arte;* e se in tutte le chiese cattoliche del mondo risuonerà incorrotto ed integro il canto Gregoriano, esso pure, come la Liturgia Romana, avrà la nota di *universalità,* in modo che i fedeli in qualunque parte del mondo sentano come familiari e quasi di casa propria quelle armonie, sperimentando così con spirituale conforto la mirabile unità della Chiesa. E' questo uno dei motivi principali per cui la Chiesa mostra così vivo desiderio che il canto Gregoriano sia intimamente legato con le parole latine della sacra Liturgia.

Sappiamo bene che dalla stessa Sede Apostolica sono state concesse al riguardo per gravi motivi alcune ben determinate eccezioni, le quali per altro vogliamo che non siano estese ed applicate ad altri casi, senza la debita licenza della medesima Santa Sede. Anzi anche là dove ci si può avvalere di siffatte concessioni, curino attentamente gli Ordinari e gli altri sacri pastori, che i fedeli fin dalla infanzia imparino almeno le melodie Gregoriane più facili e più in uso e se ne sappiano valere nei sacri riti liturgici, in modo che anche in ciò sempre più risplenda l'unità e la universalità della Chiesa.

Dove tuttavia una consuetudine secolare od immemorabile permette che nel solenne Sacrificio Eucaristico, dopo le parole liturgiche cantate in latino, si inseriscano alcuni canti popolari in lingua volgare, gli Ordinari permetteranno ciò « qualora giudichino che per le circostanze di luogo e di persone tale (consuetudine) non possa prudentemente venir rimossa » (*Codex Iuris Canonici,* can. 5), ferma restando la norma che non si cantino in lingua volgare le parole stesse della liturgia, come già sopra è stato detto.

Affinchè poi i cantori ed il popolo cristiano capiscano bene il signicato delle parole liturgiche legate alla melodia musicale, facciamo Nostra la esortazione rivolta dai Padri del Concilio di Trento specialmente « ai pastori ed ai singoli aventi cura di anime, che spesso durante la celebrazione della Messa spieghino o direttamente o per mezzo di altri qualche parte di ciò che si legge nella messa, e tra l'altro illustrino qualche mistero di questo santo sacrificio, specialmente la domenica e nei giorni festivi » (Conc. Trid. Sess. XXII, *De Sacricio Missae,* c. VIII), e ciò facciano soprattutto nel tempo in cui si spiega il catechismo al popolo cristiano. Ciò diviene più facile ed agevole oggi che non nei secoli passati, perchè si hanno le parole della Liturgia tradotte in volgare e la loro spiegazione in manuali e libriccini, che, preparati da competenti in quasi tutte le nazioni, possono efficacemente aiutare ed illuminare i fedeli, affinchè anch'essi comprendano e quasi prendano parte a quanto dicono i ministri sacri in lingua latina.

E' ovvio che quanto abbiamo qui esposto brevemente circa il canto Gregoriano riguarda soprattutto il rito latino romano della Chiesa; ma può rispettivamente applicarsi ai canti liturgici di altri Riti, sia dell'Occidente, come l'Ambrosiano, il Gallicano, il Mozarabico, sia ai vari Riti Orientali. Tutti questi Riti infatti, mentre dimostrano la mirabile ricchezza della Chiesa nell'azione liturgica e nelle formule di preghiera, d'altra parte per i diversi canti liturgici conservano tesori preziosi, che occorre custodire ed impedirne non solo la scomparsa, ma altresì ogni attenuazione e depravazione. Tra i più antichi ed importanti documenti della musica sacra, hanno senza dubbio un posto considerevole i canti liturgici dei vari Riti Orientali, le cui melodie ebbero molto influsso nella formazione di quelle della Chiesa Occidentale, con i dovuti adattamenti all'indole propria della liturgia latina. E' Nostro desiderio che una scelta di canti dei Riti sacri Orientali — a cui sta alacremente lavorando il Pontificio Istituto per gli Studi Orien-

tali, con l'aiuto del Pontificio Istituto per la Musica Sacra — sia felicemente condotto a termine, tanto per la parte dottrinale che per quella pratica; di guisa che i seminaristi di Rito Orientale, ben preparati anche nel canto sacro, divenuti un giorno sacerdoti, possano validamente contribuire anche in questo ad accrescere il decoro della casa di Dio.

Non è Nostra intenzione con ciò che abbiamo detto per lodare e raccomandare il canto Gregoriano rimuovere dai riti della Chiesa la polifonia sacra, la quale, purchè ornata delle debite qualità, può giovare assai per la magnificenza del culto divino e per suscitare pii affetti nell'animo dei fedeli. E' ben noto infatti che molti canti polifonici, composti soprattutto nel secolo XVI, risplendono per tale purezza di arte e tale ricchezza di melodie, da essere del tutto degni di accompagnare e quasi render più perspicui i riti della Chiesa. Che se la genuina arte della polifonia nel corso dei secoli a poco a poco è decaduta e non di rado vi si sono mescolate melodie profane, negli ultimi decenni, per l'opera indefessa di insigni maestri, essa felicemente si è come rinnovata, con un più accurato studio delle opere degli antichi maestri, proposte alla imitazione ed emulazione degli odierni compositori.

In tal modo avviene che nelle Basiliche, nelle Cattedrali, nelle chiese dei Religiosi si possono eseguire sia i capolavori degli antichi maestri sia composizioni polifoniche di autori recenti con decoro del sacro rito; sappiamo anzi che anche nelle chiese minori non di rado si eseguono canti polifonici più semplici ma composti con dignità e vero senso d'arte. La Chiesa favorisce tutti questi sforzi; essa infatti, secondo le parole del Nostro Predecessore di b. m. S. Pio X, « sempre ha favorito il progresso delle arti e lo ha aiutato, accogliendo nell'uso religioso tutto ciò che l'ingegno umano ha creato di buono e di bello nel corso dei secoli, purchè restassero salve le leggi liturgiche » (*Acta Pii X,* l. c. p. 80). Queste leggi esigono che in questa importante materia si usi ogni prudenza e si abbia ogni cura, affinchè non si introducano in chiesa canti polifonici che, per il modo turgido ed ampolloso, o vengano ad oscurare con la loro prolissità le parole sacre della Liturgia o interrompano l'azione del sacro rito oppure avviliscano l'abilità dei cantori con disdoro del culto divino.

Queste norme devono applicarsi altresì all'uso dell'organo e degli altri strumenti musicali. Fra gli strumenti a cui è aperto l'adito al tempio viene a buon diritto in primo luogo l'organo, perchè particolarmente adatto ai canti sacri e sacri riti e dà alle cerimonie della Chiesa notevole splendore e singolare magnificenza, commuove l'animo dei fedeli con la gravità e la dolcezza del suono, riempie la mente di gaudio quasi celeste ed eleva fortemente a Dio ed alle cose celesti.

Oltre l'organo vi sono altri strumenti che possono efficacemente venir in aiuto a raggiungere l'alto fine della musica sacra, purchè non abbiano nulla di profano, di chiassoso, di rumoroso, cose disdicevoli al sacro rito e alla gravità del luogo. Tra essi vengono in primo luogo il violino ed altri strumenti ad arco, i quali, o soli, o insieme con altri strumenti e con l'organo, esprimono con indicibile efficacia i sensi di mestizia o di gioia dell'animo. Del resto circa le melodie musicali non ammissibili nel culto cattolico, già abbiamo parlato chiaramente nell'Enciclica *Mediator Dei*: « Quando essi nulla abbiano di profano o disdicevole alla santità del luogo e dell'azione liturgica e non vadano in cerca dello stravagante e dello straordinario, abbiano pure accesso nelle nostre chiese, potendo contribuire non poco allo splendore dei sacri riti, ad elevare l'animo verso l'alto e ad infervorare la vera pietà dell'animo » (*A. A. S.* vol. XXXIX, 1947, pag. 590). E' appena il caso di ammonire che, quando manchino le capacità ed i mezzi per tanto impegno, è meglio astenersi da simili tentativi piuttosto che far cosa meno degna del culto divino e delle adunanze sacre.

A questi aspetti che hanno più stretto legame con la liturgia della Chiesa si aggiungono, come abbiamo detto, i canti religiosi popolari, scritti per lo più in lingua volgare, i quali prendono origine dal canto liturgico stesso, ma essendo più adatti all'indole ed ai sentimenti dei singoli popoli, differiscono non poco tra di loro, a seconda del carattere delle genti e dell'indole particolare delle nazioni. Affinchè siffatti canti religiosi portino frutto

spirituale e vantaggio al popolo cristiano, devono essere pienamente conformi agli insegnamenti della fede cristiana, esporla e spiegarla rettamente, usare un linguaggio facile ed una melodia semplice, aborrire dalla profusione di parole gonfie e vuote ed infine, pur essendo brevi e facili, avere una certa religiosa dignità e gravità. Quando abbiano tali doti questi canti sacri, sgorgati quasi dal più profondo dell'anima del popolo, commuovono fortemente i sentimenti e l'animo ed eccitano pii affetti; quando si cantano nelle funzioni religiose dalla folla radunata come una voce sola, con grande efficacia elevano l'animo dei fedeli alle cose celesti.

Perciò sebbene, come abbiam detto, nelle Messe cantate solenni non possono usarsi senza speciale permesso della Santa Sede, tuttavia nelle Messe celebrate in forma non solenne possono mirabilmente giovare affinchè i fedeli assistano al Santo Sacrificio non tanto come spettatori muti e quasi inerti, ma accompagnando l'azione sacra con la mente e con la voce uniscano la propria devozione con le preghiere del sacerdote, purchè tali canti siano ben adattati alle varie parti del Sacrificio, come ci è noto che già si fa in molte parti del monto cattolico con grande gaudio spirituale.

Quanto alle cerimonie non strettamente liturgiche, tali canti religiosi, purchè corrispondano alle condizioni suddette, possono egregiamente giovare ad attirare salutarmente il popolo cristiano, ad ammaestrarlo, a formarlo a sincera pietà ed a riempirlo di un santo gaudio; e ciò tanto nelle chiese come all'esterno, specialmente nelle processioni e nei pellegrinaggi ai santuari, e così pure nei congressi religiosi nazionali ed internazionali. Saranno utili in special modo quando si tratta di istruire nella verità cattolica i fanciulli e le fanciulle, così pure nelle associazioni giovanili e nelle adunanze dei pii sodalizi, come l'esperienza spesso chiaramente dimostra.

Non possiamo perciò fare a meno di esortare vivamente Voi, Venerabili Fratelli, a voler con ogni cura ed ogni mezzo favorire e promuovere questo canto popolare religioso nelle Vostre diocesi. Non Vi mancheranno uomini esperti, per raccogliere e riunire insieme, dove già non sia stato fatto, questi canti, perchè da tutti i fedeli possano più facilmente venir imparati, cantati con speditezza e bene impressi nella memoria. Coloro cui è affidata la formazione religiosa dei fanciulli e delle fanciulle, non trascurino di avvalersi nel debito modo di questi validi aiuti e gli assistenti della gioventù cattolica ne usino rettamente nel grave compito loro affidato. In tal modo si può sperare di ottenere anche un altro vantaggio, che è nel desiderio di tutti, che siano tolte di mezzo quelle canzoni profane che o per la mollezza del ritmo o per le parole spesso voluttuose e lascive che lo accompagnano, sogliono esser pericolose ai cristiani, ai giovani speciamente e siano sostituite da quelle altre che dànno un piacere casto e puro ed insieme nutrono la fede e la pietà; sicchè già qui in terra il popolo cristiano incominci a cantare quel canto di lode che canterà eternamente nel cielo: « A Colui che siede sul trono ed all'Agnello sia benedizione, onore, gloria e potestà nei secoli dei secoli » (*Apoc.* 5, 13).

Ciò che abbiamo scritto finora vale soprattutto per quelle nazioni appartenenti alla Chiesa nelle quali la religione cattolica è già saldamente stabilita. Nei paesi di Missione non sarà certo possibile mettere tutto ciò in pratica, prima che sia cresciuto sufficientemente il numero dei cristiani, si siano costruite chiese spaziose, le scuole fondate dalla Chiesa siano convenientemente frequentate dai figli dei cristiani ed infine vi sia un numero di sacerdoti pari al bisogno. Tuttavia esortiamo vivamente gli operai apostolici che faticano in quelle vaste estensioni della vigna del Signore, a volersi occupare seriamente, tra le gravi cure del loro ufficio, anche di questa incombenza. E' meraviglioso vedere quanto si dilettino delle melodie musicali i popoli affidati alla cura dei Missionari e quanta parte abbia il canto nelle cerimonie dedicate al culto degli idoli. Sarebbe pertanto improvvido che questo efficace sussidio per l'apostolato venisse tenuto in poco conto o addirittura trascurato dagli araldi di Cristo vero Dio. Perciò i messaggeri dell'Evangelo nelle regioni pagane, nell'adempimento del loro ministero dovranno largamente fomentare questo amore del canto religioso, che è coltivato dagli uomini affidati alle loro cure, di guisa che questi popoli ai canti religiosi nazionali, che non di rado vengono ammirati anche dalle na-

zioni civili, contrappongano analoghi canti sacri cristiani, nei quali si esaltano le verità della fede, la vita del S. N. Gesù Cristo, della B. Vergine e dei Santi nella lingua e nelle melodie peculiari di quelle genti.

Si ricordino altresì i Missionari che la Chiesa Cattolica, fin dagli antichi tempi, inviando gli araldi del Vangelo in regioni non ancora rischiarate dal lume della fede, insieme con i sacri riti ha voluto che essi portassero altresì i canti liturgici, tra cui le melodie Gregoriane, e ciò al fine che i popoli da chiamare alla fede, allettati dalla dolcezza del canto fossero più facilmente mossi ad abbracciare le verità della religione cristiana.

IV. *Apostolato liturgico-musicale.*

Acciocchè tutto quello che, seguendo le orme dei Nostri Predecessori, Noi in questa Lettera Enciclica abbiamo raccomandato o prescritto, ottenga il desiderato effetto, voi, o Venerabili Fratelli, con premuroso impegno prenderete tutte quelle disposizioni che l'alto officio a voi affidato da Cristo e dalla Chiesa ci impone e che, come risulta dall'esperienza, con grande frutto in molte chiese del mondo cristiano sono messe in pratica.

Innanzi tutto datevi cura perchè nella Chiesa Cattedrale e, in quanto dalle circostanze è consentito, nelle maggiori chiese della vostra giurisdizione, ci sia una distinta *Schola cantorum,* la quale riesca agli altri di esempio e di stimolo a coltivare e ad eseguire con diligenza il canto sacro. Dove poi non si possono avere le *Scholae cantorum* nè si può adunare un conveniente numero di *Pueri cantores,* si concede che « un gruppo di uomini e di donne o fanciulle in luogo a ciò destinato posto fuori della balaustra possa cantare i testi liturgici nella Messa solenne purchè gli uomini siano del tutto separati dalle donne e fanciulle e sia evitato ogni inconveniente, onerata in ciò la coscienza degli Ordinari » (*Decr. S. Rit. Congr.* n. 3964; 4201; 4231).

Con grande sollecitudine è da provvedere che quanti nei Seminari e negli Istituti missionari religiosi si preparano ai Sacri Ordini, siano rettamente istruiti secondo le direttive della Chiesa nella musica sacra e nella conoscenza teorica e pratica del canto gregoriano da maestri esperimentati in tali discipline, che apprezzino tradizioni e uso e obbediscano in tutto alle norme precettive della Santa Sede.

Che se tra gli alunni dei Seminari e dei Collegi religiosi ve ne sia qualcuno fornito di particolare tendenza e passione verso quest'arte, i Rettori dei Seminari o dei Collegi non trascurino d'informarvi di questo, perchè possiate offrirgli occasione di coltivare meglio tali doti e lo possiate inviare nel Pontificio Istituto di Musica Sacra in questa Città o in qualche altro Ateneo del genere, purchè si distingua per costumatezza e virtù e con ciò dia motivo a sperare che riuscirà ottimo sacerdote.

Oltre a ciò converrà provvedere che gli Ordinari e i Superiori Maggiori degli Istituti religiosi scelgano qualcuno del cui aiuto si servano in cosa di tanta importanza a cui essi, fra tante e così gravi altre loro occupazioni, per forza di circostanze non potranno facilmente attendere. Cosa ottima a questo fine è che nel Consiglio Diocesano di arte sacra ci sia qualcuno esperto di musica sacra e canto che possa solertemente vigilare nella Diocesi in tale campo e informare l'Ordinario di quanto si è fatto e si debba fare e accogliere e far eseguire le sue prescrizioni e disposizioni. Che se in qualche Diocesi esiste qualcuna di quelle Associazioni che sono state sapientemente fondate per coltivare la musica sacra, e sono state lodate e raccomandate dai Sommi Pontefici, l'Ordinario nella sua prudenza se ne potrà giovare per soddisfare alle responsabilità di tale suo ufficio.

I pii Sodalizi costituiti per la istruzione del popolo nella musica sacra o per approfondire la cultura di quest'ultima, i quali, con la diffusione delle idee e con l'esempio, molto possono contribuire a dare incremento al canto sacro, sosteneteli, o Venerabili Fratelli, e promoveteli con il vostro favore, perchè essi fioriscano di vigorosa vita e ottengano ottimi valenti maestri e in tutta la Diocesi diligentemente diano sviluppo alla musica sacra e all'amore e alla consuetudine dei canti religiosi, con la debita obbedienza alle leggi della Chiesa e alle Nostre prescrizioni.

Tutto questo, mossi da una sollecitudine tutta paterna, abbiamo voluto trattare con una certa ampiezza; e nutriamo piena fiducia che voi, Venerabili Fratelli, rivolgerete tutta la vostra cura pastorale a tale questione d'interesse religioso molto importante per la celebrazione più degna e più splendida del culto divino. Quelli poi che nella Chiesa, sotto la vostra condotta hanno nelle loro mani la direzione di quanto concerne la musica, speriamo che da questa Nostra Lettera Enciclica troveranno incitamento a promuovere con nuovo appassionato ardore e con generosità operosamente solerte tale importante apostolato. Così, come auspichiamo, avverrà che arte tanto nobile molto apprezzata in tutte le epoche della Chiesa, anche nei nostri giorni sarà coltivata in modo da essere ricondotta ai genuini splendori di santità e di bellezza e conseguirà perfezione sempre più alta, e con il suo contributo produrrà questo felice effetto che i figli della Chiesa con fede più ferma, con speranza più viva, con carità più ardente, rendano nelle chiese il dovuto omaggio di lodi a Dio Uno e Trino, e che anzi anche fuori degli edifici sacri, nelle famiglie e nei convegni cristiani si avveri quello che S. Cipriano a Donato faceva oggetto di una famosa esortazione: « Risuoni di salmi il sobrio banchetto: e se hai tenace memoria e voce canora, assumiti questo officio secondo l'invalsa consuetudine: tu a persone a te carissime offri maggior nutrimento, se da parte nostra c'è una audizione spirituale e se la dolcezza religiosa diletta il nostro udito » (S. Cypriani *Epist. ad Donatum,* Epistula 1, n. XVI; *P. L.* 4, 227).

Frattanto nell'attesa di risultati sempre più ricchi e lieti, che speriamo avranno origine da questa Nostra esortazione, in attestato del Nostro paterno affetto e in auspicio di doni celesti impartiamo con effusione di animo la Benedizione Apostolica a voi, Venerabili Fratelli, a quanti presi singolarmente e collettivamente appartengono al gregge a voi affidato, e in modo particolare a coloro che, assecondando i Nostri voti, si curano di dare incremento alla musica sacra.

Dato a Roma presso San Pietro, il 25 dicembre, festa del S. Natale di Nostro Signore Gesù Cristo, dell'anno 1955, decimo settimo del Nostro Pontificato.

III

DOCUMENTI PONTIFICI CHE RIGUARDANO L'ARTE SACRA

Istruzione sull'arte sacra della Suprema Sacra Congregazione del S. Officio diretta ai Vescovi di tutto il mondo - 30 giugno 1952

Compito e fine dell'arte sacra, come indica la stessa sua qualifica, è di contribuire nel miglior modo al decoro della casa di Dio e di alimentare la fede e la pietà di coloro che si raccolgono nel tempio per assistere agli uffici divini, e implorare i celesti favori.

Essa quindi è stata sempre oggetto delle premurose cure ed assidua vigilanza della Chiesa, perchè seguisse le norme da lei dettate, quali scaturiscono dalla dottrina rivelata e da una retta ascesi, e potesse a buon diritto ornarsi del titolo di « sacra ».

Pertanto anche ad essa vanno applicate le parole del B. Pio X, il quale dopo aver dettato sapienti norme per la musica sacra, così concludeva: « Nulla adunque deve occorrere nel tempio che turbi od anche solo diminuisca la pietà e la devozione dei fedeli, nulla che dia ragionevole motivo di disgusto o di scandalo, nulla soprattutto che... sia indegno della casa di orazione e della maestà di Dio » (Motu proprio *Tra le sollecitudini,* 22 novembre 1903; *Acta Pii X,* vol. I, p. 75).

Perciò fin dai primi secoli della Chiesa, il II Concilio di Nicea, nel condannare l'eresia degli iconoclasti, confermò il culto delle sacre immagini e comminò severissime pene a coloro che osassero « contrapporre le loro empie fantasticherie alle costituzioni ecclesiastiche » (Actio 7.a et ultima definitio Synodi II.ae, Mansi, *Sacr. Conc.*, XIII, col. 730).

Il Concilio di Trento, poi, nella sess. XXV, fissate opportune regole all'iconografia cristiana, conclude una grave esortazione ai Vescovi con queste precise parole: « I Vescovi memori che alla casa di Dio si addice la santità, usino molta cura e diligenza affinchè niente vi appaia di disordinato, niente di confusamente o tumultuosamente adattato, niente di profano o di indecoroso ». (Sess. XXV, *De invocatione, vener. et Reliquiis Sanct. et sacris Imaginibus*). E Urbano VIII, nel dare particolari disposizioni per l'esatta osservanza delle prescrizioni del Concilio di Trento, così si esprime in proposito: « Ciò che viene presentato ai fedeli non deve apparire disordinato o singolare, ma contribuire a ravvivare la devozione e la pietà » (*Sacrosancta Tridentina,* § 1, die XV mensis Martii anno MDCXLII, *Bullarium Romanum,* Taurinen. editio, XV, 171).

Da ultimo il Codice di diritto canonico raccoglie e coordina quasi tutta la legislazione della Chiesa sull'arte sacra nei canoni 485, 1161, 1162, 1164, 1178, 1261, 1268, 1269 § 1, 1279, 1280, 1385, 1399.

Merita di essere ricordato qui in modo particolare il disposto dei canoni 1261 è 1399, 12°: nel primo viene richiamata l'attenzione degli Eccellentissimi Ordinari sul grave obbligo di vigilare, perchè non venga introdotta nel culto divino qualsiasi cosa che contrasti con la vera fede o si discosti dalla tradizione ecclesiastica; nel secondo, sono dichiarate proibite per legge le immagini in qualsiasi modo stampate, contrarie al modo di sentire ed alle prescrizioni della Chiesa.

Anche di recente la Sede Apostolica ha condannato le deviazioni e le contaminazioni dell'arte sacra. Ed è priva di qualsiasi consistenza l'obiezione di coloro, i quali sostengono che l'arte sacra deve adattarsi alle necessità e alle condizioni dei tempi nuovi; perchè l'arte sacra, sorta con la società cristiana, ha fini propri che deve sempre perseguire e un proprio ufficio da adempiere costantemente.

Perciò Pio XI, di venerata memoria, nell'inaugurare la nuova Pinacoteca dopo aver ricordato una cosiddetta *arte nuova,* aggiunge queste gravi parole: « Lo abbiamo del resto già più volte espresso con uomini d'arte e con sacri Pastori: la Nostra speranza, il Nostro ardente voto, la Nostra volontà può essere soltanto che sia ubbidita la legge canonica, chiaramente formulata e sancita anche nel Codice di diritto canonico, e cioè: che tale arte non sia ammessa nelle nostre chiese e molto più che non sia chiamata a costruirle, a trasformarle, a decorarle: pur spalancando tutte le porte e dando il più schietto benvenuto ad ogni buono e progressivo sviluppo delle buone e venerande tradizioni, che in tanti secoli di vita cristiana, in tante diversità di ambienti e di condizioni sociali ed etniche, hanno dato prova di inesauribile capacità di ispirare nuove e belle forme, quante volte vennero interrogate o studiate e coltivate al duplice lume del genio e della fede » (Discorso del 27 ottobre 1932, A.A.S., XXIV, 1932, p. 356).

E in questi ultimi tempi il Santo Padre Pio XII, felicemente regnante, nella Enciclica sulla *Sacra Liturgia,* pubblicata il 20 novembre 1947, espose con precisione e chiarezza il compito dell'arte sacra: « E' assolutamente necessario dar libero campo anche all'arte moderna, se serve con la dovuta riverenza e il dovuto onore ai sacri edifici ed ai riti sacri: in modo che anch'essa possa unire la sua voce al mirabile cantico di gloria che i geni hanno cantato nei secoli passati alla fede cattolica.

» Non possiamo fare a meno, però, per Nostro dovere di coscienza, di deplorare e riprovare quelle immagini e forme da alcuni recentemente introdotte, che sembrano essere depravazioni e deformazioni della vera arte, e che talvolta ripugnano apertamente al decoro, alla modestia e alla pietà cristiana, e offendono miserevolmente il genuino sentimento religioso; esse si devono assolutamente tener lontane e metter fuori dalle nostre chiese come, in generale, tutto ciò che non è in armonia con la santità del luogo » (can. 1178) (A.A.S., XXXIX, 1947, p. 590 s.).

Tutto ciò attentamente considerato, questa Suprema S. Congregazione, che si è sempre preoccupata perchè l'arte sacra contribuisca a conservare la fede e la pietà del popolo cristiano, ha ritenuto necessario di ricordare a tutti gli Ordinari le norme da seguire, affinchè essa s'ispiri a principi ed assuma forme, che si addicano al decoro ed alla santità della casa di Dio.

Circa l'architettura. L'architettura sacra, anche se assume nuove forme, deve adempiere sempre il suo ufficio, che è di costruire la casa di Dio, casa di preghiera, giammai assimilabile ad un edificio profano.

Miri pure alla comodità dei fedeli, rendendo loro agevole seguire, con la mente e con gli occhi, lo svolgimento delle sacre cerimonie; all'eleganza delle linee, ma non disprezzi la semplicità per dilettarsi di vuoti artifizi, e soprattutto eviti con cura tutto quello che possa rivelare negligenza nell'opera d'arte.

Nel can. 1162 § 1 è disposto: « Nessuna chiesa può essere edificata senza il consenso, dato in iscritto, dall'Ordinario del luogo; il Vicario generale non può darlo senza una speciale autorizzazione ».

Nel can. 1164 § 1: « Gli Ordinari abbiano cura, richiedendo il parere degli esperti se necessario, che le chiese siano edificate o ricostruite secondo le forme ammesse dalla tradizione cristiana e le leggi dell'arte sacra ».

Questa Suprema Sacra Congregazione poi ribadisce lo stretto obbligo di osservare il disposto dei cann. 1268 § 2 e 1269 § 1: « La SS.ma Eucarestia deve essere custodita nel più eminente e più distinto luogo della chiesa, e quindi normalmente nell'altare maggiore, a meno che un altro non sembri più decoroso e più adatto alla venerazione e al culto di un così grande Sacramento... La SS.ma Eucarestia deve essere custodita in un tabernacolo inamovibile collocato nel centro dell'altare ».

Circa l'arte figurativa. 1. A norma del can. 1279: « A nessuno è lecito senza la previa approvazione dell'Ordinario del luogo, collocare o far collocare nelle chiese, neppure se esenti, e negli altri edifici sacri un'immagine che presenti una *forma inusitata* » (§ 1).

2. « L'Ordinario poi non approvi per l'esposizione alla venerazione pubblica dei fedeli le immagini non conformi all'uso ammesso dalla Chiesa » (§ 2).

3. « E non permetta mai che siano esposte nelle chiese o negli edifici sacri immagini, che siano espressioni di una dottrina *falsa* o che offendano il *pudore* o il *decoro*, o che possano indurre gli incolti in errori pericolosi » (§ 3).

4. Nel caso che nelle Commissioni diocesane mancassero gli esperti, sorgessero dubbi o disparità di opinioni, gli Ordinari chiederanno il parere alle Commissioni metropolitane o alla Commissione centrale di Roma.

5. Secondo il disposto dei canoni 485 e 1178, gli Ordinari *faranno rimuovere dagli edifizi sacri* tutto quello che contrasta con la santità del luogo e con la riverenza dovuta alla casa di Dio; e proibiranno severamente che sia esposta alla venerazione dei fedeli, sugli stessi altari o sulle pareti contigue, una incomposta molteplicità di statue o di immagini di scarso valore, per lo più stereotipe.

6. I Vescovi e i Superiori religiosi non diano mai licenza di stampare libri, periodici o fogli che portino impresse immagini, non conformi al modo di sentire e ai decreti della Chiesa (cfr. cann. 1385 e 1399, 12°).

Perchè poi gli Ecc.mi Ordinari possano avere dalla Commissione per l'Arte Sacra quel consiglio, che deve essere chiesto agli esperti, con la sicurezza che esso venga dato in conformità delle direttive e delle finalità proprie dell'Arte Sacra, faranno cadere la scelta delle persone componenti tali Commissioni su persone che alla indiscussa competenza in materia di arte uniscano quelle doti di fede, di vera pietà e di piena adesione alle direttive della Santa Sede, che li rendano degni di così importante ufficio.

E sia per l'architettura che per le arti figurative si dia la preferenza a quegli artisti che siano nello stesso tempo in grado di esprimere con la loro opera una fede sincera e una vera pietà, che è il fine proprio dell'arte sacra.

Si deve infine provvedere a che insegnanti rispettosi delle venerande tradizioni e docili alle direttive della Santa Sede istruiscano nell'arte sacra i candidati al sacerdozio, nelle scuole filosofiche e teologiche, a seconda della età e della capacità di ciascuno, e ne informino l'animo al giusto senso dell'arte sacra.

Roma, dal Palazzo del Sant'Offizio, 30 giugno 1952.

IV

I DECRETI DELLA RIFORMA LITURGICA

I. - Decreto sulla semplificazione delle rubriche (23 marzo 1955)

Poichè ai nostri giorni i sacerdoti, specialmente quelli in cura d'anime, sono sempre più onerati di varie e nuove forme di apostolato, sicchè a mala pena possono attendere con la dovuta tranquillità d'animo alla recita del divin ufficio, alcuni Vescovi rivolsero preghiera alla S. Sede perchè volesse benignamente provvedere a rimuovere questa difficoltà e almeno semplificare la complessa struttura delle rubriche.

Il Sommo Pontefice Pio PP. XII, per la sua cura e sollecitudine pastorale, diede ad esaminare la questione ai membri della Commissione speciale che si occupa della riforma liturgica generale. Questi, dopo aver esaminata attentamente ogni cosa, vennero nel proposito di semplificare le rubriche vigenti, in modo però che possano applicarsi nell'uso conservando i libri liturgici come sono, finchè non sia provveduto altrimenti.

Riferito tutto al S. Padre dall'Em.mo Cardinale Prefetto della S. C. dei Riti, Sua Santità si degnò approvare la seguente disposizione delle rubriche ordinandone la pubblicazione, in modo però che quanto è stabilito dal decreto in vigore del 1° genn. 1956.

Frattanto gli editori pontifici si guardino dal portare alcuna innovazione nelle nuove edizioni del Breviario e del Messale, che volessero fare.

Nonostante qualunque cosa in contrario.

Dato a Roma, dalla sede della S. C. dei Riti, il 23 marzo 1955.

NORME GENERALI

(Titolo I)

1. Le disposizioni seguenti riguardano il rito romano; quelle che qui non sono nominate espressamente, restano immutate.

2. Per « calendario » si intende sia quello della Chiesa universale, come quelli particolari.

3. Le norme seguenti devono osservarsi sia nella recita pubblica che in quella privata dell'ufficio divino, a meno che non si dica espressamente altrimenti.

4. Gli indulti particolari, di qualunque specie, e le consuetudini anche degne di particolare menzione, che si oppongono a queste ordinazioni, s'intendono espressamente revocate.

CAMBIAMENTI NEL CALENDARIO

(Titolo II)

1. Il grado e il rito *semidoppio* è soppresso.

2. I giorni liturgici, che ora nel calendario hanno il rito *semidoppio,* si celebreranno con rito semplice, eccettuata la vigilia di Pentecoste, che è elevata a rito *doppio.*

a) *Domeniche.*

3. Le domeniche d'Avvento e di Quaresima e le altre fino alla domenica in Albis, come pure la domenica di Pentecoste, si celebreranno con rito doppio di I classe e si preferiscono ad ogni altra festa, sia nella occorrenza che nella concorrenza.

4. Quando nelle domeniche 2.a, 3.a, 4.a d'Avvento cade una festa di I classe, sono permesse tutte le Messe della festa, eccetto la conventuale.

5. Le domeniche, finora celebrate con rito *semidoppio,* sono elevate a rito *doppio;* ma le antifone, per ora, non si raddoppiano.

6. L'Ufficio e la Messa della domenica impedita non si anticipano nè si riassumono.

7. Se nelle domeniche lungo l'anno cade la festa di un titolo o mistero del Signore, essa tiene il posto della domenica e di questa si fa solo la commemorazione.

b) *Vigilie.*

8. Le Vigilie di Natale e di Pentecoste sono privilegiate.

9. Sono vigilie comuni: la vigilia dell'Ascensione, dell'Assunzione, di S. Giovanni Battista, dei SS. Pietro e Paolo, di S. Lorenzo. Tutte le altre, anche particolari, sono soppresse.

10. Le vigilie comuni, che cadono in domenica, non si anticipano, ma si omettono.

c) *Ottave.*

11. Si celebrano solo le ottave di Natale, di Pasqua e di Pentecoste; tutte le altre sia della Chiesa universale, sia dei calendari particolari, sono soppresse.

12. I giorni tra le ottave di Pasqua e di Pentecoste sono elevati a rito *doppio,* hanno la precedenza su qualunque altra festa e non ammettono commemorazioni.

13. I giorni tra l'ottava di Natale, sebbene elevati a rito *doppio,* si celebrano come ora.

14. Nei giorni dal 2 al 5 gennaio, se non cade qualche festa, si fa l'ufficio della feria, con rito semplice. Nell'ufficio, a tutte le Ore, le antifone, i salmi e i versetti dei notturni si prendono dal rispettivo giorno della settimana, come nel salterio; il resto come al 1° gennaio, eccetto le lezioni, che si dicono della Scrittura occorrente con i responsori corrispondenti; e si dice il *Te Deum.* La dossologia degli inni e il versetto nel responsorio breve a Prima sono come a Natale. La Messa come il 1° gennaio, ma senza *Credo* e senza *Communicantes* proprio.

15. I giorni dal 7 gennaio al 12 gennaio, soppressa l'ottava dell'Epifania, diventano ferie « per annum » (a rito semplice). Nell'ufficio, a tutte le Ore, le antifone, i salmi e i versetti dei notturni si prendono dal rispettivo giorno della settimana, come nel salterio; il resto come nella festa dell'Epifania, eccetto le lezioni, che si dicono della Scrittura occorrente con i propri responsori; e si dice il *Te Deum.* La dossologia degli inni e il versetto a Prima, sono della Epifania. La Messa è dell'Epifania, senza *Credo* e senza *Communicantes* proprio.

Sono proibite le Messe lette, sia votive che quotidiane, da morto.

16. Il 13 gennaio si fa la commemorazione del Battesimo di N. S. Gesù Cristo, con rito doppio maggiore; l'ufficio e la Messa si dicono come ora nell'ottava dell'Epifania.

Se invece la commemorazione del Battesimo di N. S. Gesù Cristo cade in domenica, allora si fa la festa della S. Famiglia, senza alcuna commemorazione (del Battesimo). Al sabato precedente (in questo caso) si legge l'inizio della 1ª lettera ai Corinti.

17. I giorni dall'Ascensione alla vigilia di Pentecoste esclusa, diventano ferie « per annum, tempore paschali » (rito semplice). Nell'ufficio a tutte le Ore, le antifone, i salmi e i versetti dei notturni si prendono dal rispettivo giorno della settimana, come nel salterio; tutto il resto come nella festa dell'Ascensione, tranne le lezioni, che si dicono della Scrittura occorrente, con i propri responsori. La dossologia degli inni e il versetto a Prima, come nella festa dell'Ascensione. La Messa della stessa festa, senza *Credo* e senza *Communicantes* proprio.

Sono proibite le Messe lette, sia votive che quotidiane, da morto.

Nella vigilia di Pentecoste non si cambia niente.

18. I giorni dell'ottava soppressa del *Corpus Domini* e del Ss. Cuore di Gesù, diventano ferie « per annum ».

19. Nelle domeniche, che una volta erano tra l'ottava dell'Ascensione, del *Corpus Domini* e del Ss. Cuore di Gesù, l'ufficio si continua a dire come ora.

d) *Feste dei Santi.*

20. Le feste dei santi, celebrate finora con rito *semidoppio,* diventano feste semplici.

21. Le feste dei santi celebrate finora con rito *semplice,* d'ora in poi saranno solo commemorate, senza lezione storica.

22. Nelle ferie di Quaresima e del tempo di Passione, dal mercoledì delle Ceneri al sabato avanti la domenica delle Palme, quando cade qualche festa che non sia di I o II classe, l'ufficio (nella recita privata) e la Messa si possono dire della feria o della festa.

COMMEMORAZIONI

(Titolo III)

1. Quel che qui è detto delle commemorazioni, vale sia per l'ufficio che per la Messa, sia nella occorrenza come nella doncorrenza.

2. Non si possono mai omettere ed hanno precedenza assoluta le commemorazioni:

a) di qualunque domenica;
b) di una festa di I classe;
c) delle ferie di Quaresima e di Avvento;
d) delle ferie e del sabato delle Quattro tempora di settembre;
e) delle Litanie maggiori.

3. Sono ammesse le altre commemorazioni, che occorressero, in modo però che le orazioni non siano più di tre.

4. Oltre e dopo le commemorazioni elencate al n. 2, la norma per le commemorazioni è la seguente:

a) Nelle domeniche di I classe, nelle feste di I classe, nelle ferie e vigilie privilegiate, nelle messe « in cantu » e nelle Messe votive solenni, non si fa *alcuna* commemorazione.

b) Nelle feste di II classe, e nelle altre domeniche si fa *una* sola commemorazione.

c) In tutti gli altri giorni, sia festivi che feriali, si fanno solo *due* commemorazioni.

5. Le feste commemorate: a) nell'*ufficio* non hanno più il versetto proprio nel responsorio breve a Prima e la dossologia propria negli inni, eccetto i giorni di cui al tit. II, nn. 14-17; b) nella *Messa* non hanno più il *Credo* e il prefazio proprio.

CAMBIAMENTI NEL BREVIARIO

(Titolo IV)

a) *Inizio e fine delle Ore.*

1. Le Ore canoniche, nella recita sia pubblica che privata, omessi il *Pater*, l'*Ave* e, quando c'è, il *Credo*, si incominciano così:

Mattutino, dal versetto *Domine labia mea aperies;*

Lodi, Ore minori e Vespri, dal versetto *Deus, in adiutorium;*

Compieta, dal versetto, *Iube, domne, benedicere.*

2. Nell'ufficio del Triduo sacro e nell'ufficio dei defunti tutte le Ore, omessi il *Pater*, l'*Ave* e, quando c'è, il *Credo*, s'incominciano come è notato nel Breviario.

3. Parimenti le Ore canoniche, sia nella recita pubblica che in quella privata, si terminano così:

Mattutino (nella recita privata), Lodi, Terza, Sesta, Nona e Vespri, col versetto *Fidelium animae.*

Prima, con la benedizione *Dominus nos benedicat.*

Compieta, con la benedizione *Benedicat et custodiat.*

b) *Conclusione dell'Ufficio.*

4. L'ufficio quotidiano si conclude dopo Compieta, con la consueta antifona della Madonna e il versetto *Divinum auxilium.*

L'indulto e l'indulgenza, concessi per l'orazione *Sacrosanctae* sono d'ora in poi annessi all'antifona finale della Madonna.

c) *Questioni particolari dell'Ufficio.*

5. Gli inni propri di alcuni santi assegnati a determinate Ore, non si trasferiscono. Nell'inno *Iste confessor* non si cambia mai il terzo versetto (della 1ª strofa) che sarà sempre: *Meruit supremos laudis honores.*

6. Le antifone al Magnificat delle ferie del tempo di Settuagesima, che per caso fossero state tralasciate, non si riprendono.

7. Le preci feriali si dicono soltanto ai Vespri e alle Lodi del mercoledì e del venerdì d'Avvento, di Quaresima e del tempo di Passione, come pure al mercoledì, venerdì e sabato delle Quattro tempora, eccetto l'ottava di Pentecoste, quando l'Ufficio è della feria.

8. Tutte le altre preci si omettono.

9. Il « suffragio » dei santi e la commemorazione della Croce si omettono.

10. Il simbolo « Atanasiano » si dice soltanto nella festa della SS. Trinità.

d) *Altri cambiamenti.*

11. Ai primi Vespri (integri, dal capitolo, o per modo di commemorazione) hanno diritto solo le feste di I e II classe e le domeniche.

12. Quanto alle singole parti dell'ufficio si noti:

a) Nelle domeniche e feste di I classe non si cambia niente.

b) Nelle feste di II classe e nei doppi del Signore e della Madonna, al Mattutino, alle Lodi e ai Vespri si dice l'ufficio come nel Proprio e nel Comune; alle Ore minori, come nel salterio della feria corrente e al proprio luogo; la Compieta è quella domenicale.

c) Nelle altre feste, vigilie e ferie, a tutte le Ore l'ufficio si dice come nel salterio e al proprio luogo, a meno che a Mattutino, alle Lodi e ai Vespri, non ci siano antifone e salmi speciali.

13. Le lezioni della Scrittura occorrente, con i rispettivi responsori, se non si possono dire nel giorno assegnato, si omettono, anche se si tratta degli « initia » dei libri.

14. Nelle feste dei santi le lezioni del I notturno, se non ne sono assegnate delle proprie, si prendono dalla Scrittura occorrente: mancando queste, si prendono dal Comune.

CAMBIAMENTI NEL MESSALE

(Titolo V)

a) *Orazioni*

1. Le orazioni « pro diversitate temporum » sono abolite.

2. Nelle Messe votive da morto (quotidiane), se sono cantate, si dice una sola orazione; se lette, si possono dire fino a tre orazioni.

3. L'orazione *Fidelium*, prescritta al primo giorno libero del mese o al lunedì di ogni settimana è abolita. E in coro, nelle dette ferie, la Messa conventuale si dirà ancora « iuxta rubricas ».

4. Le collette dall'Ordinario « simpliciter imperatae » si omettono secondo le rubriche vigenti; di più in tutte le domeniche, e quando la Messa è cantata; finalmente, quando le orazioni, da dirsi secondo le rubriche, hanno raggiunto il numero di tre (comprese le « imperatae »).

b) *Altri cambiamenti*

5. Nelle ferie « per annum » se si deve fare le commemorazioni di un santo, la Messa si può dire, a scelta del celebrante, o della feria o, con rito festivo, del santo commemorato.

6. Nelle Messe dei defunti la sequenza *Dies irae* si può omettere, a meno che non si tratti della Messa del giorno della morte o della sepoltura, presente il cadavere, o anche assente per causa ragionevole, e del giorno della Commemorazione di tutti i fedeli defunti. In questo giorno, la sequenza si deve dire una volta sola, cioè nella Messa principale, oppure nella prima Messa.

7. Il *Credo* si dice nelle domeniche, nelle feste di I classe, nelle feste del Signore e della Madonna, nelle feste natalizie degli Apostoli e degli Evangelisti, dei dottori della Chiesa e nelle Messe votive solenni cantate.

8. Il prefazio da dire è quello proprio di ciascuna Messa; se manca, si dice il prefazio del tempo, se no, quello comune.

9. In qualunque Messa, per ultimo vangelo si prende l'inizio del vangelo di S. Giovanni, eccetto la terza Messa di Natale e la Messa della domenica delle Palme.

(Versione italiana, ricavata dal volume « *Dizionario pratico di Liturgia Romana* », Studium, Roma, 1956).

II. - Decreto generale « Maxima redemptionis nostrae mysteria » col quale viene riformato l'« Ordo » liturgico della Settimana Santa

I più grandi misteri della nostra Redenzione, la passione cioè, la morte e la risurrezione di N. S. Gesù Cristo, fin dall'epoca apostolica furono celebrati ogni anno dalla Santa Madre Chiesa con un ricordo del tutto singolare. Se ne commemorarono anzitutto i momenti più salienti in un particolare triduo, detto di Cristo « crocifisso, sepolto e risuscitato » (S. Agostino, Ep. 55, 14): si aggiunse poi la solenne commemorazione della

istituzione della santissima Eucaristia; e finalmente, nella domenica che precede immediatamente la passione, si inserì la celebrazione liturgica dell'ingresso trionfale del Signore, Re-Messia, nella città santa. Ne nacque quella particolare settimana liturgica che, per l'importanza dei misteri in essa commemorati, ebbe la denominazione di « Santa » e fu arricchita di riti quanto mai splendidi e devoti.

Questi riti si celebrarono all'inizio negli stessi giorni e alla stessa ora in cui erano avvenuti i misteri da essa ricordati. L'istituzione quindi della santissima Eucaristia era commemorata la sera del giovedì con la messa solenne « in Coena Domini »; nel pomeriggio del venerdì si svolgeva una speciale funzione liturgica a commemorazione della passione e della morte del Signore; e alla sera del sabato si dava inizio alla solenne veglia che aveva termine il mattino seguente nella gioia della risurrezione.

Nel medioevo però, per varie cause si cominciò ad anticipare l'ora delle funzioni liturgiche di questi giorni, in modo che, alla fine dello stesso medioevo, tutte quelle solenni celebrazioni vennero ad essere spostate fino alle ore del mattino, con danno evidentemente del senso liturgico e non senza contrasto tra il racconto dei vangeli e le relative commemorazioni liturgiche. La solenne veglia pasquale, avulsa dalla sua propria sede notturna, perse tutta la sua originaria evidenza e il significato delle formule e dei simboli. Il sabato santo poi, occupato da una anticipata gioia pasquale, perse il suo carattere di lutto a ricordo della sepoltura del Signore.

In tempo più recente intervenne poi un altro cambiamento, e questo, dal punto di vista pastorale, molto grave. Difatti, il giovedì, il venerdì e il sabato santo, per molti secoli furono elencati tra i giorni festivi, proprio per permettere a tutti i fedeli, liberi dal lavoro, di assistere ai sacri riti di questi giorni. Ma nel secolo XVII date le condizioni della vita sociale totalmente mutate, i Sommi Pontefici furono indotti a diminuire il numero dei giorni festivi. Così, Urbano VIII, con la Costituzione apostolica « Universa per orbem » del 24 settembre 1642, si vide costretto a ridurre a giorni feriali anche il triduo sacro della settimana santa.

Ne derivò necessariamente una diminuzione di frequenza dei fedeli a questi riti, soprattutto per il motivo che la loro celebrazione era stata già da molto tempo anticipata al mattino, quando dappertutto, nei giorni feriali, sono aperte scuole e officine e si trattano tutti gli affari. L'esperienza comune infatti e quasi universale insegna che, spesso queste solenni funzioni liturgiche del triduo sacro sono celebrate dal clero in chiese quasi deserte. Il che è certo da deplorarsi. I riti infatti della settimana santa non hanno soltanto una speciale dignità, ma possiedono una singolare forza ed efficacia sacramentale per alimentare la vita cristiana; nè possono certo avere un compenso adeguato in quei pii esercizi di devozione, chiamati comunemente « extraliturgici » che si svolgono nelle ore pomeridiane del triduo sacro.

Per tutte queste ragioni, eminenti liturgisti, sacerdoti in cura d'anime e in primo luogo gli stessi Eccellentissimi Vescovi, in questi ultimi tempi, hanno rivolto insistenti suppliche alla Santa Sede, chiedendo che le funzioni liturgiche del triduo sacro fossero riportate, com'erano una volta, al pomeriggio, e precisamente allo scopo di permettere ai fedeli di potervi più facilmente intervenire.

Esaminata bene la cosa, il Sommo Pontefice Pio XII, già nel 1951, restaurò la liturgia della veglia pasquale, da celebrarsi col consenso degli Ordinari e ad esperimento.

Avendo avuto questo esperimento ottimo successo ovunque, come moltissimi Ordinari hanno riferito alla Santa Sede; e avendo gli stessi Ordinari ripetuto le loro domande, chiedendo che, come per il sabato santo, si procedesse ad una simile riforma anche per gli altri giorni della settimana santa, riportando le funzioni sacre al pomeriggio; considerato poi che le messe vespertine, previste dalla Costituzione apostolica « Christus Dominus » del 6 gennaio 1953, si celebrano ovunque con numeroso concorso di fedeli; tenute presenti tutte queste cose, la Santità di nostro Signore Pio Papa XII dispose che la Commissione, dallo stesso S. Padre costituita per la riforma della liturgia, prendesse in esame la questione della riforma dell'*Ordo* della settimana santa, e proponesse le sue conclusioni. Dopo

di che, lo stesso S. Padre volle che, data l'importanza della cosa, tutta la questione fosse sottoposta ad un particolare esame degli Eminentissimi Cardinali, membri della S. Congregazione dei Riti.

E gli Eminentissimi Cardinali, riuniti in seduta straordinaria nel Palazzo Vaticano il 19 luglio del corrente anno, con voto unanime, furono del parere che il nuovo *Ordo* della settimana santa, fosse da approvarsi e da prescriversi, se così fosse piaciuto al Santo Padre.

Fatta di ciò una dettagliata relazione al S. Padre da parte del sottoscritto Cardinale Prefetto della S. Congregazione dei Riti, Sua Santità si è degnata approvare quanto già avevano deliberato gli Em.mi Cardinali.

Perciò per speciale mandato di Sua Santità Pio XII, la S. Congregazione dei Riti stabilisce quanto segue:

1) - OBBLIGATORIETA' DEL NUOVO ORDO DELLA SETTIMANA SANTA

1. Quanti seguono il rito romano, d'ora in poi sono tenuti ad osservare l'« Ordo hebdomadae sanctae instauratus » secondo l'edizione tipica Vaticana.

Coloro che seguono gli altri riti latini, sono tenuti al nuovo *Ordo*, solo per quanto riguarda l'ora delle funzioni.

2. Il nuovo *Ordo* andrà in vigore col giorno 25 marzo 1956, 2ª domenica di Passione o « delle palme ».

3. Per tutta la settimana santa sono escluse tutte le commemorazioni, e, nella messa, si omettono anche tutte le collette, sotto qualsiasi titolo imperate.

2) - ORA COMPETENTE PER LE FUNZIONI LITURGICHE DELLA SETTIMANA SANTA.

Per l'ufficio divino.

4. La 2ª domenica di Passione o « delle palme », il lunedì, martedì e mercoledì santo, l'Ufficio divino si recita nelle ore consuete.

5. Durante il triduo sacro, cioè: giovedì, venerdì e sabato santo, se l'Ufficio si recita *in coro* o *in comune*, si osservi quanto segue:

Il Mattutino e le Lodi non si anticipano la sera precedente, ma si dicono al mattino ad ora competente. Nelle cattedrali però, dovendosi al mattino del giovedì santo celebrare la messa per la consacrazione degli Oli santi, il Mattutino e le Lodi dello stesso giovedì si *possono anticipare* la sera precedente.

Le Ore minori si dicono ad ora competente.

Il Vespro del giovedì e venerdì si omette, essendo il suo posto tenuto dalle funzioni principali di questi giorni. Il sabato santo invece si dice nel pomeriggio, all'ora solita.

Compieta del giovedì e venerdì si dice dopo le funzioni liturgiche del pomeriggio; il sabato santo si omette.

Nella *recita privata*, in questi tre giorni, tutte le ore canoniche si devono dire secondo le rubriche.

Per la Messa o la funzione liturgica principale

6. Nella 2ª domenica di Passione o « delle palme », la solenne benedizione e processione delle palme si fa al mattino all'ora solita; dove c'è il coro, dopo Terza.

7. Il giovedì santo, la Messa per la consacrazione degli Olii santi si celebra dopo Terza. La messa invece « in Coena Domini » si deve celebrare la sera, all'ora più adatta, *ma non prima delle* 5 *e non dopo le* 8.

8. Il venerdì santo, la solenne funzione liturgica si svolge nel pomeriggio, verso le tre. Però, se ragioni di carattere pastorale lo consigliano, si può scegliere un'ora più tarda, ma non oltre le sei.

9. La solenne veglia pasquale si deve tenere *all'ora competente*, tale cioè che permetta di cominciare la messa solenne della stessa veglia verso la mezzanotte tra il sabato santo e la domenica di Risurrezione.

Però dove, date *le condizioni del luogo e dei fedeli, a giudizio dell'Ordinario*, convenga anticipare l'ora della veglia pasquale, questa non si cominci prima del crepuscolo, mai comunque prima del tramonto del sole.

3) - LA CESSAZIONE DELL'ASTINENZA E DEL DIGIUNO QUARESIMALE RESTITUITA ALLA MEZZANOTTE DEL SABATO SANTO.

10. L'astinenza e il digiuno prescritti per la Quaresima e che finora, a norma del can. 1252 par. 4, terminavano dopo il mezzogiorno del sabato santo, d'ora in poi termineranno a mezzanotte dello stesso sabato santo.

Nonostante qualsiasi cosa in contrario.

16 novembre 1955.

L. ✠ S.

Istruzione per l'attuazione pratica del nuovo « Ordo » della Settimana Santa.

Poichè il nuovo *Ordo* della settimana santa ha lo scopo di far sì che i fedeli più facilmente, più devotamente e con maggior frutto possano partecipare alla veneranda liturgia di questi giorni, che è stata restituita alle sue ore proprie e più opportune, importa moltissimo che questo salutare scopo sia pienamente raggiunto.

Perciò questa S. Congregazione dei Riti ha creduto opportuno di aggiungere al Decreto generale sul nuovo *Ordo* della settimana santa una *Istruzione*, con la quale il passaggio alle nuove disposizioni sia reso più facile, e i fedeli, dalla viva partecipazione ai sacri riti, traggano sicuramente frutti più abbondanti.

Tutti gli interessati perciò si studino di conoscere e osservare la seguente *Istruzione*.

I. — *Preparazione Pastorale e Rituale.*

1) Gli Ordinari dei luoghi abbiano cura che i sacerdoti, specialmente quelli in cura d'anime, siano bene istruiti, non solo sulle disposizioni rituali del nuovo *Ordo* della settimana santa, ma anche sul suo significato liturgico e sullo scopo pastorale.

Provvedano inoltre che i fedeli, durante la quaresima, siano convenientemente istruiti perchè comprendano nel giusto senso il nuovo *Ordo* della settimana santa in modo che prendano parte con intelligenza e devozione alle sacre celebrazioni.

2) I punti principali della istruzione che deve farsi al popolo sono i seguenti:

a) *per la 2ª domenica di Passione, detta « delle palme »*.

Si invitino i fedeli a partecipare nel maggior numero possibile alla solenne processione delle palme, per rendere a Cristo Re una pubblica testimonianza di amore e di riconoscenza.

Si esortino i fedeli che, in occasione della settimana santa, si *accostino per tempo al sacramento della penitenza*; e questa esortazione deve farsi soprattutto là dove è invalso

l'uso di accostarsi alla confessione in massa, la sera del sabato santo e al mattino della domenica di Pasqua. I sacerdoti in cura d'anime da parte loro si studino di facilitare ai fedeli l'accesso al sacramento della penitenza per l'intera settimana santa ma specialmente nel triduo sacro.

b) *Per il giovedì santo.*

Si istruiscano i fedeli sull'amore col quale Cristo nostro Signore, « il giorno prima di patire », istituì la santissima Eucaristia, sacrificio e sacramento, ricordo perpetuo della sua Passione; da celebrarsi perennemente dai sacerdoti.

Si invitino pure i fedeli a fare una conveniente adorazione al Santissimo Sacramento dopo la messa « in Coena Domini ».

Nelle chiese, dove, a dimostrazione del comandamento del Signore sulla carità fraterna, si faccia la lavanda dei piedi secondo le disposizioni del nuovo *Ordo*, si istruiscano i fedeli sul profondo significato di questo sacro rito e sull'opportunità che in questo giorno essi abbondino in opere di carità cristiana.

c) *Per il venerdì santo.*

Si dispongano i fedeli a ben comprendere la singolare funzione liturgica di questo giorno, nella quale, dopo le sacre letture e le preghiere, si legge solennemente la Passione di nostro Signore, si elevano preghiere per le necessità di tutta la Chiesa e del genere umano, quindi tutta la cristiana famiglia, clero e popolo, adora devotissimamente la santa Croce, trofeo della nostra redenzione: infine, secondo le rubriche del nuovo *Ordo* e come si usò fare per molti secoli, tutti quelli che lo desiderano e *sono disposti possono accedere alla santa Comunione*, e ciò soprattutto perchè, ricevendo devotamente il corpo del Signore, morto per tutti in questo giorno, percepiscano più abbondanti i frutti della Redenzione.

Inoltre i sacerdoti insistano perchè i fedeli in questo giorno santissimo vivano più raccolti, e non dimentichino *la legge dell'astinenza e del digiuno.*

d) *Per il sabato santo e la veglia pasquale.*

Anzitutto è necessario che i fedeli siano istruiti sulla particolare natura liturgica del sabato santo. Poichè è un giorno di sommo lutto, nel quale la Chiesa si attarda al sepolcro del Signore, meditando la sua passione e morte; astenendosi dal sacrificio della Messa, mentre l'altare è spoglio; finchè dopo la solenne veglia o notturna attesa della Risurrezione, apre liberamente l'animo alla gioia pasquale, la cui abbondanza si riversa nei giorni seguenti.

La veglia poi ha lo scopo di dimostrare e ricordare liturgicamente in che modo dalla morte del Signore è scaturita la nostra vita di grazia. Perciò sotto il simbolo del cero pasquale si vuol indicare lo stesso Signore « luce del mondo » (Giov. 8, 12) che ha dissipato con la grazia della sua luce le tenebre dei nostri peccati; si canta il preconio pasquale, col quale si inneggia allo splendore della santa notte della Risurrezione; vengono ricordati i prodigi operati da Dio nel Vecchio Testamento, pallide immagini delle meraviglie del Nuovo; si benedice l'acqua battesimale, nella quale « consepolti con Cristo » nella morte del peccato, risorgiamo con lo stesso Cristo per « camminare in novità di vita » (Rom. 6, 4); infine, con la rinnovazione delle promesse battesimali, ci impegnamo a mostrare a tutti, nella vita e nelle opere, quella grazia, che Cristo ci meritò e ci conferì col battesimo: da ultimo, dopo aver implorato l'aiuto della Chiesa trionfante, la sacra veglia ha termine con la Messa solenne della Risurrezione.

3. Non meno necessaria è la preparazione rituale delle sacre cerimonie della settimana santa.

Perciò bisogna approntare e disporre sollecitamente quanto è necessario per il pio e decoroso svolgimento liturgico di questa santissima settimana. I ministri sacri e gli altri

inservienti, sia chierici che laici, specialmente se fanciulli, devono essere istruiti diligentemente nel loro ufficio.

II. — *Annotazioni su alcune Rubriche dell'Ordo della Settimana Santa.*

a) *Per tutta la settimana santa.*

4. Dove c'è numero sufficiente di sacri ministri, le funzioni della settimana santa si facciano con tutto lo splendore dei sacri riti. Dove non è possibile avere i ministri sacri, si usi il rito semplice, attenendosi alle speciali rubriche indicate al proprio luogo.

5. Quando nel nuovo *Ordo* della settimana santa è detto « Ut in Breviario romano », tutto deve prendersi da questo libro, osservando però le norme stabilite dal Decreto generale della S. Congregazione dei Riti, del 23 marzo 1955: « De Rubricis ad simpliciorem formam redigendis ».

6. Per tutta la settimana santa, cioè dalla 2ª domenica di Passione o « delle palme » alla messa della veglia pasquale compresa, nella messa (e al venerdì santo nella solenne azione liturgica) celebrata solennemente, cioè con i ministri sacri, il celebrante omette ciò che il diacono, il suddiacono o il lettore cantano o leggono.

b) *Per la 2ª domenica di Passione o « delle palme ».*

7. Nella benedizione e processione si usino rami di palme o di ulivo o di altri alberi. Questi rami, secondo i vari usi locali, o vengono preparati e portati in chiesa dai fedeli, o vengono distribuiti ai fedeli dopo la benedizione.

c) *Per il giovedì santo.*

8. Per la solenne deposizione del SS. Sacramento si prepari un luogo adatto in qualche cappella o altare della chiesa, come è prescritto nel Messale romano, e lo si adorni decorosamente quanto è possibile con veli e lumi.

9. Si raccomanda vivamente che si osservino i decreti della S. Congregazione dei Riti *contro gli abusi nel preparare tale luogo*, conservando *l'austerità propria* della liturgia di questi giorni.

10. I parroci e i rettori delle chiese avvertano per tempo i fedeli che la pubblica adorazione della SS. Eucaristia decorrerà dalla fine della Messa *in Coena Domini* almeno fino alla mezzanotte, quando cioè, al ricordo della istituzione della SS. Eucaristia subentra la memoria della Passione e Morte del Signore.

d) *Per la veglia pasquale.*

11. Nulla vieta che i segni da incidersi dal celebrante con lo stilo sul cero pasquale siano preparati prima, a colori o in altro modo.

12. E' conveniente che le candele portate dal clero e dal popolo restino accese durante il canto del preconio pasquale e mentre si fa la rinnovazione delle promesse battesimali.

13. E' pure opportuno ornare convenientemente il vaso dell'acqua da benedirsi.

14. Se ci fossero dei battezzandi, specialmente se numerosi, è permesso anticipare al mattino, nel tempo più opportuno, le cerimonie del Rituale romano, che precedono l'amministrazione del battesimo, e cioè nel battesimo dei bambini fino alle parole « Credis in Deum » (*Rituale romanum*, tit. III, cap. II, n. 12), e nel battesimo degli adulti fino alle parole « Quis vocaris » (*Rituale Romanum,* tit. III, cap. IV, n. 38).

15. Se in questa sacra veglia si dovessero conferire anche i sacri Ordini, l'ultima ammonizione (con l'imposizione del cosiddetto « penso », che secondo il Pontificale romano ha luogo dopo la benedizione del vescovo e prima dell'ultimo vangelo, in questa notte verrà detta prima dell'ultima benedizione.

16. Nella veglia di Pentecoste si omettono le letture o profezie, e la benedizione dell'acqua battesimale con le litanie; e la messa anche conventuale, o solenne o cantata, si comincia al solito, con la confessione ai piedi dell'altare e l'introito: « Cum sanctificatus fuero », come è notato nel Messale romano per le messe lette.

III. — *Messa, Santa Comunione e Digiuno Eucaristico nel Triduo sacro.*

17. Al giovedì santo si deve osservare l'antichissima tradizione della Chiesa romana, secondo la quale, proibita la celebrazione delle messe private, tutti i sacerdoti e i chierici assistono alla messa « in Cena Domini », accostandosi alla sacra mensa (cfr. can. 862).

Dove però lo esigano motivi pastorali, l'Ordinario del luogo potrà permettere una o due messe lette nelle singole chiese ed oratori pubblici; negli oratori semipubblici invece solo una messa letta; ciò allo scopo di dare la possibilità a tutti i fedeli di poter partecipare, in questo giorno, al santo sacrificio della messa e ricevere il Corpo del Signore. Queste messe però sono permesse solo nelle ore assegnate per la messa solenne « In Coena Domini » (*Decreto*, II, 7).

18. Nello *stesso giovedì santo la comunione si deve distribuire solo nelle messe vespertine o immediatamente dopo;* parimente al sabato santo la comunione si può distribuire soltanto nella Messa solenne o immediatamente dopo; eccettuati gli infermi e quelli che sono in pericolo di morte.

19. Il venerdì santo la comunione si può distribuire unicamente nella solenne funzione liturgica pomeridiana; eccettuati sempre gli infermi e quelli che sono in pericolo di morte.

20. I sacerdoti che celebrano la messa solenne della veglia pasquale all'ora propria, cioè dopo la mezzanotte tra il sabato e la domenica, possono celebrare la messa festiva della domenica di Pasqua e, se hanno l'indulto, anche due o tre volte.

21. Gli Ordinari dei luoghi che il giovedì santo hanno celebrato la messa crismale, possono, la sera, celebrare anche la messa solenne « in Coena Domini »; il sabato santo, poi, se vogliono celebrare la solenne veglia pasquale, possono celebrare, senza esservi tenuti, la messa pontificale lo stesso giorno di Pasqua.

22. Quanto al digiuno eucaristico si osservino le norme stabilite dalla Costituzione Apostolica « Christus Dominus » del 6 gennaio 1953.

IV. — *Soluzione di alcune difficoltà.*

23. Poichè la tradizione dei vari luoghi e delle varie popolazioni conserva molti usi connessi con la celebrazione della Settimana Santa, gli Ordinari dei luoghi e i sacerdoti in cura d'anime si studino di armonizzare prudentemente quegli usi che favoriscono la solida pietà col nuovo *Ordo* della settimana santa. Si istruiscano inoltre i fedeli sul sommo valore della sacra liturgia, che supera di gran lunga, sempre, ma specialmente in questi giorni, tutte le altre sia pur ottime consuetudini e devozioni, di qualunque specie esse siano.

24. Dove finora c'è stato l'*uso di benedire* le case al sabato santo, gli Ordinari diano opportune disposizioni, affinchè questa benedizione sia fatta in tempo più conveniente, prima o dopo la festa di Pasqua, dai Parroci, o da altri sacerdoti in cura d'anime, da loro delegati, i quali approfitteranno di questa occasione per visitare paternamente i fedeli a sè affidati e rendersi conto del loro stato spirituale (can. 642, n. 6).

25. *Quanto al suono delle campane* nella messa vespertina del giovedì santo, e nella messa della veglia al sabato santo, prescritto all'inizio del « Gloria in excelsis », si proceda così:

a) dove c'è una chiesa sola, le campane si suonino nell'ora in cui incomincia il canto dell'inno;

b) dove invece vi sono più chiese, sia che il rito si svolga contemporaneamente in

tutte, sia che si svolga in tempo diverso, le campane di tutte le chiese dello stesso luogo si suonino insieme alle campane della cattedrale, o della chiesa matrice, o della chiesa principale. Nel dubbio quale chiesa in un luogo sia la matrice o la principale, si ricorra all'Ordinario del luogo.

16 novembre 1955

III. - Disposizioni e dichiarazioni della S. C. dei Riti concernenti il nuovo ordinamento liturgico della Settimana Santa - 1 febbraio 1957

La riforma liturgica della Settimana santa, promulgata dalla S. Congregazione dei Riti col decreto generale « *Maxima Redemptionis nostrae mysteria* » del 16 novembre 1955, è stata accolta da tutti con grande soddisfazione, e attuata ovunque con ottimo successo pastorale.

Tuttavia alcuni Eccellentissimi Vescovi, dandone relazione a questa S. Congregazione, fecero presenti alcune difficoltà pratiche, derivanti da diverse circostanze e usi locali. Per appianare queste difficoltà, la Pontificia Commissione, che aveva preparato l'*Ordo instauratus*, dopo attento esame, ha redatto queste « *Disposizioni e Dichiarazioni* », nelle quali viene assorbita anche la Dichiarazione sui riti riformati, emanata da questa S. Congregazione il 15 marzo 1956. Il Decreto generale però « *Maxima Redemptionis nostrae mysteria* » con l'annessa *Istruzione* del 16 novembre 1955 continuano a restare in vigore, eccettuati quei punti che qui sono modificati.

Queste disposizioni, sottoposte al Sommo Pontefice Pio XII dal sottoscritto Cardinale Prefetto, sono state approvate dallo stesso Santo Padre.

Perciò, per speciale mandato di Sua Santità Pio Papa XII, la S. Congregazione dei Riti stabilisce quanto segue:

I. — *Dell'uso del rito solenne o del rito semplice nelle celebrazioni liturgiche della Settimana santa.*

1. — In tutte le chiese ed oratori pubblici e semipubblici, dove ci sia numero sufficiente di ministri sacri, i riti della II domenica di Passione o « delle palme », del Giovedì e Venerdí santo e della Veglia pasquale si possono celebrare in forma solenne (*Declaratio* del 15 marzo 1956, n. 1 e *Instructio* del 16 novembre 1955, n. 4).

2. — Nelle chiese invece e negli oratori pubblici e semipubblici, dove non ci sia numero sufficiente di ministri sacri, si può usare il rito semplice. Ma per usare il rito semplice, si richiede un numero sufficiente di servienti, chierici o fanciulli del « piccolo clero », e precisamente, almeno tre per la II domenica di Passione o « delle palme » e per la Messa del Giovedì santo; e almeno quattro per l'Azione liturgica del Venerdì santo e per la Veglia pasquale. Questi servienti debbono essere diligentemente istruiti nelle cerimonie del loro ufficio (*Instructio* del 16 novembre 1955, n. 3). Questa duplice condizione, cioè del numero sufficiente di servienti e della loro conveniente preparazione, è assolutamente richiesta per poter usare il rito semplice. Gli Ordinari abbiano cura che questa duplice condizione fissata per il rito semplice sia osservata esattamente (*Declaratio* del 15 marzo 1956, n. 2).

3. — Dove le funzioni liturgiche della Settimana santa si celebrano col rito semplice, se è disponibile un altro sacerdote, o almeno un diacono, niente proibisce che questi, vestito da diacono, canti il Vangelo, quando occorre, o la storia della Passione (riservando al

celebrante la parte del Cristo) o il Preconio pasquale, come pure le lezioni e le ammonizioni, come il *Flectamus genua* o l'*Ite, Missa est*. In una parola, che possa compiere opportunamente la parte del diacono.

II. — *Seconda domenica di Passione o « delle palme »*.

4. — La benedizione solenne delle palme e la processione con la Messa che segue si facciano al mattino, all'ora consueta della Messa principale; in coro, dopo Terza (*Decretum generale* del 16 novembre 1955, n. 6).

Nelle chiese però, dove si celebra la Messa vespertina con grande partecipazione di popolo, l'Ordinario del luogo può permettere che la benedizione delle palme e la processione con la Messa che segue si possano fare nel pomeriggio, se c'è una vera necessità pastorale; a condizione però che la benedizione e la processione, in quelle stesse chiese, non abbia luogo al mattino.

5. — Non è permesso fare la sola benedizione delle palme senza la processione e la Messa.

6. — La benedizione delle palme si può fare in una chiesa, dalla quale ci si reca processionalmente alla chiesa principale per la celebrazione della Messa (*Ordo*, n. 17). Dove non ci fosse un'altra chiesa, la benedizione delle palme si può fare in un luogo conveniente, anche all'aperto, davanti ad un'edicola o davanti alla stessa Croce processionale, purchè di lì poi parta la processione verso la chiesa per la celebrazione della Messa.

7. — Poichè difficilmente tutti i fedeli potranno prender parte alla benedizione delle palme, i rettori delle chiese abbiano cura che, in sagrestia o in altro luogo conveniente, palme già benedette restino a disposizione di quei fedeli che non hanno potuto prender parte alla processione.

III. — *Giovedì santo*.

8. — La Messa per la consacrazione degli Oli si deve celebrare al mattino, dopo Terza. La Messa invece in Coena Domini si deve celebrare nel pomeriggio, all'ora più opportuna, però non prima delle ore 16, nè dopo le ore 21.

9. — Dove motivi pastorali lo consigliano, l'Ordinario può permettere, oltre alla Messa principale in Coena Domini, una o due Messe lette in ogni chiesa ed oratorio pubblico; una sola invece negli oratori semipubblici (cfr. *Instructio* del 16 novembre 1955, n. 17). Ma se per qualunque causa, la Messa principale in Coena Domini non si può celebrare neppure col rito semplice, l'Ordinario, per motivi pastorali, può permettere due Messe lette nelle chiese ed oratori pubblici ed una negli oratori semipubblici (*Declaratio* del 15 marzo 1956, n. 4).

Queste Messe lette devono celebrarsi negli stessi limiti di orario assegnati sopra al n. 8. per la Messa in Coena Domini.

10. — E' molto conveniente che anche nelle Messe lette, di cui sopra (n. 9), il celebrante, dopo il Vangelo, rivolga brevemente la parola ai fedeli sopra i grandi misteri di questo giorno.

11. — Al Giovedì santo, la S. Comunione si può distribuire ai fedeli soltanto nella Messa principale in Coena Domini e in tutte le altre Messe lette permesse dall'Ordinario, o subito dopo.

12. — In questo giorno si può portare la S. Comunione agli infermi, sia al mattino che nel pomeriggio.

13. — Ai sacerdotti che hanno cura di due o più parrocchie, l'Ordinario può permettere di binare la Messa in Coena Domini (*Declaratio* del 15 marzo 1956, n. 6).

14. — Dove la Messa in Coena Domini, anche se celebrata secondo il rito semplice, segue la traslazione e reposizione del SS. Sacramento, è obbligatorio celebrare l'Azione liturgica pomeridiana del Venerdì santo (*Declaratio* del 15 marzo 1956, n. 3).

IV. — *Venerdì santo.*

15. — La solenne Azione liturgica del Venerdí santo si celebra nel pomeriggio, e precisamente verso le 15; tuttavia se motivi pastorali lo consigliano, si può iniziare già dal mezzogiorno, o anche ad ora più tarda, ma non oltre le ore 21.

16. Ai sacerdoti che hanno cura di due o più parrocchie, l'Ordinario può permettere di ripetere l'Azione liturgica, non però nella stessa parrocchia; e negli stessi limiti di orario stabiliti sopra, al n. 15, per la celebrazione della stessa Azione liturgica (cfr. *Declaratio* del 15 marzo 1956, n. 6).

17. — Se il parroco o rettore della chiesa prevede che l'adorazione della S. Croce, così come è indicata nell'*Ordo* della Settimana santa si possa compiere solo con difficoltà, o non senza danno del buon ordine e della devozione, la cerimonia si svolga in questo modo: il celebrante, terminata l'adorazione da parte del clero, se c'è, e dei servienti, riprenda la S. Croce dalle mani dei servienti e, dalla predella dell'altare, invitato il popolo con brevi parole all'adorazione della S. Croce, presenti questa, elevata, ad una breve adorazione in silenzio da parte dei fedeli.

18. — Al Venerdì santo la S. Comunione si può distribuire solamente durante l'Azione liturgica del pomeriggio, eccettuati coloro che sono in pericolo di morte (*Instructio* del 16 novembre 1955, n. 19).

V. — *Sabato santo e Veglia pasquale.*

19. — Quanto all'orario della celebrazione della Veglia pasquale si noti:

a) Ora competente è quella che permetta di cominciare la Messa della stessa Veglia pasquale verso la mezzanotte tra il Sabato santo e la domenica di Risurrezione (*Decretum generale* del 16 novembre 1955, n. 9).

b) Però, dove, tenute presenti le particolari circostanze dei fedeli e ambientali, per gravi ragioni di ordine pubblico e pastorale, a giudizio dell'Ordinario, convenga anticipare l'orario della celebrazione della Veglia pasquale, questa non si deve iniziare prima del crepuscolo, o almeno non prima del tramonto del sole (cfr. *Decretum generale* del 16 novembre 1955, n. 9).

c) Il permesso di anticipare l'orario della veglia pasquale non si può concedere dall'Ordinario indistintamente o in forma generale per tutta la diocesi o una regione, ma soltanto per quelle chiese o luoghi, dove lo esiga una vera necessità. E' conveniente poi che l'ora competente si osservi almeno nella chiesa cattedrale o in tutte quelle altre chiese, soprattutto dei religiosi, dove ciò si può fare senza grave incomodo.

20. — La Veglia pasquale si può celebrare anche nelle chiese od oratori, dove non hanno avuto luogo le funzioni del Giovedì e Venerdì santo; oppure omettere nelle chiese ed oratori dove le predette funzioni sono state celebrate (*Declaratio* del 15 marzo 1956, n. 5).

21. — Ai sacerdoti che hanno cura di due o più parrocchie, l'Ordinario può permettere la binazione della Messa della Veglia pasquale, non però nella stessa parrocchia (*Declaratio* del 15 marzo 1956, n. 6).

22. — Essendo ormai la Veglia pasquale restituita alla sua originaria sede notturna, non conviene che durante la Messa solenne della stessa Veglia si conferisca la Tonsura, o gli Ordini minori o maggiori.

Nonostante qualunque cosa in contrario.

IV. - Motu proprio « Sacram Communionem » di Pio XII - 19 marzo 1957

Vengono estese le concessioni fatte nella Costituzione Apostolica « Christus Dominus ».

Nei primi giorni (6 gennaio) del 1953 promulgammo la Costituzione Apostolica *Christus Dominus*, con cui mitigammo il rigore della legge sul digiuno eucaristico, perchè i fedeli potessero accostarsi con maggior frequenza alla Mensa Eucaristica e soddisfare più facilmente il precetto di ascoltare la S. Messa nei giorni di festa. A tal fine concedemmo agli Ordinari dei luoghi la facoltà di permettere la celebrazione della Messa e la distribuzione della S. Comunione nelle ore vespertine, purchè si verificassero certe condizioni.

Riducemmo il tempo del digiuno da osservare avanti la Messa o S. Comunione, che venisse, rispettivamente, celebrata o ricevuta nel pomeriggio, a tre ore per i solidi e ad un'ora per i liquidi non alcoolici.

I Vescovi Ci significarono la loro profonda gratitudine per queste concessioni, che avevano prodotti abbondanti frutti, e molti Ci hanno pregati insistentemente di autorizzarli a permettere, ogni giorno, la celebrazione della Messa nelle ore pomeridiane, in vista del grande profitto che ne trarrebbero i fedeli.

Ci hanno inoltre pregati di stabilire una uguale durata del digiuno da osservare avanti la Messa o S. Comunione, che venga, rispettivamente, celebrata o ricevuta nelle ore antimeridiane.

Noi, attese le considerevoli mutazioni che si sono verificate nell'ordinamento dei lavori e degli uffici pubblici e in tutta la vita sociale, abbiamo creduto bene di accogliere le insistenti domande dei Vescovi e pertanto abbiamo decretato:

1. Gli Ordinari dei luoghi, esclusi i Vicari Generali non muniti di mandato speciale, possono permettere, ogni giorno, la celebrazione della S. Messa nelle ore pomeridiane, purchè ciò sia richiesto dal bene spirituale di un considerevole numero di fedeli.

2. I Sacerdoti e i fedeli sono tenuti ad astenersi, per tre ore dai cibi solidi e dalle bevande alcooliche, per un'ora dalle bevande non alcooliche, rispettivamente avanti la Messa o la S. Comunione: l'acqua non rompe il digiuno.

3. D'ora in poi, dovranno osservare il digiuno, per la durata di cui al n. 2, anche coloro che celebrano o ricevono la S. Comunione a mezzanotte o nelle prime ore del giorno.

4. Gl'infermi, anche se non sono degenti, possono prendere bevande non alcooliche e vere e proprie medicine, sia liquide che solide, rispettivamente avanti la Messa o la S. Comunione, senza limite di tempo.

Esortiamo però vivamente i Sacerdoti e i fedeli, che sono in grado di farlo, di osservare, avanti la Messa o la S. Comunione, la vetusta e veneranda forma del digiuno eucaristico.

Tutti coloro poi, che usufruiranno di queste concessioni, vogliano compensare il beneficio ricevuto con fulgidi esempi di vita cristiana, e principalmente con opere di penitenza e di carità.

Le disposizioni di questo Motu Proprio entreranno in vigore il 25 marzo 1957, festa dell'Annunciazione della B. M. V.

Viene abrogata qualsiasi disposizione, anche se degna di speciale menzione.

Dato a Roma, presso S. Pietro, il 19 marzo, festa di S. Giuseppe, Patrono della Chiesa universale, 1957, diciannovesimo del Nostro Pontificato.

V.

ALLOCUZIONE DI PIO XII

ai Cardinali, ai Vescovi e ai partecipanti al I Congresso Internazionale di Liturgia Pastorale - 22 settembre 1956

Voi Ci avete chiesto di rivolgervi la parola a chiusura del Congresso Internazionale di Liturgia Pastorale, tenutosi in questi giorni ad Assisi. Con tutto il cuore esaudiamo la vostra domanda e vi diamo il benvenuto.

Se confrontiamo lo stato presente del movimento liturgico con quello di trent'anni or sono, si deve riconoscere che esso ha compiuto un progresso innegabile sia in estensione che in profondità. L'interesse dimostrato per la liturgia, le attuazioni pratiche e la partecipazione attiva dei fedeli hanno raggiunto uno sviluppo, che ben difficilmente si sarebbe potuto prevedere a quel tempo. L'impulso principale, tanto in materia dottrinale che nelle applicazioni pratiche, provenne dalla Gerarchia e, in particolare, dal Nostro santo Predecessore Pio X, che col suo *Motu Proprio* « *Abhinc duos annos* » del 23 ottobre 1913 (*Acta Ap. Sedis,* a. 5, 1913, pag. 449-451) impresse al movimento liturgico uno slancio decisivo. Il popolo credente accolse queste norme con riconoscenza e si mostrò pronto a corrispondervi; i liturgisti si posero all'opera con zelo, e ben presto fiorirono iniziative interessanti e feconde, anche se talvolta alcune deviazioni richiesero un raddrizzamento da parte dell'Autorità Ecclesiastica. Tra i numerosi Documenti pubblicati recentemente su questo argomento, Ci basti di menzionarne tre: l'Enciclica « *Mediator Dei* », « *De sacra liturgia* » del 20 novembre 1947 (*Acta Ap. Sedis,* a. 39, 1947, p. 522-595); il nuovo dispositivo della Settimana Santa, in data 16 novembre 1955 (*Acta Ap. Sedis,* a. 47, 1955, n. 838-847), che ha aiutato i fedeli a meglio comprendere ed a partecipare maggiormente all'amore, alle sofferenze e alla glorificazione del Nostro Signore; e finalmente l'Enciclica « *De musica sacra* » del 25 dicembre 1955 (*Acta Ap. Sedis,* a. 48 1956, p. 5-25). Il movimento liturgico è in tal modo apparso come un segno delle disposizioni provvidenziali di Dio riguardo al tempo presente, come un passaggio dello Spirito Santo nella sua Chiesa, miranti ad avvicinare sempre più gli uomini ai misteri della fede e alle ricchezze della grazia, che hanno la loro sorgente nella partecipazione attiva dei fedeli alla vita liturgica.

Il Congresso, che oggi si chiude, aveva appunto come scopo quello di mostrare l'inestimabile valore della liturgia in ordine alla santificazione delle anime e quindi all'azione pastorale della Chiesa. Voi avete studiato questo aspetto della liturgia, secondo che si manifesta nella storia e continua tuttora a svolgersi; avete altresì esaminato come esso sia fondato nella natura delle cose, in qual modo cioè scaturisca dagli elementi costitutivi della liturgia. Il vostro Congresso, quindi, importava uno studio dello sviluppo storico, riflessioni sullo stato odierno e un esame degli scopi da raggiungere nel futuro e dei mezzi atti al loro conseguimento. Dopo aver considerato attentamente il vostro programma di lavoro, Noi formuliamo voti affinchè questa nuova semente, aggiunta a quella del passato, produca copiose messi in pro degli individui e di tutta la Chiesa.

In questa Allocuzione, invece di indicarvi norme più particolareggiate, sulle quali la Santa Sede si è già sufficientemente pronunciata, Noi abbiamo giudicato più utile l'affrontare alcuni punti importanti, che sono attualmente oggetto di discussione in materia liturgico-dommatica e che Ci stanno più a cuore. Noi raggrupperemo queste considerazioni sotto due titoli, che saranno semplici indicazioni piuttosto che i temi stessi dei Nostri sviluppi: La Liturgia e la Chiesa, la Liturgia e il Signore.

I. - LA LITURGIA E LA CHIESA

Come Noi abbiamo affermato nell'Enciclica « *Mediator Dei* », la liturgia costituisce una funzione vitale di tutta la Chiesa, e non soltanto d'un gruppo o d'un movimento determinato. « Sacra Liturgia integrum constituit publicum cultum mystici Iesu Christi Corporis,

capitis nempe membrorumque eius » (*Acta Ap. Sedis,* a. 39, 1947, p. 528-529). Il Corpo Mistico del Signore vive della verità di Cristo e delle grazie che si diffondono nelle membra, le animano e le uniscono tra loro e col loro Capo. E' questo il pensiero di S. Paolo allorchè egli afferma nella sua prima Lettera ai Corinti: « *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei* » (1 *Cor.* 3, 23). Tutto è ordinato dunque a Dio, al suo servizio e alla sua gloria. La Chiesa, ripiena dei doni e della vita di Dio, si consacra con movimento intimo e spontaneo all'adorazione e alla lode dell'infinito Iddio e, mediante la liturgia, rende a Lui come società il culto che essa gli deve.

A questa liturgia unica, ciascuno dei membri, sia quelli che sono rivestiti del potere gerarchico che la folla dei fedeli, apporta quanto ha ricevuto da Dio, tutte le risorse del proprio spirito, del proprio cuore e delle proprie opere. La Gerarchia in primo luogo, dato che essa ha in custodia il « *depositum fidei* » e il « *depositum gratiae* ». Al « *depositum fidei* », alla verità di Cristo contenuta nella Scrittura e nella Tradizione, essa attinge i grandi misteri della fede e li fa passare nella liturgia, particolarmente quelli della Trinità, dell'Incarnazione e della Redenzione. Ma difficilmente è dato scoprire una verità di fede cristiana, che non sia espressa in qualche modo nella liturgia, sia che ci si riferisca alle letture dell'Antico e del Nuovo Testamento, durante la Santa Messa e nell'Officio divino, sia che si pensi alle ricchezze, che lo spirito e il cuore scoprono nei Salmi. Le cerimonie liturgiche solenni sono d'altronde una professione di fede in atto; esse attuano le verità della fede intorno ai disegni impenetrabili della generosità di Dio e ai suoi favori inesauribili riguardo agli uomini, intorno all'amore e alla misericordia del Padre celeste verso il mondo, per la cui salute egli inviò il Figlio suo e lo abbandonò alla morte. E' così che la Chiesa usufruisce in abbondanza nella liturgia dei tesori del « *depositum fidei* », della verità di Cristo. - Sempre per la liturgia vengono distribuiti i tesori del « *depositum gratiae* », che il Signore ha trasmesso ai suoi Apostoli: la grazia santificante, le virtù, i doni, il potere di battezzare, di conferire lo Spirito Santo, di rimettere i peccati con la penitenza, di consacrare sacerdoti. E' nel cuore della liturgia che si svolge la celebrazione della Eucaristia, sacrificio e convito; ed è altresì in essa che sono conferiti tutti i sacramenti e che, per mezzo dei sacramentali, la Chiesa moltiplica largamente i benefici della grazia nelle circostanze più diverse. La Gerarchia estende ancora le sue sollecitudini a quanto può concorrere a rendere più belle e più degne le cerimonie liturgiche, sia che si tratti dei luoghi di culto, sia del mobilio, dei paramenti liturgici, della musica sacra o dell'arte sacra.

Se la Gerarchia comunica mediante la liturgia la verità e la grazia di Cristo, i fedeli da parte loro hanno il dovere di riceverle, di aderirvi con tutta la loro anima, di trasformarle in valori di vita. Tutto ciò che è loro offerto, le grazie del sacrificio dell'altare, dei sacramenti e dei sacramentali, essi lo accettano, non in maniera passiva, limitandosi semplicemente a farlo discendere in se medesimi, ma collaborandovi con tutta la loro volontà e con tutte le proprie energie, e soprattutto prendendo parte all'officiatura liturgica o seguendone almeno il suo svolgimento con fervore. Essi hanno contribuito in larga misura e continuano a contribuire con uno sforzo costante all'accrescimento dell'apparato esterno del culto, alla costruzione delle chiese e delle cappelle, al loro adornamento, all'aumento della bellezza delle cerimonie liturgiche con tutti gli splendori dell'arte sacra.

Il contributo che apporta la Gerarchia e quello che arrecano i fedeli alla liturgia non si addizionano come due quantità separate, ma rappresentano la collaborazione dei membri d'un medesimo organismo, che agisce come un unico essere vivente. I pastori ed il gregge, la Chiesa docente e la Chiesa discente non formano che un solo ed unico corpo di Cristo. Pertanto non vi è alcun motivo di nutrire diffidenza, rivalità, contrasti manifesti o velati, sia nei pensieri, sia nei modi di parlare o d'agire. Tra i membri d'uno stesso corpo devono regnare principalmente la concordia, l'unione, la collaborazione. In questa unione, infatti, la Chiesa prega, offre, si santifica, e perciò a buon diritto si può affermare che la liturgia è l'opera della *Chiesa tutta intera.*

Ma Noi dobbiamo aggiungere: la liturgia non è però *tutta la Chiesa;* essa non ab-

braccia l'intero campo delle sue attività. Già, a lato del culto pubblico, quello della comunità, v'è posto per il culto privato, che l'individuo rende a Dio nel segreto del suo cuore od esprime con atti esteriori, e che possiede altrettante variazioni quanti sono i cristiani, benchè esso promani dalla stessa fede e dalla stessa grazia di Cristo. Questa forma di culto, la Chiesa non soltanto la tollera, ma la riconosce pienamente e la raccomanda, senza tuttavia recar alcun pregiudizio alla preminenza del culto liturgico.

Quando, però, affermiamo che la liturgia non abbraccia tutto il campo delle attività della Chiesa, Noi pensiamo soprattutto ai suoi doveri di insegnamento e di operosità pastorale, al « *Pascite qui in vobis est gregem Dei* » (1. *Petr.* 5, 2). Noi abbiamo ricordato la parte che il Magistero, depositario della verità di Cristo, adempie nella liturgia; l'influsso del potere di governo su di essa è parimente evidente, poichè spetta ai Papi il diritto di riconoscere i riti in vigore, d'introdurne dei nuovi e di regolare l'ordinamento del culto, e ai Vescovi di vigilare con cura l'osservanza delle prescrizioni canoniche riguardanti il culto divino (*Acta Ap. Sedis,* a. 39, 1947, p. 544). Ma le funzioni d'insegnamento e di governo si estendono molto più in là. Per rendersene conto, basta dare un semplice sguardo al Diritto Canonico e leggervi quanto vi si dice intorno al Papa, alle Congregazioni romane, ai Vescovi, ai Concili, al Magistero e alla disciplina della Chiesa. Si giunge alla stessa conclusione qualora si osservi la vita della Chiesa, e nelle Nostre due Allocuzioni del 31 maggio e del 2 novembre 1954 sulla triplice funzione del Vescovo, noi abbiamo espressamente insistito sull'estensione dei suoi uffici, che non si limitano all'insegnamento e al governo, ma concernono altresì tutto il resto dell'attività umana nella misura in cui vi sono compresi interessi religiosi e morali (*Acta Ap. Sedis,* a. 46, 1954, pag. 313-317; 666-677).

Se dunque i doveri e gli interessi della Chiesa sono per tal guisa universali, i sacerdoti e i fedeli si guarderanno bene nel lor modo di pensare e di agire di cadere nella ristrettezza di vedute o nell'incomprensione. La Nostra Enciclica « *Mediator Dei* » aveva già rettificato certe affermazioni erronee, che miravano sia ad indirizzare l'insegnamento religioso e la pastorale in un senso esclusivamente liturgico, sia a suscitare inciampi al movimento liturgico, rimasto a taluni incompreso. In realtà, non esiste alcuna divergenza oggettiva tra lo scopo perseguito dalla liturgia e quello proposto alle altre funzioni della Chiesa; quanto alla diversità delle opinioni, essa è reale, ma tuttavia non presenta ostacoli insormontabili. Queste considerazioni basteranno a mostrare, Noi vogliamo sperarlo, che la liturgia è l'opera di tutta la Chiesa, e che tutti i fedeli, come membri del Corpo Mistico, devono amarla, stimarla e prendervi parte, rimanendo tuttavia persuasi che le attribuzioni della Chiesa si estendono molto al di là.

II. - LA LITURGIA E IL SIGNORE

Noi vorremmo adesso fare oggetto di speciale considerazione la liturgia della Messa e il Signore che ne è ad un tempo il sacerdote e l'offerta. Poichè sorgono qua e là imprecisioni e incomprensioni intorno a punti particolari, Noi diremo una parola dell'« *actio Christi* », della « *praesentia Christi* » e dell'« *infinita et divina maiestas Christi* ».

1. - « *Actio Christi* ».

La liturgia della messa ha come scopo di esprimere sensibilmente la grandezza del mistero che vi si compie, e gli sforzi attuali tendono a farvi partecipare i fedeli nel modo più attivo ed intelligente ch'è possibile. Benchè questo intento sia giustificato, v'è pericolo di provocare una diminuzione della riverenza, se vien distolta l'attenzione dall'azione principale, per rivolgerla alla magnificenza di altre cerimonie.

Qual è quest'azione principale del sacrificio eucaristico? Noi ne abbiamo parlato espressamente nell'Allocuzione del 2 novembre 1954 (*Acta Ap. Sedis,* a. 46, 1954, pag. 668-670). Noi riferivamo in primo luogo l'insegnamento del Concilio di Trento: « *In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit... Una enim eademque est hostia,*

idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa (*Conc. Trid.*, Sessio XXII, cap. 2). E Noi proseguivamo in questi termini: « *Itaque sacerdos celebrans, personam Christi gerens, sacrificat, isque solus, non populus, non clerici, nec sacerdotes quidem, pie religioseque qui sacris operanti inserviunt; quamvis hi omnes in sacrificio activas quasdam partes habere possint et habeant* » (*Acta Ap. Sedis*, l. c., p. 668). Noi sottolineavamo poi che, a motivo della mancata distinzione tra la questione della partecipazione del celebrante ai frutti del sacrificio della Messa e quella della natura dell'azione da lui posta, si era giunti alla conclusione: « *Idem esse unius Missae celebrationem, cui centum sacerdotes religioso cum obsequio adstent atque centum Missas a centum sacerdotibus celebratas* ». Di questa affermazione, Noi dicevamo: « *Tamquam opinionis error reici debet* ». Quindi aggiungevamo a modo di spiegazione: « *Quoad sacrificii Eucharistici oblationem tot sunt actiones Christi Summi Sacerdotis, quot sunt sacerdotes celebrantes, minime vero quot sunt sacerdotes Missam episcopi aut sacri presbyteri celebrantis pie audientes; hi enim, cum sacro intersunt, nequaquam Christi sacrificantis personam sustinent et agunt, sed comparandi sunt christifidelibus laicis, qui sacrificio adsunt* » (*Acta Ap. Sedis, l. c.*, p. 669). A proposito dei convegni liturgici, Noi abbiamo asserito in questa stessa occasione: « *Hi coetus interdum propriam sequuntur regulam, ita scilicet, ut unus tantum sacrum peragat, alii vero (sive omnes sive plurimi) huic uni sacro intersint in eoque sacram synaxim e manu celebrantis sumant. Quod si hoc ex iusta et rationabili causa fiat,... obnitendum non est, dummodo huic modo agendi ne subsit error iam supra a Nobis memoratus* »; vale a dire, l'errore sull'equivalenza tra la celebrazione di cento Messe da parte di cento sacerdoti e quella di una Messa, alla quale cento sacerdoti assistono devotamente.

Secondo quanto si è detto, l'elemento centrale del sacrificio eucaristico è quello in cui Cristo interviene come « *se ipsum offerens* », volendoci esprimere coi termini stessi del Concilio di Trento (Sess. XXII, cap. 2). Ciò avviene alla consacrazione, in cui, nell'atto stesso della transustanziazione operata dal Signore (cfr. *Conc. Trid.*, Sessio XIII, cap. 4 et 3), il sacerdote celebrante è « *personam Christi gerens* ». Anche quando la consacrazione si svolge senza fasto e nella semplicità, essa rimane il punto centrale di tutta la liturgia del sacrificio, il punto centrale dell'« *actio Christi cuius personam gerit sacerdos celebrans* », o i « *sacerdotes concelebrantes* », nel caso di vera concelebrazione.

Fatti recenti Ci porgono l'occasione di precisare alcuni punti in proposito. Allorchè la consacrazione del pane e del vino è operata validamente, tutta l'azione di Cristo stesso è compiuta. Anche quando tutto ciò che segue non potesse essere condotto a termine, nulla di essenziale mancherebbe all'offerta del Signore.

Una volta compiuta la consacrazione, l'« *oblatio hostiae super altare positae* » può essere fatta ed è fatta dal sacerdote celebrante, dalla Chiesa, da ciascun fedele. Ma questa azione non è « *actio ipsius Christi per sacerdotem ipsius personam sustinentem et gerentem* ». In realtà l'azione del sacerdote consacrante è quella stessa di Cristo, che agisce mediante il suo ministro. Nel caso d'una concelebrazione nel senso vero e proprio della parola, Cristo, invece di agire per il tramite di un solo ministro, agisce per mezzo di più. Al contrario, nella concelebrazione di pura cerimonia, quale potrebbe essere fatta anche da un laico, non si ha affatto una consacrazione simultanea; ed ecco che allora vien sollevata una questione importante: « Quale intenzione e quale azione esterna sono richieste, perchè si abbiano veramente concelebrazione e consacrazione simultanea? ».

Ricordiamo in proposito ciò che dicevamo nella Nostra Costituzione Apostolica « *Episcopalis Consecrationis* » del 30 novembre 1944 (*Acta Ap. Sedis*, a. 37, 1945, pag. 131-132). In essa Noi stabilivamo che nella consacrazione episcopale i due Vescovi, che accompagnano il Consacrante, devono aver l'intenzione di consacrare l'Eletto, e che perciò devono porre le azioni esterne e pronunziare le parole, con le quali la potestà e la grazia da trasmettere sono significate e trasmesse. Non basta quindi che essi uniscano la loro volontà a quella del consacrante principale e dichiarino che fanno proprie le sue parole e le sue azioni. Devono essi stessi porre tali azioni e pronunziare le parole essenziali.

Altrettanto si dica della concelebrazione in senso proprio. Non basta l'avere e il manifestare la volontà di far sue le parole e le azioni del celebrante. I concelebranti devono essi stessi dire sul pane e sul vino: « Questo è il mio Corpo », « Questo è il mio Sangue »; altrimenti, la loro concelebrazione si riduce ad una pura cerimonia.

Pertanto non è permesso di affermare che « la sola questione decisiva in ultima analisi è quella di sapere in qual misura la partecipazione personale, avvalorata dalla grazia, che si prende a questa offerta attuale, accresca la partecipazione alla croce e alla grazia di Cristo, che ci unisce a Sè e tra di noi ». Questa maniera inesatta di porre la questione, Noi l'abbiamo già respinta nell'Allocuzione del 2 novembre 1954; ma vi sono dei teologi che non si dichiarano ancora soddisfatti. Noi lo ripetiamo dunque: la questione decisiva (per la concelebrazione, come per la Messa di un solo sacerdote) non è di sapere qual frutto l'anima ne ritragga, ma qual è la natura dell'atto che è posto: il sacerdote, come ministro di Cristo, compie egli o no l'« actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis ». Parimente per i sacramenti, non si tratta di sapere qual è il frutto da essi prodotto, ma se gli elementi essenziali del segno sacramentale (la posizione del segno da parte del ministro stesso, che compie i gesti e pronuncia le parole con l'intenzione *saltem faciendi quod facit Ecclesia*) siano stati validamente posti. Così pure nella celebrazione, occorre vedere se, con l'intenzione interna necessaria, il celebrante compie l'azione esterna e soprattutto se pronunzia le parole, che costituiscono l'« actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis ». Ora ciò non si verifica, quando il sacerdote non pronunzia sul pane e sul vino le parole del Signore: « Questo è il mio Corpo », « Questo è il mio Sangue ».

II. - « *Praesentia Christi* ».

Come l'altare e il sacrificio dominano il culto liturgico, così parimente si deve affermare della vita di Cristo, che essa è tutta intera protesa verso il sacrificio della croce. Le parole dell'Angelo al suo padre putativo: « *Salvum faciet populum suum a peccatis eorum* » (*Matth.* 1, 21), quelle di Giovanni Battista: « *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* » (*Io.* 1, 29), quelle di Cristo stesso a Nicodemo: « *Exaltari oportet filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, ...habeat vitam aeternam* » (*Io.* 3, 14-15), ai suoi discepoli: « *Baptismo... habeo baptizari, et quomodo coarctor usquedum perficiatur?* » (*Luc.* 12, 50), e quelle principalmente dell'ultima Cena e del Calvario, tutte stanno a indicare che il centro del pensiero e della vita del Signore era la croce e l'offerta di se stesso al Padre per riconciliare gli uomini con Dio e salvarli.

Ma Colui che offre il sacrificio, non è forse sotto un certo aspetto più grande ancora del sacrificio medesimo? Noi vorremmo pertanto parlarvi adesso del Signore stesso, e primamente richiamare la vostra attenzione sul fatto che nell'Eucaristia la Chiesa possiede il Signore con la sua carne e il suo sangue, il suo corpo e la sua anima, e la sua divinità. Il Concilio di Trento l'ha definito solennemente nella XIII Sessione can. 1; è sufficiente d'altronde prendere nel loro senso letterale, chiaro e senza equivoci, le parole pronunziate da Gesù per giungere alla stessa conclusione: « Prendete e mangiate! Questo è il mio Corpo, che sta per essere offerto per voi! Prendete e bevete, questo è il mio Sangue, che sta per essere versato per voi ». San Paolo poi nella sua prima Lettera ai Corinti (1 *Cor.* 11, 23-25) si attiene agli stessi termini altrettanto semplici e chiari.

Presso i cattolici non si riscontra, in proposito, alcun dubbio, nessuna diversità di opinioni. Ma, non appena la speculazione teologica si accinge a discutere sulla maniera con la quale Cristo è presente nell'Eucaristia, appaiono su molti punti serie divergenze di vedute. Non è Nostra intenzione l'addentrarci in queste controversie speculative; ma Noi vorremmo indicare certi limiti ed insistere su di un principio fondamentale d'interpretazione, la cui dimenticanza Ci è motivo di qualche preoccupazione.

La speculazione deve tenere come regola che il senso letterale dei testi della Scrittura, la fede e l'insegnamento della Chiesa devono essere anteposti al sistema scientifico e alle considerazioni teoriche; è la scienza che deve conformarsi alla rivelazione, e non viceversa. Allorchè una teoria filosofica deforma il senso naturale di una verità rivelata, bisogna ritenere o che essa non è esatta, o che non viene utilizzata rettamente. Questo prin-

cipio trova la sua applicazione nella dottrina della presenza reale. Alcuni teologi, pur aderendo all'insegnamento del Concilio intorno alla presenza reale e alla transustanziazione, interpretano le parole di Cristo e quelle del Concilio in tal modo, che della presenza di Cristo non rimane che una specie d'involucro vuoto del suo contenuto naturale. A loro avviso, il contenuto essenziale attuale delle specie del pane e del vino è « il Signore in cielo », col quale le specie hanno una relazione, cosiddetta reale ed essenziale, di contenenza e di presenza. Questa interpretazione speculativa solleva serie obiezioni, allorchè la si vuol presentare come pienamente soddisfacente, poichè il senso cristiano del popolo fedele, il costante insegnamento catechistico della Chiesa, i termini usati dal Concilio, soprattutto le parole del Signore esigono che l'Eucaristia contenga il Signore stesso. Le specie sacramentali non sono il Signore, anche se esse hanno con la sostanza di Cristo in cielo una così detta relazione essenziale di contenenza e di presenza. Il Signore ha detto: « Questo è il mio Corpo! Questo è il mio Sangue! ». Egli non ha detto: « Questa è una apparenza sensibile che significa la presenza del mio Corpo e del mio Sangue ». Senza dubbio, egli poteva far sì che i segni sensibili d'una relazione reale di presenza fossero segni sensibili ed efficaci della grazia sacramentale; ma qui si tratta del contenuto essenziale delle « species eucharisticae », non della loro efficacia sacramentale. Non si può quindi ammettere che la teoria, di cui Noi abbiamo parlato, rispetti pienamente le parole di Cristo, affermando essa che la presenza di Cristo nell'Eucaristia non significhi niente di più e che ciò basti per poter affermare con tutta verità dell'Eucaristia: « Dominus est » (cfr. *Io.* 21, 7).

Senza dubbio la massa dei fedeli non è in grado di comprendere i difficili problemi speculativi e i tentativi di spiegazione concernenti la natura della presenza di Cristo. Il Catechismo Romano, d'altra parte, suggerisce di non agitare tali questioni dinanzi a loro (cfr. *Catech. Rom.* pars. II, cap. IV, n. 43 sq.), ma esso non menziona nè propone la teoria delineata poco sopra; ancor meno afferma che essa penetri a fondo il signicato delle parole e le spieghi pienamente. Si potrà ancora continuare a cercare spiegazioni e interpretazioni scientifiche, ma esse non devono far uscire, per così dir, il Cristo dall'Eucaristia, per non lasciare nel tabernacolo che specie eucaristiche conservanti una relazione cosiddetta reale ed essenziale col Signore vero che è in cielo.

Reca meraviglia che coloro, i quali non si dichiarano soddisfatti della teoria esposta poco fa, siano annoverati nel numero degli avversari tra i « fisicisti » non-scientifici, o che non si esiti a dichiarare a proposito della concezione cosiddetta scientifica della presenza di Cristo: « Questa verità non è per le masse ».

A queste considerazioni, Noi dobbiamo aggiungere alcuni rilievi concernenti il tabernacolo. Come Noi dicevamo or ora: « il Signore è in qualche modo più grande che l'altare e il sacrificio », così potremmo chiederci adesso: « Il tabernacolo, in cui abita il Signore disceso in mezzo al suo popolo, è forse superiore all'altare e al sacrificio? ». L'altare ha importanza maggiore del tabernacolo, perchè vi si offre il sacrificio del Signore. Il tabernacolo possiede senza dubbio il « *Sacramentum permanens* »; ma esso non è un « *altare permanens* », poichè il Signore non si offre in sacrificio se non sull'altare durante la celebrazione della S. Messa, ma non dopo nè fuori della Messa. Nel tabernacolo, invece, egli è presente per tutto il tempo che durano le specie eucaristiche, senza tuttavia offrire se stesso permanentemente. Si ha perciò pieno diritto di distinguere tra l'offerta del sacrificio della Messa e il « cultus latreuticus » offerto all'Uomo-Dio nascosto nell'Eucaristia. Una decisione della S. Congregazione dei Riti in data 27 luglio 1927 limita al minimo la esposizione del Santissimo Sacramento durante la Messa (*Acta Ap. Sedis*, a. 19, 1927, pag. 289); ma essa si spiega facilmente con la cura di tenere abitualmente separati l'atto del sacrificio e il semplice culto di adorazione, affinchè i fedeli ne percepiscano chiaramente il carattere proprio.

Tuttavia, più importante che la coscienza di tale diversità è quella dell'unità: è un solo e medesimo Signore, che è immolato sull'altare e che è onorato nel tabernacolo, donde spande le sue benedizioni. Se si fosse ben convinti di ciò, si eviterebbero molte difficoltà,

ci si guarderebbe bene dall'esagerare il significato dell'uno a detrimento dell'altro e dall'opporsi alle decisioni della Santa Sede.

Il Concilio di Trento ha dichiarato quali disposizioni d'animo occorre nutrire quando si è al cospetto del SS. Sacramento: « *Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latreutico, etiam externo, adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus, secundum laudabilem et universalem Ecclesiae sanctae ritum et consuetudinem, sollemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et eius adoratores esse idololatras: anathema sit* » (*Conc. Trid.*, Sessio XIII, can. 6). « *Si quis dixerit, non licere sacram Eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem necessario adstantibus distribuendam, aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur: anathema sit* » (*Conc. Trid., l. c.* can. 7). Chi aderisce di cuore a questo insegnamento non pensa ad avanzare obiezioni contro la presenza del tabernacolo sull'altare. Nell'Istruzione del Sant'Offizio « *De arte sacra* » del 30 giugno 1952 (*Acta Ap. Sedis,* a. 44, 1952, p. 542-546), la Santa Sede insiste, tra gli altri, su questo punto: « *Districte mandat haec Suprema S. Congregatio ut sancte serventur praescripta canonum* 1268, § 2 *et* 1269, § 1: " *SS.ma Eucharistia custodiatur in praecellentissimo ac nobilissimo ecclesiae loco ac proinde regulariter in altare maiore, nisi aliud venerationi et cultui tanti sacramenti commodius et decentius videatur... SS.ma Eucharistia servari debet in tabernaculo inamovibili in media parte altaris posito*" » (*Acta Ap. Sedis, l. c.*, p. 544).

Non Ci preoccupa tanto la questione della presenza materiale del tabernacolo sull'altare, quanto piuttosto una tendenza, sulla quale Noi vorremmo richiamare la vostra attenzione, quella cioè di una minore stima per la presenza e l'azione di Cristo nel tabernacolo. Ci si contenta del sacrificio dell'altare, e si diminuisce l'importanza di Colui che lo compie. Ora la persona del Signore deve occupare il centro del culto, poichè essa è che unifica le relazioni tra l'altare e il tabernacolo e conferisce loro il proprio significato.

E' originariamente in virtù del sacrificio dell'altare che il Signore si rende presente nell'Eucaristia ed Egli non abita nel tabernacolo se non come « *memoria sacrificii et passionis suae* ». Separare il tabernacolo dall'altare, equivale a separare due cose, che in forza della loro origine e della loro natura devono restare unite. Il modo, col quale si potrebbe collocare il tabernacolo senza ostacolare la celebrazione in cospetto del popolo, può ricevere soluzioni diverse, sulle quali gli specialisti esprimeranno il loro parere. L'essenziale è di aver compreso ch'è lo stesso Signore, il quale è presente sull'altare e nel tabernacolo.

Si potrebbe altresì sottolineare l'atteggiamento della Chiesa in riguardo a certe pratiche di pietà: le visite al SS. Sacramento, ch'essa raccomanda vivamente, la preghiera delle quarant'ore o « adorazione perpetua », l'ora santa, il trasporto solenne della comunione agli infermi, le processioni del SS. Sacramento. Il liturgista più entusiasta e più convinto deve poter comprendere e intuire ciò che rappresenta il Signore per i fedeli profondamente pii, siano essi gente semplice o persone colte. Egli è il loro consigliere, il loro consolatore, la loro forza, il loro rifugio, la loro speranza tanto in vita che in morte. Non pago di lasciar venire i fedeli verso il Signore nel tabernacolo, il movimento liturgico si sforzerà allora di attirarveli sempre di più.

III. - « *Infinita et divina Maiestas Christi* ».

Il terzo ed ultimo punto, che Noi vorremmo trattare, è quello della « *infinita et divina Maiestas* » di Cristo, ben espressa dalle parole: « *Christus Deus* ». Indubbiamente il Verbo incarnato è il Signore e il Salvatore degli uomini; ma egli è e rimane il Verbo, Iddio infinito. Nel simbolo di S. Atanasio si dice: « *Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est* ». L'umanità di Cristo ha anch'essa il diritto al culto di latria a motivo della sua unione ipostatica col Verbo, ma la sua divinità è la ragione e la sorgente di questo culto. Pertanto la divinità di Cristo non può restare in alcun modo alla periferia del pensiero liturgico. E' regolare che si vada « *ad Patrem per Christum* », poichè Cristo è il

mediatore tra Dio e gli uomini. Egli, però, non è soltanto Mediatore; è altresì, in seno alla Trinità, uguale al Padre e allo Spirito Santo. Basti ricordare il prologo grandioso del Vangelo di S. Giovanni: « Il Verbo era Dio... Tutto è stato fatto per mezzo di Lui. E senza di Lui non è stato fatto nulla di ciò ch'è stato fatto » (*Io.* 1, 1-3). Cristo è il Primo e l'Ultimo, l'Alpha e l'Omega. Alla fine del mondo, quando tutti i nemici saranno stati vinti e la morte per ultima, Cristo, cioè a dire il Verbo sussistente nella natura umana, consegnerà il Regno a Dio suo Padre, e il Figlio stesso si sottometterà a Colui che tutto gli ha assoggettato, affinchè « Dio sia tutto in tutti » (1 *Cor.* 15, 28). La meditazione della « *infinita, summa, divina Maiestas* » di Cristo può certamente contribuire all'approfondimento del senso liturgico, ed è appunto per questo che Noi abbiamo voluto richiamare su di essa la vostra attenzione.

Noi vorremmo adesso, per terminare, aggiungere due osservazioni intorno a « la liturgia e il passato », « la liturgia e il tempo presente ».

La liturgia e il passato. In materia di liturgia, come in molti altri campi, occorre evitare per rispetto al passato due atteggiamenti estremisti: un attaccamento cieco e un disprezzo totale. Trovansi nella liturgia elementi immutabili, un contenuto sacro che trascende il tempo, ma anche elementi variabili, transitori, talvolta persino difettosi. Il contegno attuale degli ambienti liturgici in riguardo al passato Ci sembra in generale del tutto giusto: si fanno ricerche, si studia seriamente, ci si avvince a ciò che lo merita, senza tuttavia cadere nell'eccesso. Qua e là, tuttavia, appaiono idee e tendenze aberranti, resistenze, entusiasmi o condanne, le cui forme concrete sono a voi ben note e alle quali Noi abbiamo accennato più sopra.

La liturgia e il tempo presente. La liturgia conferisce alla vita della Chiesa, ed anche a tutta la condotta religiosa del tempo presente, un'impronta caratteristica. Si fa notare soprattutto una partecipazione attiva e cosciente dei fedeli alle azioni liturgiche. Da parte della Chiesa, la liturgia attuale esige una preoccupazione di progresso, ma anche di conservazione e di difesa. Essa si volge al passato senza copiarlo servilmente, e crea del nuovo nelle cerimonie stesse, nell'uso della lingua volgare, nel canto popolare e nella costruzione delle chiese. Sarebbe tuttavia superfluo il ricordar ancora una volta che la Chiesa ha serie ragioni per conservare fermamente nel rito latino l'obbligo incondizionato per il sacerdote celebrante di usar la lingua latina, come pure di esigere, quando il canto gregoriano accompagna il santo Sacrificio, che questo si faccia nella lingua della Chiesa. I fedeli da parte loro si preoccupano di corrispondere alle misure prese dalla Chiesa, ma essi adottano in proposito contegni profondamente diversi: alcuni mostreranno prontezza, entusiasmo, e talvolta una passione troppo viva che dà motivo ad interventi dell'autorità; altri, invece, faranno mostra di indifferenza e persino di avversione. E' così che si manifesta la varietà dei temperamenti, come pure si svelano preferenze per la pietà individuale o per il culto collettivo.

La liturgia attuale si preoccupa altresì di numerosi problemi particolari concernenti per esempio: i rapporti della liturgia con le idee religiose del mondo presente, con la cultura contemporanea, con le questioni sociali, con la psicologia delle profondità.

Questa semplice menzione sarà sufficiente a mostrarvi che i diversi aspetti della liturgia di oggi, non soltanto suscitano il Nostro interesse, ma tengono sveglia la Nostra vigilanza. Noi desideriamo sinceramente che il movimento liturgico progredisca e vogliamo portarvi il Nostro contributo; ma è altresì Nostro dovere il prevenire quanto può riuscire sorgente di errori e di danni. E' d'altronde per Noi motivo di conforto e di gioia il sapere che in ciò Noi possiamo contare sul vostro aiuto e sulla vostra comprensione.

Possano queste considerazioni, unitamente ai lavori che vi hanno tenuti occupati nei giorni scorsi, portare frutti abbondanti e contribuire al raggiungimento più sicuro del fine, al quale tende la sacra liturgia. In pegno delle benedizioni divine, che Noi imploriamo per voi stessi e per le anime che vi sono affidate, di gran cuore vi impartiamo la Nostra Apostolica Benedizione.

DIZIONARIO STORICO
degli Autori liturgici

In un'opera, come questa, che vuol offrire al lettore, sia pure in sintesi, tutto il vasto panorama della liturgia cattolica, non poteva mancare un capitolo dedicato alla storia della liturgia.

Ma per dare ad essa lo sviluppo richiesto dall'importanza e dalla vastità del tema, occorreva riprendere molti capitoli storici già ampiamente trattati nel corso dell'opera, aggiungendovi notizie intorno ai nomi di coloro, che avevano maggiormente contribuito allo sviluppo della scienza liturgica, in tutti i suoi sospetti. Tale studio però ci avrebbe portati assai lontani da quel limite che ci eravamo imposto.

D'altronde non mancano oggi le pubblicazioni, in cui è possibile trovare ottime sintesi di tutta la storia liturgica. Ne accenniamo alcune: M. Andrianopoli - *La rinascita liturgica contemporanea* (Milano, 1934). P. A. Coelho O.S.B. - *Corso di liturgia romana* Vol. I (Torino, 1935). D. F. Oppenheim O.S.B. - *Introductio in litteraturam liturgicam* (Torino, 1937). F. Cabrol: *un capitolo del volume Ecclesia dedicato alla storia della liturgia* (Parigi, 1949). M. Righetti - *Storia liturgica*, Vol. I (2ª Ed. Milano, 1950) *ed infine lo studio più aggiornato e completo intorno alla storia del movimento liturgico negli ultimi due secoli (da Guéranger a Pio X)*: D. O. Rousseau - *Histoire du mouvement liturgique* (Parigi, 1945). *Non abbiamo citato le fonti ordinarie per i lavori di questo genere e cioè i grandi dizionari e le enciclopedie cattoliche, che oggi abbondano e sono per tutti di facile consultazione.*

Pur rimandando i nostri lettori a queste opere per avere più ampie notizie, ci è parso molto utile e pratico, seguendo il criterio usato nel volume francese, allegare un piccolo dizionario dei principali nomi di liturgisti, la cui opera ha apportato un contributo allo sviluppo della scienza liturgica. Il lettore italiano troverà qui molti nomi nuovi, che il testo francese non aveva inserito, o perchè allora ancora viventi oppure perchè dimenticati.

Abbiamo pensato di inserire anche qualche nome di liturgista vivente, ben sapendo che ci saremmo spesso trovati nell'imbarazzo della scelta e saremmo incorsi in facili dimenticanze. Di questo chiediamo scusa come pure delle inesattezze in cui possiamo essere incorsi. Siamo fin d'ora riconoscenti a chi vorrà segnalarci nomi ed opere, degne di essere ricordate nelle prossime edizioni.

ABBREVIAZIONI.

C.P.S. = Corona Patrum Salesiana (collana di testi patristici latini e greci con versione italiana a fronte e note, in corso di stampa presso la S.E.I. di Torino).
P.L. = Patrologia latina del Migne.
P.G. = Patrologia greca del Migne.
M.E.L. = Monumenta Ecclesia Liturgica a cura di Cabrol - Leclercq.

A

ABERCIO. Si ritiene sia stato vescovo di Ieropoli in Frigia; di lui M. Ramsay nel 1883 scoperse presso le rovine di questa città due frammenti originali di una stele, che portava scolpito un epitaffio dettato dallo stesso vescovo per il proprio sepolcro. L'iscrizione si fa risalire verso l'anno 193 dell'era cristiana, ed è considerata come uno dei più significativi monumenti dell'antichità cristiana. Essa contiene preziose attestazioni sui sacramenti, specie sul pane e sul vino che la « pura Vergine prese e diede agli amici a mangiare per sempre ».

ACHERY (D. Giovanni Luca d'), O.S.B., nato a Saint-Quentin (Piccardia) nel 1600, benedettino di S. Mauro e bibliotecario di Saint-Germain-des-Pres, morto nel 1685. Egli è stato, dopo Ugo Ménard, il grande iniziatore dei Mauriti ai lavori di erudizione che li resero illustri. Il suo vasto *Spicilegium* in 13 volumi in 4° (1655-1677), in cui vennero pubblicati numerosi frammenti inediti, contiene molti documenti che interessano i liturgisti; così, nel tomo X, il martirologio poetico, cui è rimasto legato il nome di Don d'Achery.

ADAMO DA S. VITTORE (1177?-1192?); nulla conosciamo della sua persona, poco della sua opera. Fu un rinnovatore della poesia liturgica. La lista delle sue opere è dubbia e contesa. Nella edizione critica di L. Gautier sono 45 le composizioni date per certe e 6 le probabili. Compose numerose sequenze, in cui si ammira lo slancio lirico e l'armoniosa fattura del verso. Nonostante l'entusiasmo che provocarono e l'approvazione ad esse accordata da Innocenzo III nel concilio Laterano del 1215, sono scomparse tutte dalla liturgia. Vedere le edizioni che ne hanno date Pietro Aubry e l'abate Misset (1900), Leone Gautier (1858, senza la musica), Don Prevost.

ADDAI E MARI (Ss), « apostoli » della Persia, i quali, secondo una tradizione leggendaria, l'avrebbero evangelizzata fin dal I° secolo. Ad essi è stata intestata la principale delle liturgie di rito persiano (vedi p. 824).

ADONE (sant'), O.S.B., verso il principio del IX secolo, fu monaco benedettino a Ferrières, poi a Prun, di dove si recò a Roma, e di là a Ravenna e infine a Lione. Divenne arcivescovo di Vienne (nel Delfinato) nell'860; dimostrò, durante tutto il suo episcopato, un grande zelo per la disciplina ecclesiastica, e morì nell'875. Uno dei suoi scritti, il celebre *Martirologio* interessa la liturgia; per molto tempo fu ammesso che Adone avesse avuto a sua disposizione, oltre al martirologio di Beda, con le aggiunte di Florus, un martirologio antico trovato a Ravenna, il *Vetus Romanum,* e che questo documento gli avesse permesso di rettificare molte date; Don Quentin ha dimostrato che il *Parvum* o *Vetus Romanum* è un falso dovuto allo stesso Adone, il che toglie ai suoi cambiamenti di date qualsiasi valore di tradizione; un primo saggio del martirologio di Adone, redatto a Lione, non contiene il *Parvum Romanum,* e non è firmato (è quest'edizione che conobbe ed utilizzò Usuardo); una seconda edizione, con il *Parvum* al principio, venne fatta a Vienne, e ne esiste persino una terza, in cui i santi viennesi sono moltiplicati. L'opera di Adone esercitò, secondo il giudizio dello stesso studioso, un'influenza nefasta nello sviluppo dei martirologi (vedi p. 362).

ADRIANO I°, papa dal 772 al 795, è secondo Mons. Duchesne l'organizzatore del sacramentario gregoriano sotto la forma in cui ci è pervenuta (vedi p. 337).

AEDELWALD o AETHELWOOD, vescovo di Lichfield dall'818 all'830, fece scrivere per suo uso il Book of Cerne (vedere *Cerne*).

AGOBARDO o AGOBALDO, nato in Ispagna verso il 769-119, venne a Lione, ove crebbe alla scuola dell'arcivescovo Leidrado e venne da questi scelto come corepiscopo

nell'808, succedendogli nell'814; esiliato durante le discordie tra Luigi il Bonario ed i suoi figli, si riconciliò con Luigi e morì nell'840. Le sue passioni politiche contribuirono a fare di lui un liturgiscta facendo sì che si levasse contro Amalario, il quale, incaricato dall'imperatore Luigi di riportare all'unità i libri liturgici, aveva introdotto a Lione il suo antifonario riformato, mentre Agobardo era in esilio. Il suo libro *Della divina salmodia* è più che altro una introduzione al suo trattato *Della correzione dell'antifonario,* in cui espone le ragioni per cui ha dovuto correggere il libro dell'ufficio di Amalario; le sue critiche più d'una volta vertono su falsificazioni, e forse egli si servì d'un manoscritto falsificato; protestava contro l'uso di testi non scritturali nella liturgia, idea che, secondo A., altri professava e che non è meno falsa. Un'altra opera *Contro i quattro libri di Amalario,* combatte soprattutto le interpretazioni mistiche dell'autore, ma fornisce pure notizie da tener in conto per la storia della liturgia (P.L. t. C IV, 9-352). Polemista nato, alta intelligenza, anima ardente ed aspra, è uno dei personaggi più interessanti del sec. IX. A Lione ebbe anche un culto.

AGOSTINO (Sant'), celebre rétore africano, convertito dal manicheismo da Sant'Ambrogio, divenne sacerdote, poi vescovo di Ippona, fu un luminare del suo tempo; morì nel 430; dottore della Chiesa. Nella sua immensa opera, di cui sarebbe difficile eccedere nell'esaltare l'importanza dottrinale, alcuni trattati o lettere riguardano più direttamente la liturgia, così, come il trattato *De cura pro mortuis gerenda,* sulla preghiera per i defunti; ma soprattutto egli dà, in molti passi, una gran copia di particolari preziosi su tutta la organizzazione del culto cristiano che vanno raccolti con cura dal liturgista. I suoi sermoni ed i suoi commenti intorno alla Scrittura hanno fornito il testo per molte lezioni del breviario romano. (P.L. t. 32-47; C.P.S. serie lat., Vol I - II - III - VII - VIII - IX - X - XI).

AIMONE, vedere *Haymon de Faversham.*

ALANO DI FARFA, nato in Aquitania, monaco a Farfa (nella Sabina), ne divenne abate nel 760-761; morì nel 769-770. Compose un *Omiliario,* che ci è stato conservato da diversi manoscritti.

ALBANI (Annibale), nato nel 1682 ad Urbino, nipote di Clemente XI, cardinale nel 1711, morto nel 1751. Ha legato il suo nome all'edizione del *Pontificale romano,* pubblicato per ordine di Clemente XI nel 1726, e a quella del *Menologio* dell'imperatore greco Basilio II, apparsa ad Urbino nel 1727; in quest'ultimo lavoro fu molto aiutato dall'erudito orientalista e liturgista Giuseppe Simone *Assemani* (vedi questo nome).

ALCINI (Mons. Ilario), arcivescovo titolare di Nicea, Visitatore apostolico dei Seminari d'Italia, Presidente generale dell'Ass. Italiana S. Cecilia (AISC), alla quale seppe dare un ritmo assai dinamico sia attraverso le annuali assemblee, sia attraverso ad una capillare organizzazione, sostenuta e diretta dal *Bollettino Ceciliano,* che ne è l'organo ufficiale.

ALCUINO, nato in Inghilterra verso il 735, formato alla scuola episcopale d'Ebgerto di York, ne divenne poi direttore, accrescendone molto la fama e l'importanza; invitato in Francia da Carlo Magno, fu messo a capo della scuola palatina, divenne abate del Monastero di San Martino di Tours (796); morì nell'804. La sua produzione letteraria copiosa e svariata, rivela il carattere enciclopedico della sua cultura. Egli contribuì alla rinascita carolingia nel campo della liturgia, in cui fu il principale aiutante dell'imperatore. Compilò un lezionario, un omiliario; revisionò il sacramentario gregoriano, combinandolo con elementi gelasiani e gallicani; compose pure un *Liber sacramentorum,* che Don Cabrol propone di chiamare «messale per la settimana», poichè esso riporta delle messe per ciascuna feria e delle messe votive o comuni, senza tener conto dell'anno liturgico. Quest'ultima opera, benchè abbia esercitato un'influenza sulla liturgia ufficiale, è chiaramente un'opera di devozione privata; Alcuino, che aveva conosciuto la Spagna, nelle polemiche con l'adozionista Elipando di Toledo, si serve di testi mo-

zarabici. Il libro *Dell'uso dei salmi con diverse formule adattate all'uso quotidiano* e gli *Uffici per le ferie*, dove ciascun giorno ha un ufficio composto di salmi, preghiere, versetti, litanie ed inni, sono pure destinati alla pietà privata. Le altre opere di Alcuino, per esempio la lettera XC, in cui descrive dettagliatamente il rito del battesimo, contengono interessanti informazioni sulla liturgia. Ma il trattato dei *Divini uffici*, a lui attribuito, non è suo. Tra le altre composizioni liturgiche siamo debitori ad Alcuino della messa della festa della SS. Trinità. Un *Alcuin-Club* venne fondato nel 1901 a Londra per la pubblicazione di testi liturgici: doveroso omaggio al grande Inglese, che fu il più grande liturgista del suo tempo.

ALFONSO (Pio), O.S.B. (1888-1946). Insegnante di liturgia negli Atenei Pontifici; Consultore della S. Congregazione dei Riti e collaboratore alle principali riviste liturgiche italiane (Rivista liturgica, - *Ephemerides* - *Ambrosius*). Oltre ad alcune monografie, compose un manuale storico-liturgico ad uso delle scuole teologiche, *I riti della Chiesa*, in tre volumi. (Roma, Ed. Liturgiche).

ALLATIUS o ALLACCI (Leone), nato a Chio nel 1586, studente presso il collegio greco di Roma, poi vicario generale del vescovo latino di Chio. Ricusò gli Ordini sacri, pur vivendo in celibato. Ritornato a Roma e nominato *scriptor* e poi custode della Biblioteca Vaticana, incaricato nel 1638 della Biblioteca Barberini, prefetto della Vaticana nel 1661, morì nel 1669. Famoso erudito, nonostante i difetti di metodo, dovuti al suo tempo, egli lasciò diverse opere di grande importanza sulla liturgia greca; fra l'altro, le dissertazioni « *Sopra i libri ecclesiastici dei Greci* » (Parigi 1646), e soprattutto il suo trattato « *Del perpetuo accordo tra la Chiesa d'Occidente e quella d'Oriente* », (1648) cui seguono diverse dissertazioni liturgiche sulla domenica e la settimana presso i Greci, la messa dei presantificati... (Colonia, 1648). Un giudice competente, Mons. Petit, ha reso omaggio alla sua probità scientifica. In tutte le sue opere ebbe come mira principale di ricondurre la Chiesa greca alla unione con Roma, nello spirito del concilio di Firenze (1439).

AMALARIO, allievo di Alcuino, fu nominato nell'811 arcivescovo di Tréviri, nell'813 ambasciatore a Costantinopoli ed al suo ritorno, dopo la morte di Carlo Magno, non riprese la cattedra arcivescovile; dopo un soggiorno a Roma presso Gregorio IV (papa nell'827), fu incaricato di amministrare la diocesi di Lione, durante l'esilio d'Agobardo (verso l'834), il che gli valse l'inimicizia di quest'ultimo e del diacono Florus; morì verso l'850, e fu seppellito a Metz, dove era abate di Sant'Arnolfo. Don G. Morin dimostrò che non bisogna distinguere due Amalari, uno di Metz, l'altro di Tréviri, come hanno fatto molti eruditi, seguendo il P. Sirmond. Questa tesi è oggi largamente accolta. Le sue opere principali si riferiscono alla liturgia: un piccolo trattato « *Delle cerimonie del battesimo* »; le *Eclogae de officio missae*, in cui descrive la messa romana del suo tempo, testimonianza di grande interesse; la lettera all'abate Ilduino di Saint-Denis (842) « *Sopra le epoche delle ordinazioni e del digiuno* »; il trattato *Dell'ordine dell'antifonario*, in cui tenta di difendere la disposizione del suo antifonario; sfortunatamente questa opera, in cui mescolava elementi romani con spunti tratti dalle usanze di Metz ed accomodamenti personali, distinguendo le fonti con delle lettere convenzionali, è andata perduta Ma la sua opera principale è il trattato *De Ecclesiasticis officiis* (Degli uffici ecclesiastici) in quattro libri, (sono questi i quattro libri presi di mira da Agobardo), vera enciclopedia liturgica, che egli compose verso l'823. Amalario tratta con troppa libertà la liturgia romana, facendone una liturgia composita, ed abusa delle interpretazioni mistiche; è però molto prezioso per le informazioni che ci dà sulla liturgia del suo tempo, e lo storico della liturgia molto gli deve, malgrado i suoi difetti. (P.L. t. 99, 101).

AMBROGIO (Sant'), vescovo di Milano nel 374, convertì S. Agostino, fu il fermo consigliere dell'imperatore Teodosio; morì nel 397. I suoi trattati di morale pratica, spesso prima predicati e poi scritti, hanno fornito al breviario romano molte lezioni, specie sulla « Scrittura occorrente »; similmente i suoi commenti ai salmi, al vangelo di San Luca,

ecc. Fu però soprattutto considerevole il compito ch'egli ebbe nei confronti della liturgia, come organizzatore della liturgia *ambrosiana,* tuttora conservata a Milano. Organizzò anche il canto di chiesa (canto ambrosiano) e compose parecchi inni; quattro almeno sono riconosciuti come sicuramente suoi e molti altri vennero composti sul suo modello e perciò vennero chiamati *ambrosiani.* Il suo trattato *De mysteriis,* è importante per la liturgia dei sacramenti dell'iniziazione cristiana; il *De sacramentis,* che la critica recente riconosce come opera sua ed è anch'esso di grande interesse, fu redatto, forse nel V secolo, su appunti presi durante i suoi discorsi. (P.L. t. 14-17; C.P.S. serie lat. vol. IV-V).

AMEIL (Pietro) di Brenac, *Amelius,* nato ad Alet, agostiniano, Sacrista di Urbano V penitenziere e bibliotecario di Gregorio XI, vescovo di Sinigallia nel 1375, arcivescovo di Taranto verso il 1386, patriarca di Grado nel 1387, morto nel 1389 (e non nel 1404, come si è detto sovente, confondendolo con un altro Pietro, che gli successe a Grado e divenne in seguito patriarca d'Alessandria e amministratore di Dax). Compose un trattato *Delle cerimonie della Chiesa romana,* ch'è l'*Ordo romanus XV* di Mabillon, secondo Mons. Mercati, fu pure il redattore delle *Rubricae novae* del breviario, quali furono edite nel 1478: queste rubriche sono molto affini all'*Ordo XV* del quale pare siano state una delle fonti; Pietro Assalbiti († 1440), confratello di Pietro Ameil e suo successore nella funzione di sacrista dei Ss. Palazzi, continuò la redazione delle rubriche.

AMELLI (Ambrogio) O.S.B. (1848-1933). Apostolo del movimento ceciliano, fondò nel 1877 il periodico « Musica sacra », che diresse per nove anni.

ANATOLIO (Sant'), Alessandrino d'origine, vescovo di Laodicea di Siria verso il 270, compose un trattato, o canone *Sulla Pasqua,* in cui tentava di determinare la data di questa festa. Ne abbiamo una traduzione latina (cf. *Monumenta eccl. liturgica,* I, 1, nn. 1551-1567), la cui autenticità è incerta; può darsi che sia un'opera solamente ispirata a quella di Anatolio.

ANDRE' (Padre Emmanuele), sacerdote della diocesi di Troyes in Francia (1826-1903), autore di un'opera non priva di valore e di originalità « *Nuovo saggio sui salmi, studiati sotto il triplice punto di vista della lettera, dello spirito e dell'applicazione liturgica* ».

ANDREA DI CRETA (Sant'), monaco di Gerusalemme, poi arcivescovo di Gortino di Creta, difensore del culto verso le sacre immagini, morto nel 740. Fu ottimo vescovo teologo ed innografo. A lui si deve l'introduzione nella liturgia greca dei canoni (o inni); ne compose egli stesso dei bellissimi, come pure compose dei tropari « idiomeli »; non è sua colpa se la giusta ammirazione prodotta dai suoi canoni portò fino all'eccesso il discredito delle forme anteriori del *Kontakia* (come le opere di Romano il Melode), che erano ancora più belli.

ANDRIANOPOLI (Luigi). Sacerdote genovese, conferenziere e giornalista molto apprezzato; vivente. Scrisse *La rinascita liturgica contemporanea* (Milano, 1934) e compilò il *Messale dei giovani* (Roma, 1940), che ebbe vasta diffusione e parecchie edizioni.

ANDRIEU (Michele), insigne liturgista francese (1886-1956). Famoso soprattutto per la sua opera intorno al Pontificale Romano in 4 vol. pubblicati nella collezione *Studi e Testi* presso la Vaticana (1933-1941) e per l'opera intorno agli Ordini Romani *Les Ordines Romani du haut moyen-âge* (Lovanio) in corso di pubblicazione. Quest'ultima è di capitale importanza per la storia liturgica. Degna di nota è pure l'opera *Immixtio et consecratio* (Parigi, 1924).

ANSELMO (Sant'), nato nel 1033 presso Aosta (Piemonte), monaco dell'abbazia normanna di Bec sotto l'abate Lanfranco, ne divenne priore, poi abate nel 1078; nel 1093, suo malgrado, fu eletto vescovo di Cantorbery; sostenne delle forti lotte in difesa dei diritti della Chiesa e morì nel 1109. Le sue opere teologiche gli hanno valso il titolo di dottore della Chiesa. Fra queste, due, che non figurano fra le più importanti, interessano i

liturgisti: Walram, vescovo di Naumburg in Sassonia, gli aveva sottoposte alcune difficoltà sull'uso del pane azimo o lievitato e sulla diversità dei riti fra chiesa e chiesa; Anselmo gli rispose con due trattati sopra questi punti, dimostrando che la diversità delle usanze liturgiche non intacca l'essenza dei sacramenti nè del sacrificio (P.L. t. 158).

ANTONELLI (Nicola), nato nel 1698 a Pergola (Pesaro), nominato prelato da Clemente XI, bibliotecario del Collegio Urbano nel 1730, archivista di Castel Sant'Angelo nel 1733, consultore della Commissione per la riforma del breviario sotto Benedetto XIV nel 1741, segretario di Propaganda, cardinale nel 1759, prefetto della Congregazione dei libri liturgici orientali nel 1761; morì nel 1767. Dottissimo liturgista ed orientalista, editore dei sermoni di Giacomo di Nisiba, a lui si deve una edizione di un antico Messale monastico Lateranense (Roma, 1754), con note ed appendici che sono sue, ma vanno sotto il nome di Emanuele d'Azevedo (v. questo nome).

APOSTOLI (*Liturgia dei Dodici*): un'anafora, che va sotto il nome dei Dodici, fa parte dell'*Ordo communis* della liturgia etiopica (Brighman, 228-244); si trova anche un'anafora siriaca avente questo titolo (detta anche « liturgia di S. Luca ») (vedi pag. 827).

ARCUDIO (Pietro), controversista greco, originario di Corfù, incaricato, in diverse riprese da Clemente VIII di missioni in Russia, morto nel 1632. Lavorò assai a preparare l'unione dei Ruteni con Roma. Numerose pubblicazioni sulle liturgie orientali: *Dell'accordo fra le Chiese d'Oriente e d'Occidente nell'amministrazione dei sette sacramenti* (Parigi, 1619); *Compendio dei riti e cerimonie dei Greci* (Roma, 1598); versione latina del Menologio di Basilio II. Leone Allatius, pur riconoscendo la sua erudizione, gli rimprovera l'eccessiva libertà nell'uso dei testi, e l'eccessiva polemica nelle sue opere.

AREVALO (Faustino), nato nel 1747 a Campanario nell'Estremadura, gesuita, amico del cardinale di Lorenzana, che gli affidò l'incarico di curare l'edizione delle opere di Prudenzio (Roma, 1788) e di Sant'Isidoro di Siviglia (Roma, 1797-1803); nominato da Pio VII innografo pontificio, pubblicò con questa carica l'ufficio di Maria Ausiliatrice; morì nel 1824. Assai stimata la sua opera sugli inni antichi, particolarmente quelli della Spagna, *Hymnodia hispanica* (Roma, 1786).

ARIBONE, arcivescovo di Magonza nel 1021, morto nel 1031. Fervido promotore della riforma del clero attraverso una serie di concili (P.L. CXL, 1057-1062). (vedere *Bernone*).

ARMELLINI (Mariano), nato e morto a Roma, 1852-1896. Insigne archeologo, discepolo del De Rossi, docente di archeologia nel Seminario romano e in quello di Propaganda. Le sue opere principali: *Gli antichi cimiteri di Roma e d'Italia* (1893); *Le chiese di Roma* (1893); *Lezioni di archeologia cristiana* (postuma).

ASSALBITI (Pietro), vedere *Ameil Pietro*.

ASSEMANI, nome d'una famiglia maronita, che ha dato alla Chiesa cattolica diversi eruditi famosi: *Giuseppe Simone* nato nel 1687, il cui nome è legato alla Biblioteca Vaticana, di cui divenne prefetto; morì arcivescovo titolare di Tiro nel 1768; *Giuseppe Luigi,* nipote del precedente (1710-1782) professore di siriaco alla *Sapienza* e di liturgia all'Accademia pontificia; *Stefano Evodio,* nipote del primo e cugino del secondo, nato nel 1709, per molto tempo occupato in missioni in Oriente, scrittore alla Vaticana, quindi prefetto alla morte dello zio, arcivescovo titolare di Apamea, morto nel 1782; *Simone,* pronipote di Giuseppe, nato nel 1749 o 1752, missionario in Siria, poi professore di lingue orientali a Padova, morto nel 1821. Molte opere degli Assemani, incominciate da un membro della famiglia, sono state continuate da un altro; il loro metodo non è sempre irreprensibile, ma la loro opera contiene una grande somma di erudizione ed ancor oggi conserva il suo valore. La *Biblioteca orientalis* (Roma, 1719-1728) prezioso inventario di manoscritti con estratti, è rimasta sfortunatamente incom-

piuta come molte delle opere degli Assemani (un incendio che distrusse nel 1768 la biblioteca ed i manoscritti di Giuseppe Simone ha notevolmente accresciuto questa lacuna; ma ciò non impedisce che la mole di lavoro di questo grande erudito rimanga impressionante); questa « biblioteca », in cui i liturgisti trovano molte utili informazioni è opera particolare di Giuseppe Simone, il quale ha posto inoltre mano all'edizione di Sant'Efrem, intrapresa da Pietro Benedetti (vedere *Quirini*), coadiuvato anche dal nipote Stefano Evodio, ed in comune hanno pure redatto il catalogo dei manoscritti della Biblioteca Vaticana, di cui sono apparsi soltanto tre volumi (Roma, 1756). E' ancora a Giuseppe Simone che è dovuta la pubblicazione dei *Kalendaria Ecclesiae universae,* di cui sei volumi soltanto su dodici, concernenti le chiese greco-slave, sono stati pubblicati (Roma, 1755). Quanto a Giuseppe Luigi, riprendendo un progetto dello zio, che aveva sognato di raccogliere (*Eucologia Ecclesiae Orientalis*) i libri liturgici delle Chiese orientali, iniziò la pubblicazione del *Codex liturgicus Ecclesiae universae*: 13 volumi soltanto sono apparsi, comprendenti cinque libri, dei quindici annunciati; vi si trova una nuova edizione del trattato di Giovanni *Morin* (vedere questo nome) sopra gli ordini sacri. Alcuni dei testi che egli ci offre sono stati riediti in seguito, mentre invece altri non sono accessibili che in questa raccolta (Roma, 1749-1766); il *Codex liturgicus*, anche se incompleto e con qualche errore, rimane una fonte indispensabile. Da segnalare, inoltre, la dissertazione con cui accompagnò il trattato di *Languet di Gergy* (vedere questo nome).

ATANASIO (Sant'), patriarca d'Alessandria nel 328, lottò per tutta la vita in difesa dell'ortotodossia nicena contro gli ariani ed i semiariani; fu diverse volte esiliato; morì nel 373; dottore della Chiesa. Nelle sue numerose opere non c'è un trattato propriamente liturgico, ma oltre alle informazioni di dettaglio che i liturgisti possono raccogliere dai suoi scritti, è da segnalare una liturgia di rito siriaco, ma originaria dell'Egitto, del VI-VII secolo, che è conosciuta sotto il suo nome ed anche un'altra liturgia etiopica, ecc. Il suo nome fu sempre legato al simbolo *Quicumque,* che in realtà data dal V o VI secolo: questa professione di fede, particolarmente sulla Trinità e sull'Incarnazione, godette sempre nella Chiesa d'una grande autorità; essa si recita nell'ufficio romano a Prima nella festa della SS. Trinità. Il trattato *Della verginità,* fortemente contestato, (si tende però a riconoscerlo nuovamente come autentico), contiene delle interessanti informazioni sulla consacrazione delle vergini.

AUBESPINE (Gabriele de l'), vedere *L' Aubespine.*

AURELIANO (Sant') vescovo di Arles dal 546 a circa il 553; ritoccò e sviluppò la regola di San Cesario, che fornisce delle interessanti indicazioni sulla storia della liturgia.

AZEVEDO (Emanuel d'), nato a Coimbra nel 1713, gesuita, professore di liturgia al Collegio Romano, morto nel 1796. Le sue *Exercitationes liturgicae,* di cui pubblicò solo quattro parti su dieci che ne aveva promesse (Roma, 1750), costituiscono l'inizio d'un corso di liturgia. Egli legò il proprio nome alla edizione d'un *vetus missale romanum monasticum lateranense* (Roma, 1754), di cui almeno le note sono del cardinal *Antonelli* (vedere questo nome).

B

BAILLET (Adriano) nato nel 1649 a Neuville presso Beauvais, bibliotecario del mecenate Signor De Lamoignon, morto nel 1706. La sua opera « *Le vite dei santi disposte secondo l'ordine dei calendari e dei martirologi* » (1701-1704), cui si sono giustamente rimproverate le tendenze giansenistiche ed ipercritiche, come anche il carattere affrettato della sua compilazione, contiene « la storia del culto dei Santi e la storia delle altre feste dell'anno »; Baillet ha in seguito pubblicato a parte, la *Storia delle feste mobili nella Chiesa* (1703).

BALDASSARI (Antonio), S.J., nato nel 1646 a Recanati, penitenziere in San Pietro a Roma, morto nel 1724, ha lasciato diversi lavori sopra le funzioni papali (benedizione della rosa d'oro, dei pallii, degli *Agnus Dei*); ed un'esposizione più ampia «*La Sacra Liturgia dilucidata*», Forlì, 1697-1700, in 4 voll., che ebbe parecchie edizioni.

BALLERINI (Pietro e Gerolamo), fratelli, nati a Verona, Pietro nel 1698, Gerolamo nel 1702; fino alla morte di Pietro nel 1769 (Gerolamo gli sopravvisse sino al 1781), non cessarono di lavorare in comune allo studio della patrologia e della teologia. La loro celebre edizione di San Leone Magno, intrapresa dietro richiesta di Benedetto XIV, contiene, nel tomo II (Venezia, 1756) una nuova edizione del Sacramentario Leoniano; ma l'ultimo editore di questo testo, Feltoe, assicura che questa edizione non fu molto attenta, e quindi essa non segna un progresso di fronte a quella del Bianchini. I fratelli Ballerini non ritengono il sacramentario come opera di S. Leone, ma sostengono che esso contenga alcuni brani certamente suoi.

BANGOR (Antifonario di), vedere, nel testo, p. 522.

BANNISTER (Henry Marriott), nato nel 1855, pastore anglicano prima in Inghilterra, poi in Australia, rientrato in Europa nel 1888, si votò alle ricerche di documenti liturgici nelle biblioteche, particolarmente in quella Vaticana dal 1895 al 1915; morì nel 1919. Le sue principali pubblicazioni hanno avuto per oggetto i manoscritti di canto gregoriano (*Monumenti vaticani di Paleografia musicale latina,* 1913; catalogo dei manoscritti gregoriani esposti alla Vaticana in occasione del centenario di San Gregorio nel 1904. *Studi e testi,* t. XIII) e le sequenze del medioevo (ne pubblicò diversi volumi negli *Analecta hymnica* di Drèves e Blume); ma il dotto musicologo non era meno attento ai testi che alle melodie, ed oltre a numerosi articoli su riviste di erudizione, si deve pure a lui un'edizione del *Missale Gothicum* per la Henry Bradshaw Society (1917-1919).

BARBIER DE MONTAULT (Saverio), nato a Loudun nel 1830, prelato domestico di Sua Santità, morto nel 1901. Autore di pregevoli studi specie intorno all'archeologia cristiana; alcune sue opere interessano pure i liturgisti; citeremo ad esempio il suo *Trattato liturgico, canonico e simbolico degli Agnus Dei* (Roma, 1865) e soprattutto il suo *Trattato pratico sulla costruzione, l'arredamento e la decorazione delle Chiese, con un'appendice sui paramenti ecclesiastici* (Parigi, 1878), che è diventata classica.

BARONIO (Cesare), nato a Sora in Campania nel 1538, entrò nell'Oratorio di San Filippo Neri e gli successe come superiore nel 1593, creato cardinale nonostante la sua opposizione nel 1596, mancò poco non venisse eletto papa alla morte di Clemente VIII; morì a Roma nel 1607 e fu sepolto in S. Maria in Vallicella. Austera e splendida figura di sacerdote e di studioso. Nel 1745 Benedetto XIV lo dichiarò *venerabile.* I suoi *Annali Ecclesiastici,* intrapresi per ordine di San Filippo Neri ancor prima di diventare sacerdote, e il cui primo volume apparve nel 1588, gli hanno valso il titolo di «padre della storia ecclesiastica». Egli appartiene agli studiosi di liturgia per avere preparato l'edizione del *Martirologio romano* con note, pubblicato nel 1586 per ordine di Gregorio XIII (e di Sisto V, essendo morto l'anno prima Gregorio XIII; le edizioni di Anversa, 1589, e soprattutto quella del 1623 dovuta al Rosweyde, sono state accresciute e corrette). Si può vedere in Batiffol, *Storia del breviario,* 3ª ed. p. 321, le osservazioni presentate dal Baronio a Clemente VIII, nel 1592, intorno alla correzione del breviario.

BARSOTTI (Divo) Sacerdote fiorentino, Rettore del seminario di Firenze. Vivente. Scrisse parecchi libri di spiritualità e di teologia liturgica, alcuni dei quali tradotti all'estero ed assai apprezzati per profondità di pensiero e per originalità di concezione. Accenniamo al «*Mistero cristiano*» (Firenze, 1950), originale e profondo commento all'anno liturgico. «*Il mistero cristiano e la parola di Dio*» (idem, 1955). Scrive pure su riviste di teologia e di spiritualità.

BARSUMA, vescovo nestoriano di Nisibi, morto prima del 496; compose una liturgia oggi andata perduta.

BARUFFALDI (Girolamo), nato nel 1675, morto nel 1755, arciprete di Cento (Diocesi di Ferrara) ha lasciato un *Commento al rituale romano* (Venezia, 1731) riedito più volte.

BASILIO (San), vescovo di Cesarea, morto nel 379; dottore della Chiesa, uno dei «grandi cappadociani». Il suo nome ritorna sovente negli studi della liturgia bizantina, poichè lo si è legato ad una delle grandi «liturgie» della messa; ma la redazione che si trova in uso, gli è posteriore, ed egli ne ha forse sistemato il nocciolo. Esistono adattamenti di questa liturgia in armeno, in siriaco, ecc.; la liturga copta di San Basilio è (vedi Brightman) diversa dalla liturgia bizantina, che ha lo stesso titolo, ma si avvicina di più alla liturgia greca alessandrina, detta di San Basilio; ha come derivate una liturgia etiopica ed una araba. (P.L. t. 29-32 - C.P.S. vol. IV e V) (vedi pure a pag.).

BATIFFOL (Mons. Pietro), nato a Tolosa nel 1861, sacerdote nel 1884, cappellano di San Luigi dei Francesi nel 1886, cappellano del Collegio Santa Barbara a Parigi dal 1889, rettore dell'Istituto Cattolico di Tolosa dal 1896 al 1907, canonico di Notre-Dame di Parigi, dottore *honoris causa* di Lovanio e di Oxford, membro della Commissione pontificia per l'archeologia sacra; morì nel 1929. La carriera dell'eminente prelato, che fu consacrata alla storia delle origini cristiane (è nota la bella serie di volumi, che s'aprì nel 1909 con *La Chiesa nascente ed il cattolicesimo,* cui servì come epilogo nel 1928, il suo libro su San Gregorio Magno) ed all'antica letteratura patristica (*Letteratura greca,* 1897, ecc.), non fu meno notevole sul terreno liturgico. Una delle sue prime opere fu la *Storia del breviario romano* (Parigi, 1893), «libro giovanile», ma pieno d'interesse, che egli in seguito ritoccò ed infine mise a punto, sì da farne un nuovo libro (3ª ed. 1911); le sue *Lezioni sulla messa* (Parigi, 1919) sono un'opera magistrale; lo stesso anno raccolse in un volume di *Studi di liturgia e di archeologia cristiana,* un certo numero dei suoi articoli, sparsi in diverse riviste su questioni di storia liturgica (Pontificale, paramenti, ecc.); molti altri però rimangono ancora da raccogliere e ne varrebbe la pena. I suoi volumi di *Studi di storia e di teologia positiva* (prima serie, 1902; per la seconda serie, 5ª edizione rifusa, 1913) contengono un vasto e importante materiale per i liturgisti. Mons. Batiffol fu uno dei membri più attivi delle Settimane liturgiche di Lovanio. Egli è giustamente considerato come uno dei più insigni maestri dei moderni studi di teologia positiva.

BATTISTI (D. Edmondo), O.S.B. vivente. Pubblicò nel 1921 il primo Messalino completo latino-italiano, che meritò una lettera di approvazione da parte di Benedetto XV. Nel 1922 curò la pubblicazione del *Breviario latino-italiano* con note storico-liturgiche, anch'esso approvato e benedetto dal S. Padre Pio XI. Sta ora lavorando ad una nuova edizione, essendo la prima da molto tempo esaurita.

BAUDOT (Giulio), nato nel 1857 a Notre-Dame-de-l'Isle (Eure), sacerdote ad Evreux nel 1882, entrò nel 1890 nella Congregazione di San Sulpicio, quindi nel 1905 nell'abbazia benedettina di Farnborough, morì nel 1929. Fu insieme agiografo e liturgista, in questo campo specialmente è stato un divulgatore, che ha reso un notevole servizio portando alla portata del gran pubblico i risultati degli studiosi. A lui si deve una serie di opuscoli appartenenti alla sezione *Liturgia* della raccolta *Scienza e Religione,* diretta dall'abate Cabrol: *Inni latini ed Innari,* i *Lezionari,* il *Pontificale,* il *Cerimoniale,* il *Martirologio,* il *Messale,* il *Breviario romano,* gli *Evangeliari,* la *Dedicazione delle chiese,* il *Pallio, Nozioni generali di liturgia;* egli ha inoltre pubblicato (da Mame) un catechismo liturgico, aggiornamento di un libro di Don Leduc. L'ultima sua opera è stata il *Breviario,* nella *Biblioteca cattolica delle scienze religiose* (Bloud et Gay).

BAUDRY (Michele), monaco benedettino di Lagny, poi priore di Maillezais, pubblicò nel 1646 un *Manuale di sacre cerimonie,* che è stato più volte ristampato; don Guéranger ne ha fatto gli elogi.

BAEUMER (Suitberto) O.S.B., nato nel 1845 presso Kaiserswerth (Prussia renana), benedettino nel 1865 dell'abbazia di Beuron, passato nel 1875, in seguito al Kulturkampf,

all'abbazia di Maredsous, rientrato e Beuron nel 1890; morì nel 1894. Don Baeumer fu soprattutto un liturgista; non solo egli fu per parecchi anni correttore delle edizioni liturgiche, pubblicate dalla casa Desclée di Tournai (vedere a tal proposito la sua memoria critica, *Breviarii romani editio nova Tornacensis,* 1885), ma approfondì anche la storia della liturgia, specialmente quella del breviario e del messale. La sua *Storia del breviario,* ove raccolse una enorme massa di informazioni fu preceduta da molti lavori sui vari aspetti del tema, comparsi in diverse riviste; l'opera poi apparve a Friburgo nel 1895. Ancor oggi è uno dei migliori lavori del genere, definito un « immenso repertorio che si deve sempre consultare prima di procedere oltre » (Sejourné). La progettata *Storia del messale* non potè essere condotta a termine a causa della morte: ci sono rimasti alcuni lavori preparatori sopra il messale di Stowe (1892), sul Sacramento Gelasiano (1893). Notiamo anche i numerosi articoli liturgici scritti da Don Baeumer, a partire dal 1888 per il *Kirchenlexicon,* dizionario cattolico redatto per il pubblico tedesco da Wetzer e Welte. D. Baeumer è considerato uno dei migliori liturgisti del secolo XIX.

BAUMSTARK (Antonio), nato nel 1872 a Costanza (Germania), morto nel 1948. Apprezzatissimo studioso di liturgia, storia e letteratura orientale cristiana. Diresse per molti anni la rivista « *Oriens Christianus* ». Di particolare interesse per gli studi liturgici resta il volume « *Liturgie comparée* » principi e metodi per lo studio storico delle liturgie cristiane. (Ed. De Chevetogne - Belgio). Si può considerare come il fondatore della scienza storica delle liturgie comparate. Fu un uomo di prodigiosa attività e di pietà esemplare. Ebbe dodici figli.

BAYART (Paolo), sacerdote francese di Lilla. Vivente. Ha scritto parecchi capitoli di questa nostra enciclopedia. Di lui è stato pure tradotto in italiano un libro intitolato « *L'azione liturgica* » (Lice, Torino, 1934), che una lettera della Segreteria di Stato a firma Card. Pacelli, ha giudicato « molto utile ed opportuno intorno ad un genere di apostolato che autorizza le migliori speranze ».

BEAUDUIN (Lamperto) O.S.B. (1873 - vivente); monaco dell'abbazia di Mont-César a Lovanio. E' considerato uno degli iniziatori e degli apostoli del movimento liturgico contemporaneo. Il suo libretto « *La pietà della Chiesa* », uscito al principio di questo secolo e subito tradotto in varie lingue, fu salutato come « il manifesto del movimento liturgico contemporaneo ». Collabora a parecchie riviste liturgiche, in particolare a « *Les questions lit. et paroissiales* », da lui fondata nel 1910. Da parecchi anni lavora pure al movimento ecumenico. Nel 1953, in occasione del suo 80° anno, il « Centro di documentazione liturgica » di Mont-César (Lovanio) curò la pubblicazione di un volume di scritti di questo grande « operaio » della causa liturgica.

BEDA IL VENERABILE (San), nato presso Jarrow (Inghilterra) nel 673, monaco in quel monastero sotto San Bernardo Biscop, sacerdote nel 703 sotto l'Abate Ceolfrid; morì nel 735. Fra le numerose opere dell'autore della « *Storia ecclesiastica della nazione inglese* », diverse riguardano la liturgia e sono di grande importanza. Innanzitutto una raccolta di 50 Omelie sopra i vangeli, in due libri, che furono accolte negli omeliari posteriori e parecchie delle quali vengono ancora lette nel breviario. Poi un *Martirologio,* della famiglia dei « *martirologi storici* », compilato con cura, ma incompleto; invece il martirologio in versi, che Don Luca di Achery attribuiva a Beda, non è suo, e così pure certi calendari posti sotto il suo nome da alcuni manoscritti. Beda ha anche trattato del computo e della celebrazione della Pasqua (P.L. t. 90-95).

BELETH (Giovanni), teologo dell'Università di Parigi del XII secolo, forse di origine inglese. Il suo *Rationale divinorum officiorum,* scritto tra il 1161 ed il 1165, edito ad Anversa nel 1553, e più volte riedito in seguito, è — secondo il Cabrol — « un'opera importante; l'autore riferisce notizie molto precise sull'ufficio divino, la messa, l'anno liturgico ».

BENEDETTO (San) da Norcia, nato nel 480, fondatore del monastero di Subiaco, poi di

Monte Cassino, morto nel 543, ovvero, secondo alcuni recenti studi, non prima del 547. La sua regola, composta nel 529 (forse fin dal 526), fa di lui il « *patriarca dei monaci dell'Occidente* »; essa è un documento liturgico di prim'ordine. (Vedi anche il cap. dedicato alla Lit. benedettina).

BENEDETTO XIII (Pietro Francesco *Orsini*), nato nel 1694 a Roma, padre domenicano nel 1667, cardinale nel 1672, arcivescovo di Manfredonia nel 1675, trasferito a Cesena nel 1680, arcivescovo di Benevento nel 1686, papa nel 1724, morto nel 1730. Il cardinale Orsini era un liturgista di valore; di lui vennero pubblicate a Roma nel 1726, dopo la sua elevazione al sommo pontificato, le « *Opera liturgica* ». Egli preparò per la sua diocesi di Benevento un cerimoniale semplificato ad uso delle piccole chiese parrocchiali, in cui non era possibile avere il diacono e il suddiacono per certe funzioni; quest'opera divenne poi il *Memoriale rituum,* approvato per le chiese parrocchiali (e per le chiese non parrocchiali che ricevettero per indulto l'autorizzazione a servirsene).

BENEDETTO XIV (Prospero *Lambertini*), nato a Bologna nel 1675, avvocato concistoriale, promotore della fede nel 1708, canonico di S. Pietro nel 1712, arcivescovo titolare di Teodosia nel 1724, di Ancona nel 1727, cardinale « in pectore » nel 1726 e proclamato nel 1728, arcivescovo di Bologna nel 1731, eletto papa nel 1740, morto nel 1758. Il suo trattato « *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* » (Bologna, 1734-1738), in cui egli fuse insieme alla sua vasta erudizione l'esperienza di vecchio promotore della fede, è rimasto classico; molto utili per il liturgista sono i suoi trattati, anche se meno importanti, « *De sacrosancto sacrificio* » (Roma, 1748) e « *De festis D. N. Jesu Christi et B. Mariae Virginis* » (Bologna, 1740). Divenuto papa, emanò numerose ed importanti decisioni liturgiche, ciò che si può vedere nel suo *Bollario* (Venezia, 1768) e non cessò d'occuparsi della liturgia: pubblicò delle nuove edizioni del Martirologio (1748, con un'introduzione molto importante), del rituale, del pontificale (1752), dei libri liturgici greci; aveva anche progettato una nuova edizione del breviario, che non giunse in porto.

BENEDETTO, canonico di S. Pietro in Roma, sotto Innocenzo III, (verso il 1740) compilò un *Liber pollicitus* sopra l'ordine dell'anno ecclesiastico, specialmente per uso della curia romana, che divenne poi l'*Ordo romanus XI* di Mabillon.

BERNARDO (San), dottore della Chiesa ed ultimo dei Padri; nato a Fontaine-le-Dijon nel 1091, monaco di Citeaux, abate di Chiaravalle nel 1115, partecipò ai più importanti avvenimenti del suo tempo, predicatore della seconda crociata; morì nel 1153. Oratore e teologo insigne, non dovrà essere dimenticato dai liturgisti per aver ordinato la riforma della liturgia cistercense e in particolare del canto. Egli compose l'ufficio di S. Vittore; ma gli inni che a lui furono attribuiti, come il *Jesu dulcis memoria* e la sequenza *Laetabundus,* anche se sono ispirati ad alcuni passi delle sue opere, non sono suoi. I suoi sermoni hanno fornito molte lezioni al breviario (P.L. t. 182-185).

BERNARDO di Guido (*Bernardus Guidonis*) O.P., nato nel 1262 alla Roche-l'Abeille, domenicano inquisitore nel 1307 contro gli Albigesi (il suo manuale « *Pratique de l'inquisition* » è un documento storico di prim'ordine), vescovo di Tuy in Ispagna nel 1323, poi di Lodève in Linguadoca nel 1324, morto nel 1331. Fra le numerose opere di questo instancabile lavoratore, alcune interessano i liturgisti, per es. un trattato sull'*ordinamento del sacrificio della messa* ed un'esposizione circa gli *Inconvenienti che possono succedere durante la celebrazione della messa.*

BERNARDO DE PARENTIS, nato ad Orthez nei Bassi Pirenei, domenicano, professore di teologia ad Albi, morto a Tolosa dopo il 1342. Il suo *Lilium missae* è una spiegazione circa le difficoltà che si possono presentare nella messa e nel canone. Diffuso in molte edizioni fu il suo *Tractatus super missam,* argomento che egli aveva illustrato nella quaresima del 1340 ad Albi.

BERNAREGGI (Mons. Adriano), professore nel Seminario teologico di Milano, poi vescovo di Bergamo (1884-1953). Uomo di vasta cultura e di sicuro governo. Fu il primo Presidente del *Centro di Azione liturgica italiano,* del quale diresse fino alla morte tutte le Settimane di studio nazionale. Scrisse articoli sui più svariati argomenti: storia, arte, sociologia e liturgia. Collaborò alle principali riviste di cultura italiane: (*Ambrosius,* « Arte Cristiana », « Scuola Cattolica »). Diresse pure la « Enciclopedia Ecclesiastica » in corso di pubblicazione presso gli Editori Vallardi-Marietti.

BERNOLDO DI COSTANZA, O.S.B., monaco dell'abbazia di S. Biagio, nato intorno al 1050, morto nel 1100 a Schaffouse, figliale di quell'abbazia. E' l'autore d'una cronaca e di numerose opere, in cui prende con grande zelo le difese di Gregorio VII e della sua azione riformatrice. Don G. Morin ha dimostrato che a lui va attribuito il *Micrologus de ecclesiasticis observationibus,* non ad Ivo di Chartres o ad altri; è questo uno degli scritti più interessanti che il medioevo ci abbia lasciato sulla liturgia. L'opera, che sotto la sua forma attuale pare riunisca due opuscoli distinti, sembra non fosse destinata a venir pubblicata, rappresentando invece piuttosto un'insieme di appunti ad uso dell'autore e di qualche confratello da lui diretto; fu scritto prima della morte di Gregorio VII (1085). I primi 21 capitoli descrivono con molta esattezza la *messa romana* del tempo, con dei riferimenti alle origini, che per l'epoca sono seriamente documentati; la seconda parte dell'opera è consacrata agli altri riti, ufficio, anno liturgico, feste, usanze locali, ecc. Bernoldo, a differenza di molti liturgisti antichi, non ama i simbolismi esagerati, ma ricerca piuttosto la esattezza storica (P.L. t. 151).

BERNONE, monaco benedettino a Fleury-sur-Loire verso il 999 al più tardi, poi a Prüm, divenne nel 1008 abate di Reichenau; fu il primo abate che ottenne, nel 1032, l'uso dei pontificali; morì nel 1048. Fu un liturgista ed un insigne teorico della musica. Egli dedicò ad Aribone, arcivescovo di Magonza, due dissertazioni, una sulla celebrazione dell'Avvento, quando Natale cade in lunedì, l'altra sul digiuno nei sabati delle Quattro Tempora; una lettera di Aribone approvò la dottrina, secondo cui quando Natale cade di lunedì, non vi devono essere che quattro domeniche d'Avvento. Egli ripubblicò questi due studi nel suo *Trattato di alcune cose riguardanti la celebrazione della messa,* opera talvolta confusa con il Micrologio di Bernoldo. A lui è dovuto infine un opuscolo « *Circa le diverse maniere di modulare i salmi ed i canti* », e dei trattati propriamente detti di musica, quali in particolare il *Tonarius* (P.L. t. 142).

BEROLDO DI MILANO, *custos et cicendelarius* della Chiesa milanese (noi diremmo sacrestano) nel secolo XII; scrisse dopo il 1125, delle opere preziose per lo studio della liturgia ambrosiana; la principale, *Ordo et caeremoniae,* fu edita nel 1894 dal Magistretti con note abbondanti, e fornisce una descrizione dettagliata della liturgia milanese; lo stesso libro ha finito coll'essere chiamato a Milano il *Beroldus.*

BIANCHINI (Francesco), nato a Verona nel 1662, venne a Roma nel 1684, bibliotecario del cardinale Ottoboni (più tardi Alessandro VIII), diacono nel 1699, non volle, per modestia, essere ordinato sacerdote; nominato prelato da Clemente XI, e segretario della Commissione per la riforma del calendario; morì nel 1729. Oltre ai suoi lavori sul calendario (come la *Soluzione del problema pasquale,* Roma, 1703), egli s'è reso celebre con l'edizione del *Liber Pontificalis,* sotto il titolo di « *Vitae Romanorum Pontificum* », Roma 1718-1728; opera che fu compiuta dal nipote Giuseppe Bianchini. Si dedicò pure alla costruzione di meridiane. Di lui si disse che fu un santo, che ebbe familiare tanto il cilicio quanto il compasso.

BIANCHINI (Giuseppe), nato a Verona nel 1704, canonico nel 1725 e bibliotecario del Capitolo, entrò nell'Oratorio nel 1732 e venne designato a continuare gli *Annales* del Baronio; morì nel 1764. Compì la pubblicazione delle *Vitae Romanorum Pontificum* dello zio Francesco, ed inserì nel IV tomo la prima edizione del Sacramentario Leoniano, secondo il manoscritto di Verona; nel III tomo un *Ordo romanus,* pure esso

scoperto a Verona. Aveva incominciato l'edizione delle opere del Tomasi (vedere questo nome), ma giunse solo a pubblicare il *Libellus orationum mozarabico* (Roma, 1741), da lui arricchito di preziose note. Viene pure citata la sua *Liturgia antiqua hispanica* (Roma, 1746).

BICKELL (Gustavo), nato a Kassel nel 1838, professore di archeologia religiosa e di lingue semitiche all'Università di Vienna; morto nel 1906. Fu docente di teologia protestante a Marbourg; poi nel 1865 si convertì al cattolicesimo, e passò all'Università di Innsprüch, e infine a Vienna. Sacerdote nel 1876. Il suo libro « *Messe unde Pascha* » (La messa e la pasqua), pubblicato nel 1872, ebbe il merito di mettere in evidenza l'analogia della messa cattolica col rituale della Pasqua ebraica: la tesi, spinta troppo avanti nei dettagli, richiede parecchie rettificazioni, ma la linea generale resta con tutto il suo valore.

BIEL (Gabriele), nato nel 1410 a Spira, professore di teologia a Tubinga, morto nel 1495 a Einsiedel. Famoso teologo della scuola teologica nominalista. Una delle sue opere interessa la liturgia: è l'*Expositio resolutissima sacri canonis missae,* in cui spiega, servendosi dei teologi e dei liturgisti, non solo la lettera ed il senso mistico del canone, ma anche le altre parti della messa, i vasi sacri, ed i paramenti liturgici. Questa importante opera ebbe numerose edizioni e fu pubblicata diverse volte in riassunto.

BINGHAM (Giuseppe), nato nel 1668 a Wachofield (Yorkshire), « fellow » di Oxford nel 1689, poi pastore anglicano di Headbourn-Worthy presso Winchester, il che gli permise di servirsi della ricca biblioteca episcopale di questa città; in seguito pastore ad Havant, presso Portsmouth, morto nel 1723. L'opera sua principale, in cui la liturgia è ampiamente trattata, è la celebre raccolta intitolata « *Origines ecclesiasticae of the Antiquities of Christian Church* », Londra, 1708-1722; un'edizione completa apparve ad Oxford, in 10 volumi nel 1855.

BINTERIM (Antonio Giuseppe), nato nel 1779 a Dusseldorf, entrato nel 1766 nei Francescani col nome di *Flosculus,* dovette lasciare l'ordine nel 1805, allorchè i conventi furono soppressi sulla riva destra del Reno; nominato parroco di Bilk, sobborgo di Dusseldorf, egli resse quella parrocchia fino alla morte, che avvenne nel 1855. Animo sempre vigile sui problemi del suo tempo, lottò per la ortodossia e per la disciplina ecclesiastica. Qualche esuberanza lo mise in contrasto con le direttive papali. Opera sua principale, un repertorio archeologico, in cui egli riprende e continua il lavoro del *Pellicia* (vedere questo nome), sviluppandolo; titolo: « *Die vorzuglichsten Denkwurdigkeiten der christkatholischen Kirche* (Magonza, vol. 7, 1852-1841), opera che, per gli studi liturgici, offre gli stessi servizi di quelle di Bingham o di Pellicia. Si trovano pure delle infomazioni sulla storia liturgica nella sua *Storia dei concili di Germania* (Magonza, 1835-1849); pubblicò pure un *Calendarium ecclesiae Germanicae Coloniensis saeculo IX* (Colonia, 1824). Gli scrittori protestanti gli rimproverano il suo « ultramontanismo ».

BISHOP (Edmondo), nato nel 1846 a Totnes (Dewonshire), di famiglia anglicana, fu per un certo tempo segretario dello storico Thomas Carlyle, poi passò all'Educational Department del Privy Concil office, cui rimase legato fino al 1885; nel 1867, si convertì al cattolicesimo alla lettura del trattato « *De antiquis Ecclesiae ritibus* » di Don Martène; nel 1886 tentò la vita monastica entrando nell'abbazia benedettina di Downside, ma dovette rinunciarvi per la malferma salute; rimase tuttavia amico dei monaci, particolarmente di Don Gasquet, il futuro cardinale, e di Don Connoly; morì nel 1917 e fu sepolto nel cimitero dell'abbazia. Edmondo Bishop aveva scritto insieme con Don Gasquet, un importante libro di storia liturgica, *Edward the VI and the Book of common Prayer* (Londra, 2ª ediz., 1891), in cui poneva a confronto le fonti cattoliche ed il libro ufficiale della liturgia anglicana; in seguito egli moltiplicò gli studi ed i saggi sulla storia della liturgia, aiutato da una memoria prodigiosa e da una ricca biblio-

teca; un certo numero di questi lavori è stato raccolto in *Liturgica historica* (Oxford, 1918); difficilmente si può esagerare l'importanza di alcuni suoi studi ivi contenuti (per es. intorno al *Genio del rito romano*, la storia dell'altare, o intorno al *Gelasianum;* sopra il testo primitivo del canone romano; sul Kyrie eleison, ecc.); vedasi anche lo studio liturgico, da lui aggiunto all'edizione *Kuypers del Book of Cerne*. Il nome di Ed. Bishop rimane uno dei più autorevoli nel campo della storia liturgica. Alla tendenza arcaicizzante della riforma liturgica in genere, il Bihop opponeva questo suo criterio: che lo sviluppo liturgico dev'essere regolato dal buon senso del popolo cristiano. (Non bisogna confonderlo con *M. W. Chatterley Bishop*, anch'egli liturgista di valore, che studiò la storia del canone; vedere nei capitoli che illustrano le liturgi ambrosiane e mozarabica i suoi lavori sull'argomento).

BISSUS (Bernardo), benedettino italiano, professore a Santa Caterina in Genova, morto nel 1716; ha lasciato una *Hierurgia* (Genova, 1688), utile trattato sul culto divino, i riti e le cerimonie, che ebbe la sua ora di celebrità.

BOBBIO (messale di) - vedi pag. 340.

BOCQUILLOT (Lazaro Andrea), nato ad Avallon nel 1649, fu per qualche tempo coi Certosini, ma non vi potè rimanere: parroco di Castellux dal 1674 al 1683, si ritirò poi a Port-Royal; morì nel 1728. Il suo *Traitè historique de la Liturgie sacrée ou de la messe* (Parigi, 1701) è, a giudizio di Don Cabrol, « molto superficiale »; vi sostiene certe idee chè destarono molta sorpresa: per esempio afferma che i paramenti liturgici non furono in uso prima del VII secolo.

BOLLANDISTI. Sono così chiamati quegli agiografi, ai quali si deve la magnifica collezione degli « *Acta sanctorum* », in un immenso repertorio, frutto di profonde ricerche, condotte sui testi originali sparsi in tutta la Chiesa. Sono in gran parte Padri della Compagnia di Gesù e vanno ricordati sopratutto i primi tre: *Giovanni Bolland* (1596-1665), da cui il nome di Bollandisti, *Goffredo Henschen* e *Daniele Papebroch* o *Papebroech*, detto il principe dei Bollandisti. L'opera di questi padri, continuata poi anche da altri collaboratori, segue l'ordine dei santi fissati nel calendario, mese per mese, e non è ancora stata terminata.

BONA (Giovanni), nato a Mondovì nel 1609, religioso fogliante (Ordine Cistercense), nel 1651 divenne generale del suo ordine, cardinale nel 1669, morto in odore di santità nel 1674. Il suo trattato « *De divina Psalmodia* », sulla recita dell'ufficio divino (Roma, 1653) è diventato classico; così pure l'altro trattato « *De sacrificio missae* » (Roma, 1658), ove il più puro ascetismo gareggia con la scienza liturgica. Ma ciò che lo pone in primo piano fra i liturgisti è la sua importante opera *Rerum liturgicarum libri duo* (Roma, 1671): « E' un corso di liturgia storica d'una rigorosa concezione scientifica e che non è relativamente invecchiato » (D. Cabrol). Suo grande merito è di essersi ricollegato profondamente alla spiritualità tradizionale. La sua è la dottrina classica. Per l'importanza che egli diede ai fondamenti storici e positivi della speculazione teologica, egli fu un precursore.

BONIZIO o BONIZONE, nato probabilmente a Cremona verso il 1045 venne nominato nel 1075 o 1076 vescovo di Sutri; esiliato per la causa di Gregorio VII, fu nominato vescovo di Piacenza, ma da alcuni scismatici di questa città fu avversato fortemente e poi ucciso in una sommossa nell'anno 1090. Una delle sue opere riguarda la liturgia ed è la dissertazione *Libellus de sacramentis*, in cui egli spiega l'origine della messa, del sale benedetto, degli olii santi (P.L. 150, 857-866).

BORELLA (Pietro), dal 1939 Maestro di S. Cerimonie nel Duomo di Milano. Studioso della liturgia ambrosiana, collabora a parecchie riviste di liturgia: *Ambrosius*, *Rivista liturgica*, ecc. Oltre agli articoli citati, il Can. Borella ha steso degli ottimi studi di sintesi intorno all'Anno liturgico, al breviario, alla messa e ai sacramenti nella liturgia am-

brosiana, studi pubblicati come « excursus » nei rispettivi volumi della STORIA LITURGICA del Righetti (Ancora, Milano). In collaborazione con Cattaneo e Villa, ha curato la pubblicazione del II vol. di Archivio ambrosiano, intitolato « *Questioni e bibliografia ambrosiane* ».

BOSSUET (Giacomo Benigno), nato a Digione il 1627, canonico di Metz, vescovo di Condom nel 1669, precettore del Delfino nel 1670, vescovo di Meaux nel 1699, morì nel 1704. Oratore e storico illustre, egli viene annoverato fra i prosatori francesi classici. I liturgisti citano spesso la sua *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe* (Parigi, 1689), oppure il *Catéchisme des Fêtes et autres solemnités et observance de l'Eglise,* che costituisce la parte terza del Catechismo di Meaux (1687).

BOUGEANT (Guglielmo Giacinto), nato a Quimper nel 1699, gesuita, storico della guerra dei Trent'anni, morto nel 1743, confutò l'opinione del Le Brun (vedere questo nome) intorno alla consacrazione eucaristica e all'epiclèsi, in due opere, di cui una apparve solo dopo la morte del dotto oratoriano: *Réfutation de la dissertation du R. P. Le Brun sur la forme de la consecration de l'Eucharestie,* Parigi, 1727; e *Traité theologique sur la forme de la consecration del l'Eucharestie, in cui,* per mezzo di nuove ricerche si fa luce intorno al vero senso delle liturgie orientali, Lione, 1729.

BOUILLART (Giacomo), nato nel 1669, benedettino di Saint-Germain-des Prés e storico di quell'abbazia, morto nel 1726. Criticò l'edizione che il bollandista Du Sollier aveva fatto del Martirologio di Usuardo, rimproverandogli di non aver posto in capo ai manoscritti quello di Saint-Gérmain (Attualmente Bibl. Naz. franc. lat. 13745), in cui egli scorgeva il manoscritto autografo di Usuardo; a sua volta, pubblicò un'edizione del Martirologio in questione (Parigi, 1718).

BOUSSARD (Goffredo), professore del collegio di Navarra, rettore e cancelliere dell'Università nel 1517, poi canonico di Mans, morto nel 1524; fra le altre opere, lasciò un'*Exposition du divin sacrifice de la messe,* ispirata ai principî di Guglielmo Durando e di Gabriele Biel.

BRADSHAW (Enrico), bibliotecario dell'Università di Cambridge, specialista nello studio dei libri liturgici del Medioevo. Dopo la sua morte venne fondata sotto il suo nome, nel 1890, la *Henry Bradshaw liturgical Texts Society*, avente lo scopo di curare l'edizione dei manoscritti liturgici o libri liturgici rari con preferenza verso quelli inglesi. Diversi membri molto attivi di questa società, come il Rev. J. Wickham Legg (al quale son dovuti i *Tracts on the Mass* del 1904), il Rev. E. S. Dewick, il Rev. Chr. Wordsworth, ecc. hanno compiuto veramente una notevole attività di eruditi pubblicando dei documenti che interessano soprattutto la cultura inglese. La Società ha però, più d'una volta, pubblicato dei documenti d'interesse più generale, come l'Antifonario di Bangor, edito da F. E. Warren (1893-1895, il primo volume è una riproduzione integrale in fac-simile), il messale di Roberto de Jumièges (1896) e il Gregoriano (1915), editi da H. A. Wilson, il *Benedizionale* dell'arcivescovo Robert edito dallo stesso studioso (1903), il Salterio mozarabico da J. P. Gilson (1905), il Messale di Stowe da S. F. Warner (1906-1915), il *Messale Gothicum da A. M. Bannister* (1917-1919) ecc.

BRINKTRINE (Giovanni) vivente. E' professore all'Accademia di Paterborn. Ha scritto parecchie opere di liturgia, alcune tradotte in italiano dalle « Edizioni liturgiche » di Roma. Molto apprezzata l'opera *La S. Messa* (1952). Buono è pure lo studio sul *Breviario romano* (1946).

BRUNONE D'ASTI (San), nato ad Asti tra il 1044-1049, vescovo di Segni nel 1080, rifiutò il cardinalato, accompagnò Urbano II in Francia; si fece religioso a Monte Cassino nel 1102, venne eletto abate, ritornò in Francia come legato apostolico; deposto nel 1111 per essere venuto a conflitto con Pasquale II a proposito delle inve-

stiture, ritornò alla propria sede episcopale e vi morì nel 1123. Nel suo trattato «*Del sacrificio azimo e dei sacramenti della Chiesa*», egli tratta dei misteri e dei riti, in particolare della dedicazione delle chiese e della consacrazione dei vescovi. Anima grande di santo, di vescovo e di scrittore come la sua, l'Italia non aveva forse più avuto dopo S. Gregorio Magno.

BUGNINI (Annibale), sacerdote della Missione. Vivente. Dirige da parecchi anni le «*Ephemerides liturgicae*», alle quali ha saputo dare una impostazione più viva e dinamica, tale che questa rivista è conosciuta ed apprezzata anche all'estero per i suoi studi originali e per i suoi dotti commenti ai decreti della S. C. dei Riti, nonchè ai documenti pontifici, che riguardano la liturgia. Sue opere principali: «*Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia*» (Roma, 1953), che raccoglie tutti i documenti relativi alla liturgia dal 1903 al 1953. Opera di grande utilità per i liturgisti. «*De rubricis ad simpliciorem formam redigendis*» (1955), commento al decreto della S. C. R. intorno alla semplificazione delle rubriche. «*Ordo hebdomadae sanctae instauratus*» (1956), commento al decreto di riforma della settimana santa. Dei due ultimi studi, fatti in collaborazione coi confratelli Bellocchio e Braga, l'A. ha pure curato una edizione italiana.

BUNSEN (Barone Christian Karl Josias), nato nel 1791, ambasciatore di Germania a Londra dal 1841 al 1854, morto nel 1860. Questo diplomatico fu uno *scholar* di vasta cultura; studiò le antichità cristiane, le chiese di Roma, Sant'Ippolito, Sant'Ignazio, ecc. Viene qui ricordato soprattutto per una raccolta di testi, *Analecta antenicaena,* opera utile ancora per la sua erudizione, ma che va presa con riserva: il III tomo è dedicato alle *Reliquiae liturgicae* alessandrine, bizantine, africane, ecc., con un'introduzione sulla storia delle liturgie.

BURCARDO (Giovanni), nato a Strasburgo, prevosto di San Lorenzo di Haslach (diocesi di Strasburgo), maestro delle cerimonie pontificie (1483) e cappellano di Innocenzo VIII e poi di Alessandro VI (sopra la vita dei quali ha lasciato un *Diario,* spesso citato dagli storici), vescovo di Città di Castello e d'Orte nel 1503, vi morì nel 1506. Sommamente considerevole è la sua opera liturgica. Il *Pontificale* edito nel 1483 da Agostino *Patrizi* (vedere questo nome) era stato preparato in collaborazione con Burcardo; ma, come fa osservare il Batiffol, si deve a Burcardo la maggior parte del lavoro; infatti, nell'edizione del 1497, in cui il nome di Patrizi non figura più, ancora si fa menzione di quello di Burcardo, in collaborazione questa volta con *Giacomo de Luciis* (vedere questo nome). Nel 1502 pubblicò, per ordine di Alessandro VI, il suo *Ordo missae,* libro fondamentale, che ebbe diverse edizioni, e che, come fa fede il cardinale Bona, fin dal 1534 incominciò ad essere posto in capo al messale; siamo dunque debitori a Burcardo della maggior parte delle nostre rubriche della messa. Così pure egli ha contribuito alla preparazione del *Cerimoniale,* che doveva pubblicare Patrizi nel 1488, e che comparve solo nel 1516 per le sollecitazioni di Cristoforo Marcel, sicchè noi troviamo ancora il suo nome alle origini del Cerimoniale dei vescovi, pur non potendo precisare in quale misura egli vi abbia collaborato.

C

CABASILAS, vedere *Nicolas Cabasilas.*

CABROL (Fernando) O.S.B. (1855-1937). Nato a Marsiglia; nel 1903 abate di S. Michele in Farnborough (Inghilterra). Uno dei più apprezzati studiosi di liturgia dei nostri tempi. Con D. Leclercq diresse il grande D.A.C.L., i *Monumenta Ecclesiae liturgica* e la sèrie liturgica della collezione *Science et Religion.* I suoi principali lavori liturgici sono: «*Etude sur la "Peregrinatio Sylviae"*»; «*Les origines liturgiques*»; «*Le livre de la*

prière antique », ecc. Tra i suoi libri tradotti in italiano ricordiamo: « La preghiera dei primi cristiani » (Ed. Cristofaro - Vicenza).

CAGIN (Paolo), nato a Béthune nel 1847, benedettino di Solesmes, professo nel 1879, sacerdote nel 1885, morto nel 1923. Monaco non meno pio che laborioso e dotto, Don Cagin fu uno dei maestri della scienza liturgica. Gli si deve: « *Un mot sur l'Antiphonale Missarum* », importante dissertazione sopra l'attività liturgica di San Gregorio Magno (Solesmes, 1890); il V e il VI tomo della *Paléographie Musicale,* pubblicazione d'un antifonario ambrosiano con dissertazioni di grande importanza sulla liturgia ambrosiana ed i suoi monumenti (Solesmes, 1896 e seg.); l'edizione del Sacramentario ambrosiano di Bergamo, volume unico dell'*Actuarium Solesmense* (1900); nel 1906 incomincia a far la sua comparsa (*Scriptorium Solesmense*) un vasto lavoro sopra l'*Eucologia latina studiata sulla tradizione delle sue formule e dei suoi formulari*: tomo I, *Te Deum od Illatio?* (*Illatio* è il nome del prefazio nel rito mozarabico); nel 1912, t. II, l'*Eucarestia, canone primitivo della messa o formulario primo ed essenziale di tutte le liturgie,* in cui l'autore propone un sistema molto personale circa le origini del canone (il III tomo, preannunciato, *L'Eucarestia primitiva nelle liturgie orientali,* non è apparso); l'*Anaphore apostolique et ses temoins* (Parigi, 1919) dove volgarizza i risultati del suo vasto lavoro. L'ultima opera di Don Cagin è l'edizione del *Sacramentario galasiano d'Angoulème,* che la guerra ha sfortunamente impedito fosse provvista dell'introduzione e delle tavole promesse dall'A. Il Cagin è considerato uno dei padri della scienza liturgica, anche se non tutte le sue idee si possono accettare senza riserve.

CAHIER (Carlo) S. J., nato a Parigi nel 1807, rinomato archeologo, morto nel 1882. Dopo la *Monografia sulla cattedrale di Burges* (Parigi, 1841-1844), iniziata in collaborazione col P. Arturo Martin (1801-1856) e rimasta incompiuta, con la collaborazione del medesimo pubblicò quattro volumi di *Miscellanea d'archeologia, di storia e di letteratura* (Parigi, 1848-1856); dopo la morte del P. Martin pubblicò da solo le *Caratteristiche dei santi nell'arte popolare* (1867) e altri quattro volumi di *Nouvelles Mélanges* (1874-1877). L'archeologia liturgica è ampiamente rappresentata soprattutto negli otto volumi delle *Miscellanee,* preziose per le loro tavole. La sua opera contribuì a far meglio apprezzare il Medioevo.

CAJETANO (Giacomo) Stefaneschi, romano di nascita, nipote di Bonifacio VIII, uditore di Rota, cardinale diacono nel 1295, morto nel 1341. Il suo *Ordinario delle cerimonie,* in cui descrive i riti della elezione del Pontefice e delle funzioni papali, di quelle cardinalizie, delle canonizzazioni, ecc., costituisce l'*Ordo romanus XIV* di Mabillon. Di questo eminente liturgista esiste un *Cerimoniale* fra i manoscritti della Biblioteca d'Avignone.

CALEON (don Gerard Van), monaco di Maredsous (Belgio), compose nel 1882 un Messalino latino-francese « *Missel des fideles* » il primo messalino per i fedeli, pubblicato dopo il movimento liturgico iniziato dal Guéranger. Diede pure vita alla prima rivista liturgica « *Messager des fideles* », divenuta poi « *Revue bénédictine* ».

CALLEWAERT (Camillo), sacerdote belga (1886-1943). Autore di apprezzate opere di liturgia. Ricordiamo « *Liturgicae institutiones* », rimaste incompiute per la morte, e « *Cerimoniale in missa privata et solemni* » (1922). Il Callewaert ha saputo rompere l'indirizzo esclusivamente rubricistico di molti Manuali di liturgia, dando pure i fondamenti teologici e la storia dei riti liturgici.

CANCELLIERI (Francesco Gerolamo), nato a Roma nel 1751, tosto membro dell'Accademia degli Arcadi, segretario del cardinale Leonardo Antonelli, poi direttore della Tipografia di Propaganda, morto nel 1826. Molte delle sue opere d'archeologia, tutte frutto di seria erudizione, interessano i liturgisti: *De secretariis basilicae vaticanae ve-*

teris ac novae (Roma, 1788); descrizione delle funzioni della cappella pontificia durante la settimana santa (1789), della presa in possesso del Sommo Pontefice (1802), della festa del Natale e d'altre cerimonie papali.

CANONE DEGLI APOSTOLI, raccolta di 84 od 85 canoni, che sovente, nei manoscritti, sono presentati come un epilogo dell'VIII libro delle *Costituzioni Apostoliche*, e che sembrano del medesimo autore; ci si attingono spunti dai concilii del IV secolo, fra gli altri dal concilio della Dedicazione (Antiochia, 341), di tendenza ariana. I canoni sono stati tutti ammessi nella disciplina della Chiesa greca con il concilio *in Trullo*; nella Chiesa latina, Dionigi il Piccolo ne ha tradotta soltanto una parte (i primi 49 o 50), che loro permise di entrare a far parte del *Corpus juris canonici*. Evidentemente non è da riconoscere ad essi un'autorità « apostolica », nonostante l'accoglienza avuta nel medioevo. Alcuni concernono la liturgia; cfr. *Monum. Eccl. liturgica*, t. I, 1 nn. 2518-2532.

CANONI ECCLESIASTICI, chiamati anche *Costituzione apostolica egiziana* (da non confondere con la *Costituzione ecclesiastica egiziana*, ch'è il nome dato da Achelis alla *Traditio apostolica* di Sant'Ippolito) o *Constitutiones per Clementem*, raccolta di 30 canoni, ciascuno dei quali si disse formulato da uno degli Apostoli; contengono, insieme a massime morali derivate dalla Didachè, delle regole sopra le ordinazioni e sul ministero ecclesiastico. Lo scritto pare d'origine egiziana, tra la metà del III secolo ed il 400. Cfr. *Monum. Eccl. Liturgica*, I, 1, nn. 2533-2549, I, 2, p. 58-67.

CANONI D'IPPOLITO, rimaneggiamento della *Tradizione apostolica* di Sant'Ippolito (vedere questo nome) conservato in arabo ed in etiopico sotto forma di 38 canoni, che si dividono in 261 numeri. Vengono considerati come la migliore opera della serie cui appartengono, fino al giorno in cui la scoperta di Don Connolly ha dimostrato la loro dipedenza dalla *Tradizione* di Ippolito e la loro appartenenza ad un'epoca più recente. Mons. Duchesne li ha riprodotti, nella traduzione latina, nelle sue *Origini del culto cristiano*, sino alla quinta edizione (nella VI edizione sono stati sostituiti dalla *Traditio*); *Monum. Eccl. liturgica*, I, 1, nn. 2550-2774; I, 2, p. 45-58.

CANONE DEL MURATORI, questa lista (canone) degli scritti del Nuovo Testamento, ricevuti come tali dalla Chiesa, lista pubblicata nel 1740 (*Antiquitates italicae medii aevi*, III, 851) dal dotto erudito di cui porta il nome, (vedere Muratori) è un documento di prima importanza per quanto concerne gli studi scritturali; interessa anche la liturgia per la menzione che vi si fa delle letture fatte nella chiesa. Ediz. Lietzmann, *Klein Texte*, 1; Kirch, *Enchiridion*, nn. 156-163; Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, n. 268.

CAPELLE (Bernardo). Abate benedettino dell'Abbazia di Mont-César (Lovanio), vivente. Egli è con D. Beauduin uno dei capi riconosciuti del movimento liturgico belga ed uno dei più apprezzati storici contemporanei della liturgia. Dal 1950 è consultore della S. Congregazione dei Riti. Uno dei suoi meriti più belli è l'aver pensato alla formazione dei professori di liturgia dei Seminari, dedicando ad essi corsi di approfondimento presso la sua abazia. Collabora a molte riviste liturgiche francesi e belghe, in special modo alle « *Questions Lit. et Paroissiales* ». Fu tradotto in italiano il suo ottimo studio sul *Sacrificio della messa*. Roma, 1955.

CARONTI (Emanuele), Abate benedettino dell'Abbazia di S. Giovanni di Parma. Vivente. E' stato l'animatore del movimento liturgico italiano, attraverso la parola e gli scritti. Ricordiamo « La pietà liturgica »; « Il sacrificio cristiano e la liturgia della messa »; « La S. Messa e la S. Comunione »; e il suo « Messale festivo per i fedeli », che fu uno dei primi messalini diffusi in Italia. Nel 1914 iniziò la pubblicazione della « *Rivista liturgica* », divenuta poi l'organo ufficiale del movimento liturgico italiano.

CARLO BORROMEO (San), nato ad Arona (Lago Maggiore) nel 1538, creato cardinale nel 1560 da Pio IV, di cui era nipote, arcivescovo di Milano nel 1564, morto nel

1584. Questo santo vescovo, che ebbe una parte così notevole nell'opera di riforma compiuta dal concilio di Trento, come pure nella riforma liturgica (egli ebbe parte importante nell'istituzione della S. Congregazione dei Riti), pubblicò delle *Istruzioni al clero,* in cui si possono leggere molte sagge norme per la buona tenuta delle Chiese e per lo svolgimento dei sacri riti. Per suo ordine fu stampata un'edizione del messale ambrosiano. Le sue *Instructiones fabricae et supellectilis ecclesiasticae* si possono trovare negli *Acta Ecclesiae Medionalensis,* più volte editi.

CARLO MAGNO, nato circa il 742-743, re dei Franchi nel 768, imperatore d'Occidente nell'800, morto nell'814. Il grande imperatore, promuovendo gli studi alla scuola palatina ed in tutto l'impero, non trascurò la liturgia; egli fece eseguire dei manoscritti e compilare degli omeliari, come quelli di Paolo Diacono e d'Alcuino; fece comporre dei trattati sulle questioni allora controverse (così, sui riti del battesimo, fece scrivere Teodulfo d'Orléans, Leidrado di Lione, Jessé d'Amiens, Magno di Sens, ecc.). Esercitò la sua autorità a vantaggio della liturgia e del canto romano, che rese obbligatorio nel suo impero, non senza svariate contaminazioni con usanze gallicane.

CASEL (Odon). Monaco benedettino di Maria Laach (Renania). Nato nel 1886, morto nel 1948. Studioso di patristica e storia delle religioni; fondatore dello *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (Annuario di scienza liturgica), che diresse per molti anni. Il Casel è noto soprattutto per i suoi studi intorno ai «misteri del culto»: egli sostiene che, mediante le azioni liturgiche e in specie mediante il sacrificio della messa, non ci viene solo comunicata la grazia di Cristo, ma di nuovo «si fanno presenti» in una maniera mistica e spirituale, ma reale, la persona ed i misteri di Cristo, ed in qualche modo essi si rinnovano in noi, che siamo le membra del suo Corpo mistico. Questa teoria, che il Casel sostenne e difese con molte opere, ricche di erudizione, ha trovato molti oppositori. L'opera principale in cui il Casel illustra questa sua teoria, porta il titolo «Il mistero del culto nel cristianesimo». Nessuna opera è stata finora tradotta in italiano.

CASOLA (Pietro), canonico di Milano «eruditissimo nelle cerimonie ecclesiastiche», morto nel 1507; pubblicò un *Razionale delle cerimonie della messa ambrosiana* (1488), e l'anno appresso un *Cerimoniale della messa ambrosiana.*

CASSANDER (Giorgio), nato nel 1513 a Pitthem, presso Bruges, si dedicò, benchè laico, agli studi teologici; ma il suo eccessivo irenismo e la sua impreparazione di autodidatta lo condussero a formulare asserzioni non molto sicure; morì nel 1566. Egli lavorò molto a conciliare i cattolici ed i protestanti; ma nei suoi scritti non riuscì ad accontentare nè gli uni nè gli altri. La collezione non completa delle sue opere, edita a Parigi nel 1616, è all'Indice. Il meglio dell'opera sua si trova negli scritti liturgici: *Liturgica,* intorno al rito e all'ordinamento della Cena del Signore (Colonia 1561); *Dell'ufficio della messa; Gli inni ecclesiastici,* in cui si occupa soprattutto degli inni ambrosiani, ecc. Cassander, malgrado le imperfezioni ha il merito di essere un precursore; è uno dei rari liturgisti del XVI secolo che scrisse qualcosa di nuovo.

CASTELLANI (Alberto), domenicano di Venezia, morto verso il 1522, curò una nuova edizione accresciuta (1520) del *Pontificale* di Burcardo e di Giacomo de Luciis; notevole soprattutto per le sue incisioni molto istruttive, che sono state riprodotte da F. Ecles ed Albestan Riley, *Alcuin Club Collections,* vol. VIII e XI, Londra 1907 e 1908.

CASSIEN (Giovanni), fondatore a Marsiglia (verso il 415) dell'Abbazia di Saint-Victor, dopo di aver visitato i solitari d'Egitto, morì nel 435. Più ancora che le sue celebri *Conferenze* sulla vita interiore dei monaci, le sue *Istituzioni* offrono delle informazioni sull'organizzazione della preghiera diurna e notturna, che sono utili al liturgista.

CASTRO (Gaspard de'), vedere *Quignonez.*

CATALANI (Giuseppe) religioso gerolamino, uno dei grandi eruditi e liturgisti del se-

colo xviii (morto c. nel 1751). Pubblicò e commentò il *Pontificale Romano* (Roma, 1738-1740), il *Cerimoniale dei vescovi* (Roma, 1744), il *Rituale romano* (Roma, 1757), e un trattato di cerimonie intitolato *Sacrarum caeremoniarum sive rituum ecclesiasticorum S. R. Ecclesiae libri III,* sulla base del Cerimoniale del Patrizi (Roma, 1750), tutte opere rimaste classiche. Don Guéranger ha nuovamente edite le tre prime nel 1850.

CATTANEO (Enrico), monsignore milanese, nato nel 1912; dal 1953 direttore di *Ambrosius,* alla quale collabora dal 1933 con studi particolarmente d'indole storica. Autore di alcuni volumi: *Il Breviario ambrosiano* (Milano, 1943), *Note storiche sul canto ambrosiano* (1950), *Maria SS. nella storia della spiritualità milanese* (1955). Collaboratore dell'*Enciclopedia Cattolica* e della *Storia di Milano* (a cura della fondazione Treccani) per la storia del rito ambrosiano (vol. III), del canto e delle Istituzioni ecclesiastiche milanesi (vol. IV). E' uno studioso che fa onore alla cultura ambrosiana.

CAVALIERI (Giovanni Michele), agostiniano, nato a Bergamo, morto nel 1757, autore di ampi *Commentaria in authentica S. Rituum Congregationis decreta,* che comparvero solo dopo la sua morte (1758) col titolo di *Opera omnia liturgica;* è un lavoro erudito ed utile, in cui vengono criticate certe opinioni del Merati con asprezza talmente eccessiva, che provocò una risposta del nipote di questi.

CEOLFREDO, divenuto abate di Wearmouth e Jarrow dopo la morte di San Benedetto Biscop, morì nel 766. E' autore d'una lettera sulle regole per la celebrazione della Pasqua (è noto che in Inghilterra se ne contestava la data, e si seguivano degli usi speciali); egli vi combatte la pratica dei quartodecimani. Offrì alla Santa Sede un codice della Bibbia latina identificato da G. B. De Rossi con il *Codex Amiatinus.* Ne scrisse la vita il Ven. Beda, suo discepolo.

CERIANI (Antonio Maria), prefetto della Biblioteca Ambrosiana di Milano nel 1855, protonotario apostolico nel 1897, morto nel 1907. Illustre orientalista, si occupò pure seriamente della liturgia ambrosiana, cui dedicò il tomo VIII dei suoi *Monumenta sacra et profana;* ottimo lavoro è pure la sua *Notitia liturgiae ambrosianae ante saeculum XI medium* (Milano, 1895). Ceriani è stato alla Ambrosiana il maestro di Don Achille Ratti, che gli successe come prefetto nel 1907, e divenne poi Papa Pio XI, anch'egli uno dei maestri della liturgia ambrosiana.

CERNE (*Book of*), libro così chiamato, perchè appartenne all'abbazia di Cerne, nel Dorsetshire (oggi all'Università di Cambridge LI, l. 10). La parte del manoscritto che interessa la liturgia, è un libro di devozione privata scritto ad uso di Aedelwad od Aethelwood, vescovo di Lichfield fra l'818 e l'830, copiato però, sembra, da un originale del VII od VIII secolo; queste preghiere, benchè private, riflettono però il carattere della liturgia pubblica con alcuni tratti manifestamente irlandesi: uso delle *loricae,* invocazione ad alcune specie di angeli, il cui culto non è riconosciuto dalla Chiesa romana, ecc.; altre preghiere sono d'origine mozarabica, gallicana o romana per avere il redattore attinto a suo piacimento dai libri che conosceva. Di quest'interessante raccolta è stata data un'edizione nel 1902 da A. B. Kuyper, benedettino dell'abbazia di Downside, col concorso del dotto liturgista Edmondo Bishop.

CESARIO (San), monaco del monastero di Lérins, poi sacerdote ad Arles, di cui divenne vescovo verso il 503, morì nel 542. Fra i vescovi della Gallia del VI secolo, San Cesario emerge come una figura di primo piano, per i concilii, che presiedette (Arles, Orange...) e per la parte che ebbe nella redazione dei canoni (e pare anche dei famosi *Statuta Ecclesiae antiqua*); capeggiò pure una delegazione della Santa Sede nel mezzogiorno della Gallia. Alcuni dei suoi sermoni, passati sotto il nome di S. Agostino, sono stati utilizzati per le lezioni del breviario; d'altra parte, San Cesario stesso aveva compilato un omeliario, ed i suoi sermoni contengono spesso delle « ammonizioni » riguardanti la liturgia. Le regole da lui composte per i suoi monasteri sia maschili che femminili sono documenti che interessano la storia liturgica; egli organizzò anche l'uf-

ficio quotidiano nella sua cattedrale, provvedendo un « prosario » per facilitare la partecipazione dei fedeli. Certi critici gli attribuiscono il simbolo così detto di Sant'Atanasio (*Quicumque*), che pare comunque del suo tempo e rispecchia il suo ambiente.

CHAPEAUVILLE (Giovanni), nato a Liegi nel 1551, parroco nella sua città natale si dedicò senza riserve agli appestati nel 1581; vicario generale, canonico nel 1599, poi preposto del capitolo; morì nel 1617. Scrisse la storia della *Origine della festa del SS. Sacramento,* che si trova nel II tomo della sua dotta collezione, intitolata « *Histoire sacrée, profane et politique;* ch'è una delle opere principali dedicate fino allora alla storia del Belgio. E' pure autore di una pregevole opera pastorale: *De necessitate et modo ministrandi Sacramenta tempore pestis,* che ebbe varie edizioni.

CHARDON (Carlo), nato ad Yvoi-Carignan nel 1695, benedettino, professore di filosofia e di teologia, destituito nel 1730 perchè si era opposto alla bolla *Unigenitus;* morto nel 1771. La sua « *Storia dei Sacramenti* », o del modo in cui furono celebrati ed amministrati nella Chiesa (Parigi, 1745; riprodotta nel « *Cours de théologie* » del Migne, t. XX) è una delle opere che fanno più onore alla scienza della teologia positiva e della liturgia in Francia. Uscì più volte in edizione italiana (Verona, 1754; Brescia, 1758 ecc.).

CHEVALIER (Ciro Ulisse Giuseppe), nato a Rambouillet nel 1841 da una famiglia del delfinato, sacerdote a Valenza nel 1867, professore di archeologia al Seminario di Romans e di storia ecclesiastica all'Istituto Cattolico di Lione. Il canonico Chevalier fu un infaticabile lavoratore, che ancor prima della sua ordinazione sacerdotale aveva incominciato ad interessarsi della liturgia; egli infatti non era che suddiacono, allorchè pubblicò il suo primo studio sul « *Breviario di San Barnardo di Romans* »; nel suo « *Repertoire des sources liturgiques du moyen âge* », e soprattutto nella « *Topo-Bibliographie* » (1905-1913) egli fa posto alla bibliografia liturgica. E' però soprattutto nel *Repertorium hymnologicum* e nella *Bibliotèque liturgique* che egli compì opera di liturgista. Il *Repertorium hymnologicum* (1889-1922) comprende sei volumi, indispensabili per lo studio dell'innografia latina del medio evo; pubblicati dapprima come supplemento agli *Analecta Bollandiana,* divennero in seguito dei volumi della *Bibliotèque liturgique,* e contengono circa 42.000 numeri; i primi due volumi della *Bibliotèque liturgique,* intitolati « *Poésie liturgique au moyen âge* » e « *Poésie liturgique traditionnelle de l'Eglise catholique en Occident* (1893-1894), riguardano lo stesso ordine di studi, che il canonico doveva continuare, pubblicando nel 1909 « *hymnes et proses inédites de Claude Santeul* », e nel 1912 « *Bibliotèque liturgique* » che ha raggiunto una ventina di volumi, e per la quale il canonico Chevalier si scelse diversi collaboratori, ha pure portato a conoscenza diversi documenti, interessanti le liturgie locali, « come gli « *Ordinari della chiesa cattedrale di Laon* (1897), « *Sacramentario e Martirologio dell'abbazia di Saint-Remy di Reims* » (1900), « *Ordinario e consuetudinario della chiesa cattedrale di Bayeux* ,1902), ecc. Il suo valore è più di erudito e raccoglitore che di profondo storico. Ma alcuni suoi scritti sono veramente preziosi.

CIAMPINI (Giovanni Giustino), nato nel 1633, prelato romano, fondatore nel 1671 dell'Accademia per la storia ecclesiastica, morto nel 1698. Lasciò delle opere importanti di archeologia, di cui alcune interessano la liturgia, come le sue « *Congetture sopra l'uso degli azimi nella Chiesa latina, e particolarmente a Roma* (1688), la sua dissertazione sopra la « *Croce stazionale* », investigazione storica (1694), ecc.

CIGNITTI (Bernardo) O.S.B., abate di Finalpia, presso Savona. Vivente. Dirige in collaborazione con un gruppo di suoi monaci, tra cui ricordiamo P. O. Ghigliotti e P. S. Marsili, la « Rivista liturgica », organo ufficiale del Centro di Azione liturgica italiano. Sempre presente alle assemblee liturgiche nazionali, porta la sua collaborazione illuminata e intelligente. Ha pubblicato numerosi articoli sulla sua Rivista.

CIPRIANO (San), retore di Cartagine, convertito verso il 245, vescovo della sua città natale nel 249, martirizzato il 14 settembre 258. I suoi trattati « *De lapsis* » (sul modo di trattare i cristiani che erano venuti meno nella fede durante la persecuzione), « *Dell'orazione domenicale* », e le sue numerose « epistole » contengono molte preziose notizie interessanti la storia della liturgia. Vedere « *Monum. Eccl. liturgica.* I, 1, nn. 1861-2099; I, 2, p. 82-89. « La controversia battesimale e la questione dei lapsi contribuiscono allo sviluppo della dottrina sacramentaria per opera di S. Cipriano. I suoi scritti ci mostrano in esercizio il sacramento della Penitenza con tutti i suoi elementi essenziali nonostante la diversità di attuazione » (Enc. Eccles., Vallardi).

CIRILLO (San) d'Alessandria, patriarca della sua città natale, insigne teologo e grande avversario di Nestorio; morto nel 444; dottore della Chiesa. Vanno sotto il suo nome alcune liturgie orientali; la più importante è una liturgia copta, detta anche di San Marco (essa corrisponde alla liturgia greco-alessandrina di San Marco); si possono inoltre segnalare due anafore etiopiche, una siriaca ed una armena.

CIRILLO (San) di Gerusalemme, sacerdote, poi vescovo della sua città natale, morto nel 386; dottore della Chiesa. Autore di 24 « Catechesi » ovvero discorsi per l'istruzione dei catecumeni; i cinque ultimi sono detti « mistagogici » poichè, pronunciati la settimana di Pasqua, essi si rivolgono a cristiani, già iniziati ai misteri dal battesimo. Questi discorsi costituiscono una delle nostre migliori fonti d'informazione sulle cerimonie del Catecumenato e dell'iniziazione cristiana (Battesimo, Cresima, Eucarestia). Cfr. estratti in Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, nn. 807-853 e vol. della Collezione « Sources Chrétiennes ».

CLAUDIANO MAMERTO, sacerdote viennese, fratello del vescovo San Mamerto, morto intorno al 474. Secondo la testimonianza di Sidonio Apollinare, egli fu uno zelante apostolo della liturgia; regolò la salmodia, ordinò le lezioni per le feste dell'anno e compose degli inni. Il *Pange lingua... lauream...* etc. in onore della Croce è stato erroneamente a lui attribuito.

CLAUDIO DI SAINCTES, vedere *Sainctes*.

CLEMENTE (San) *Romano*, papa e martire, scrisse una lettera ai Corinti per ricomporre i dissensi, che tenevano divisa la loro chiesa (95-96). Oltre la menzione che vi fa della gerarchia, vi si nota (cap. LIX-LXI) una meravigliosa formula di preghiera collettiva. Edit. Funk, *Patres Apostolici* (1887-1901), Hemmer (1909), ecc. La celebrità di San Clemente gli ha fatto attribuire più d'un apocrifo; fra altri, la liturgia contenuta nell'VIII libro delle « Costituzioni apostoliche » (vedere questo termine) è sovente chiamata « *clementina* », benchè posteriore di più secoli a S. Clemente (C.P.S., vol. VII).

CLEMENTE VIII (*Ippolito Aldobrandini*), nato a Fano nel 1536, cardinale nel 1592, morto nel 1605. Il suo pontificato segnò un periodo di grande attività liturgica; oltre alla pubblicazione (1598) dell'edizione della Volgata, incominciata sotto Sisto V, promulgò le edizioni del pontificale (1596), del martirologio (1598), del cerimoniale dei vescovi (1600), del breviario (1602), del messale (1604). Gli si deve anche l'istituzione delle Quarantore (1592).

CLEMENTE XI (*Gian Francesco Albani*), nato ad Urbino nel 1649, cardinale nel 1690, papa nel 1700, morto nel 1721. Le sue bolle contro il giansenismo « *Vineam Domini* » (1705) ed « *Unigenitus* » (1713) sono celebri nella storia della Chiesa. Nel campo liturgico egli ha legato il suo nome all'*Istruzione clementina,* che fece pubblicare nel 1705 e che Clemente XII (1730-1740) confermò. Essa disciplina la celebrazione delle Quarantore, come sono in uso nelle Chiese di Roma ed è pertanto rigorosamente obbligatoria soltanto nella città eterna; ma le norme in essa impartite circa l'esposizione del SS. Sacramento hanno valore dappertutto, secondo la decisione della S. Congregazione dei Riti. Gardellini ne ha fatto un autorevole commento.

CLEMENTE D'ALESSANDRIA, direttore del Didascaleion, scuola di catechesi d'Alessandria fra il 200 circa ed il 203, morto nel 215-216. Tentò di costituire una teologia, cioè una presentazione scientifica della dottrina cristiana, nelle sue grandi opere, il *Protrettico* od *Esortazione ai Greci* (verso il 190), il *Pedagogo* (190-195), gli *Stromati* o *Tapezzerie* (200-203), che forse erano solo dei semplici appunti destinati ad un'opera, che si sarebbe intitolata il *Maestro*; compose inoltre delle *Ipotiposi*, commenti di passi della Scrittura (conservati soltanto in frammenti), un'omelia sopra la questione « *Qual ricco si salvi* ». Vi si incontrano delle notizie date di passaggio, tuttavia per quel tempo molto preziose per il liturgista; i due inni del Pedagogo sono importanti per la storia dell'innografia cristiana. Vedere *Monum. Eccl. liturgica* I, 1, nn. 271-1039. Nella collezione « *Sources chrétiennes*, è apparso il *Protrettico* a cura di Cl. Mondesert S. J.

CLICHTOVE (*Clichtoveus Jodokus*), nato a Nieuport nel 1472 o 1473, professore presso il collegio del cardinale Lemoine, poi al collegio di Navarra, quindi alla Sorbona, donde ritornò al collegio di Navarra; parroco di San Giacomo di Tournai, poi canonico di Chartres, morto nel 1543. Avversario dichiarato dei protestanti, lasciò, tra le altre opere, un *Elucidatorium ecclesiasticum* (Parigi, 1516) in 4 libri, in cui spiega gli inni, i cantici del breviario e diverse funzioni liturgiche, la messa, in particolare i prefazi ed il canone, e infine, le sequenze; lavoro apprezzabile per quell'epoca, ed in cui appare il primo tentativo d'una somma liturgica, anche se ancora ben lontana dalla realizzazione. E' considerato uno dei più fecondi umanisti e teologi del suo tempo.

COCHLEUS (Giovanni), il suo vero nome è *Giovanni Dobeneck*, nato in Franconia nel 1749, professore a Norimberga, poi decano di Santa Maria di Francoforte, da cui dovette fuggire per essersi opposto alla riforma di Lutero; canonico di Breslavia, morto nel 1552. Fra i suoi numerosi scritti diretti contro i luterani, ricordiamo lo *Speculum antiquae devotionis* (Magonza, 1549), in cui, per opporre ai novatori la tradizione della Chiesa circa la liturgia, costituisce la prima « biblioteca liturgica », riunendo scritti scelti da diversi autori. Vedere Don Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*, p. 40-41. Fu uno dei più dotti e ardenti avversari della riforma protestante.

COMES ovvero *Liber comicus*, vedere p. 339-340.

COELHO (Antonio), morto nel 1938. Benedettino portoghese, censore onorario dell'Accademia di liturgia di Roma e direttore della Rivista liturgica portoghese « *Opus Dei* ». Noto per il suo « *Corso di liturgia romana* » in cinque volumi, tradotto in varie lingue, anche in italiano (Marietti - Torino) .

COMPAING DE LA TOUR-GIRARD (Renato), nato a Poitier nel 1853, gesuita, morto nel 1930. Molto zelante delle buone tradizioni liturgiche, scrisse interessanti studi, di cui ha condensato il meglio nell'articolo « *Cérémonies* » del *Dictionnaire de Théologie catholique*.

CONANTIUS, vescovo di Palencia in Ispagna, morto nel 639, scrisse secondo la testimonianza di Sant'Ildefonso, un trattato « *Degli uffici ecclesiastici* », contenenti anche melodie ed una raccolta di orazioni; è però andato perduto.

COSTITUZIONI APOSTOLICHE, uno degli scritti disciplinari derivati dalla *Didachè*; si compone di otto libri e fu attribuito a Clemente Romano; in realtà deve essere stato compilato verso il 400, in Siria, da un autore di tendenza apollinarista (o forse semiariana). I primi sei libri sono un rimaneggiamento della *Didascalia* (liturgia eucaristica nel libro II, cap. LVII); il VII che si apre con una riproduzione (adattata) della *Didachè*, contiene, insieme a diverse preghiere destinate agli iniziati, un rituale battesimale completo; l'VIII, dedicato soprattutto alle ordinazioni, inserisce, fra l'ordinazione dei vescovi e quella dei sacerdoti, la liturgia della così detta messa *clementina*, che ci informa intorno alla messa celebrata in Siria alla fine del IV secolo; seguono poi delle istruzioni circa i ministri del culto, e sul culto in generale, le feste, ecc., e, in certi manoscritti vi sono

pure riportati i *Canoni degli Apostoli* (vedere questo termine). Un'importante edizione con commenti di Funck, 1905; le liturgie eucaristiche sono state ristampate per comodità, a parte, da H. Lietzmann, *Kleine texte,* fascicolo 5 e 35. Vedere *Monum. Eccl. liturgica,* I, 1, nn. 2375-2496; I, 2, p. 88-123.

COSTITUZIONE APOSTOLICA EGIZIANA, vedere *Canoni ecclesiastici.*

COSTITUZIONE ECCLESIASTICA EGIZIANA, vedere *Ippolito.*

COSTITUZIONE PER CLEMENTEM, vedere *Canoni ecclesiastici.*

CONSTITUTIONES PER HIPPOLITUM, ovvero, secondo il titolo che viene dato a volte a questo scritto, *Epitome* (riassunto delle *Costituzioni Apostoliche,* VIII libro), compilazione greca, che in realtà è uno dei rimaneggiamenti della *Tradizione apostolica* di Sant'Ippolito (vedere questo nome). Edito da Funk, Didascalia ecc. 2ª ediz., 1905.

CONYBEARE (*Frederick Cornwallis*), nato nel 1857, fellow della British Accademy e fellow onorario dell'University College di Oxford, morto nel 1924. Dedito agli studi patristici, recò alla storia delle liturgie orientali un contributo di grande valore con l'edizione del *Rituale Armenorum* (Oxford, 1905).

CONNOLLY (Ugo). Monaco benedettino di Downside (1873-1948); si dedicò allo studio delle liturgie siriache e dei Padri della Chiesa. Il suo lavoro più apprezzato è la ricostruzione ed attribuzione ad Ippolito della *Traditio Apostolica.* Fu assiduo collaboratore della Downside Review.

CORBLET (Luigi Achille Giulio) nato nel 1819, sacerdote della diocesi di Amiens, morto nel 1886. Per molto tempo direttore della *Revue de l'art chrétien,* lasciò diverse opere che contengono informazioni non sempre sicure dal punto di vista critico, ma non prive di utilità; le principali sono: *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrament de baptême* (Parigi, 1881-1882), ove egli riassunse i risultati di molte pubblicazioni anteriori; *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucaristie* (Parigi, 1886).

COSMA IL MELODE, compagno ed amico di San Giovanni Damasceno, monaco di San Saba, vescovo di Maiuma presso Gaza nel 743, autore di «canoni» o «idiomela» che furono assai ammirati, e che gli valgono ancora un posto distinto nella innografia greca.

CRODEGANGO (San) della famiglia reale carolingia, vescovo di Metz nel 742, morto nel 766. Scrisse per il suo clero una celebre *regola* (*Regola canonicorum*), in cui si trovano delle indicazioni liturgiche di grande interesse. Recando a Metz dei libri di canto romano, fece sorgere la celebre scuola di Metz, che ebbe sì gran parte nel trasmettere il canto gregoriano.

CRONOGRAFO del 354, nome che designa l'autore e la data di una raccolta di documenti trascritti dal calligrafo *Furius Dionysius Filocalus* (quegli che incise le iscrizioni damasiane). La raccolta contiene, in particolare, un catalogo delle date di morte e sepoltura dei papi (*depositio episcoporum*), un catalogo degli anniversari dei martiri romani (*depositio martyrum*), una lista cronologica dei papi sino a Liberio (catalogo liberiano) che ne fanno il più antico e il non meno prezioso dei nostri martirologi.

CROSNIER (Agostino Giuseppe), nato nel 1804, parroco della diocesi di Nevers, poi vicario generale e protonotario apostolico, morto nel 1880. Lasciò degli stimati lavori di storia locale, fra i quali bisogna citare i suoi «*Studi sulla liturgia nivernese*» (Nevers, 1868), e l'edizione, in collaborazione con M.de Lespinasse, d'un *Sacramentarium ad usum ecclesiae Nivernensis,* che il Cabrol riconosce degno di nota.

D

DALLA LIBERA (Ernesto), sacerdote e Monsignore di Vicenza, Professore di musica nel Seminario diocesano e anima ardente di ceciliano convinto. Vivente. Porta la sua parola, ricca di esperienza e di garbato umorismo, nelle assemblee liturgiche e ceciliane. Collabora al *Bollettino Ceciliano*. Il nipote, *Sandro Della Libera,* del Conservatorio « Benedetto Marcello » di Venezia, è l'autore di una pregiata raccolta di musiche organistiche, intitolata « *Liber organi* » (Vicenza, vol. VI), alla quale lo zio premise una bella introduzione.

DAMASO (San), papa (366-384). A lui viene attribuita l'introduzione a Roma del canto dell'*Alleluia* col suo *jubilus,* improntato alla liturgia di Gerusalemme; secondo il *Liber pontificalis,* egli avrebbe anche fissato il canto dei salmi nell'ufficio notturno e diurno, ma questa notizia pare apocrifa. Le celebri iscrizioni poste da S. Damaso sopra le tombe dei martiri, forniscono utili indicazioni per la storia del culto dei santi. Secondo certi liturgisti, come Mons. Probst, alcune orazioni del Sacramentario Leoniano risalgono a S. Damaso. Egli fece intraprendere a San Gerolamo le traduzioni dei Libri Santi, che sono entrate nell'uso liturgico.

D'AMATO (Cesario). Abate benedettino di S. Paolo fuori le mura. Vivente. Dirige da molti anni il « *Bollettino ceciliano* », organo ufficiale dell'Ass. Italiana di S. Cecilia (AISC), e combatte con animo entusiasta e deciso la buona battaglia per la musica sacra.

DANIEL (Ermanno Adalberto), nato nel 1812, morto nel 1871, compilò un *Thesaurus hymnologicus* in 5 volumi (Halle, 1811-1856) ed un *Codex liturgicus Ecclesiae universae in epitomen redactus* (1847-1854), in 4 volumi, di cui il II e il III contengono le liturgie orientali: « compilazione utile, osserva Don Cabrol, ma che non corrisponde nè al titolo nè alle promesse che il nome dell'autore faceva concepire ».

DANIELOU (Giovanni). Padre gesuita francese, nato nel 1905, vivente. Professore di storia delle origini cristiane all'Istituto cattolico di Parigi; direttore della collezione « *Sources chrétiennes* », così importante per la liturgia, e redattore della rivista « *Etudes* ». Il suo interesse scientifico verte soprattutto sugli studi storici e biblici. Alcune pubblicazioni interessano la liturgia: *Il mistero dell'Avvento* (Brescia, 1953), e *Bible et liturgie* (Parigi, 1951), *Il segno del Tempio*, (Brescia, 1953).

DAVID (Luciano) O.S.B. morto nel 1955. Priore dell'abbazia di S. Wandrille. Collaborò con D. Pothier alla revisione e alla edizione del nuovo Graduale e dell'Antifonario gregoriano. Difese la sua interpretazione del canto ecclesiastico sulla « *Revue du chant grégorien* » e scrisse degli ottimi commenti alle melodie del Graduale. Compose pure dei canti popolari per i fanciulli, di cui curò per molti anni l'educazione.

DELISLE (Leopoldo Vittore), nato a Valogne (Manica) nel 1826, grande erudito, archivista, paleografo, amministratore generale della Biblioteca Nazionale francese, membro dell'Istituto di Francia. Morì nel 1910. E' stato definito « il principe dei bibliotecari del mondo »; durante la sua lunga carriera ricuperò manoscritti rubati, catalogò opere a stampa e soprattutto migliaia e migliaia di manoscritti; i manoscritti liturgici sono stati da parte sua oggetto di belle analisi; sì che egli è uno dei maestri i cui lavori rendono maggiori servizi ai liturgisti, benchè non abbia mai avuto la pretesa di essere un liturgista. Si troverà l'elenco di queste memorie che non possiamo qui trascrivere, nella Bibliografia che gli è stata dedicata da M. Paolo Lacombe (Parigi, 1902; supplemento, 1911) o nell'articolo che Don Wilmart ha scritto su di lui nel *Dictionnaire d'Archéol. chrét. et de liturgie*. « S'ha l'impressione, dice Don Wilmart, sfogliando la sua opera che l'esame dei documenti necrologici (rotoli dei morti, dittici) lo abbia condotto a quello dei sacramentari, e che la decorazione dei sacramentari e dei libri dell'epoca carolingia gli abbia

dato il gusto dei manoscritti miniati della seconda parte del medioevo e del tempo della Rinascenza ». Uno dei suoi numerosi studi va menzionato a parte, a motivo dell'influenza esercitata sul progresso degli studi liturgici, ed è quello intitolato *Memoire sur d'anciens sacramentaires* (Parigi, 1886), modesto catalogo, in apparenza, ma mirabilmente istruttivo.

DENZINGER (Enrico Giuseppe), nato a Liegi nel 1819 da famiglia bavarese, professore di esegesi nel 1848, poi di teologia dogmatica nel 1854 all'Università di Würzburg, morto nel 1883. Fra le sue opere, oltre all'utilissimo e classico *Enchiridion symbolorum et definitionum,* più volte riedito dopo il 1854, occorre citare una raccolta di grande importanza per i liturgisti: *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum, Armenorum, in administrandis sacramentis* (Würzburg, 1863-1864).

DESTEFANIS (Gaspare). 1884-1952. Sacerdote torinese, canonico della Collegiata del *Corpus Domini,* primo Rettore del nuovo Seminario Maggiore di Rivoli (Torino). Studioso di liturgia, conferenziere efficace, collaborò a parecchie riviste di carattere pastorale. Col can. Bertola fondò il *Centro liturgico torinese* e compose molte opere in cui seppe fondere una soda cultura ed una facile divulgazione. Quasi tutte le sue pubblicazioni liturgiche riguardano la *S. Messa* e si trovano edite dalla LICE di Torino. Segnaliamo pure il libro *Il breviario ed il ministero pastorale* (Torino, 1938).

DE PUNIET (Paolo), morto nel 1941. Sacerdote olandese, autore di un'apprezzata opera sul Pontificale: « *Le Pontifical romain: histoire et commentaire* » (Lovanio, 1930, vol. II). Collaborò al D.A.C.L. e alla « Paleographie musicale ».

DE SMEDT (Carlo), bollandista nato a Gand nel 1833, morto a Bruxelles nel 1911. Professore di storia ecclesiastica a Lovanio, redattore e poi direttore degli *Acta Sanctorum* (1882) affrontò da pionere il problema della critica storica, in un libro che al suo tempo fu giudicato un capolavoro: « *Principes de la critique historique* ».

DIDACHE' ovvero *Dottrina dei Dodici Apostoli,* uno dei più antichi scritti cristiani, composto alla fine del I secolo (od al più tardi nei primi anni del II), verosimilmente in Siria o in Palestina, e scoperto nel 1873 da Filoteo Bryennios. Edizioni numerose, fra le altre quelle del Bryennios stesso (1883), di Funk, con importanti commenti, e nei « *Patres Apostolici* » (1887, 1901), di Jacquier, con estesi commenti (1891), di Hemmer (1907), ecc. I capitoli dal VII al XV descrivono una liturgia arcaica: il battesimo (VII), la preghiera, ossia il *Pater,* ed i digiuni (VIII), l'eucarestia, inquadrata secondo molti critici nel banchetto dell'agape, contenente delle belle formule d'« azione di grazie » (IX-X), il sacrificio domenicale (XIV), i ministri della liturgia (XV). Questi testi sono, per la data a cui appartengono, fra i più preziosi, e s'impongono all'attenzione degli storici delle origini liturgiche. Della Didachè ci si è serviti per un gran numero di composizioni posteriori, come la *Didascalia,* le *Costituzioni apostoliche,* ecc. (C.P.S. - vol. VII).

DIDASCALIA DEGLI APOSTOLI E DEI DISCEPOLI DEL SIGNORE, uno degli scritti derivati dalla *Didachè,* divenuta a sua volta un'importante fonte delle *Costituzioni Apostoliche* (Funk ha edito le due opere insieme nel 1905). Il testo greco è andato perduto, ma se ne hanno delle versioni in siriaco (traduz. tedesca di Achelis e Fleming, 1904; traduz. francese di F. Nan, 1902), in latino, in armeno. L'originale è del III secolo. Trattasi di una collezione disciplinare, in cui si trovano importanti particolari intorno alla gerarchia, al battesimo, al servizio divino, alla penitenza, al digiuno (di 6 giorni) che precede la Pasqua...

DIODORO, vescovo di Tarso, teologo della scuola antiochena, i cui principî cristologici preannunziano il nestorianesimo; morto prima del 394. Gli si attribuisce assieme a Flaviano l'organizzazione ad Antiochia della salmodia antifonica (alternata fra due cori); inoltre un'anafora di rito nestoriano, il cui testo è andato perduto, recava il suo nome.

DIONIGI (San), vescovo d'Alessandria, dopo di aver diretto il Didascaléion; martire nel 264-265. Le sue opere, di cui ci rimangono solo alcuni frammenti, e soprattutto le sue *lettere*, contengono dei particolari, che giovano alla storia della liturgia. Riuniti in *Monum. Eccl. liturgica,* I, 1, nn. 1504-1526.

DIONIGI (San), vescovo di Corinto al tempo di papa San Sotero (166-174). Eusebio conosceva di lui 7 epistole « cattoliche ». In una di queste indirizzata alla Chiesa romana, si trovano particolari sulle letture nel corso dell'ufficio domenicale (Eusebio, *Hist. eccl.* IV, XXIII, 11).

DIONIGI (Pseudo) l'Areopagita, autore anonimo del V secolo, il cui trattato della *Gerarchia ecclesiastica* fornisce la descrizione di un'interessante liturgia. Si possiede anche, sotto il nome di Dionigi, ma senza rapporto con questo libro, una liturgia in siriaco.

DIONIGI BAR SALIBI, vescovo giacobita di Marasch, poi di Mablug, morto nel 1171. Gli si deve, oltre a diverse liturgie, una *Esposizione della liturgia* assai interessante (edit. Labourt, 1903).

DIONIGI IL CERTOSINO (Van Loven), nato nel 1402 a Ryckel presso Liegi, certosino a Roermond nel 1432, morto in odore di santità nel 1471. Oltre alle sue opere di esegesi, di filosofia, di teologia, ed i suoi trattati mistici che gli hanno valso il titolo di *Dottore estatico*, lasciò diversi scritti che riguardano la liturgia: *Spiegazione della messa; Della maniera di cantare devotamente i salmi,* ecc.

DIONIGI IL PICCOLO, monaco della Scizia, venuto a Roma verso il 500, morto verso il 540. Le sue collezioni di canoni, di concili e di decretali fanno di lui uno dei creatori della scienza del diritto canonico. Soprattutto sono da citare i suoi lavori sul computo ecclesiastico e sulla data della Pasqua: egli vi fece prevalere il ciclo alessandrino di diciannove anni, e sostituì all'era dei martiri (calcolata da Diocleziano, dal 284 in poi) un'era nuova, di cui ancora ci serviamo; sfortunatamente errò nei suoi calcoli, e fece nascere il Salvatore cinque anni circa più tardi. Una lettera di Papa Giovanni I approvò il ciclo di Dionigi, che è rimasto, salvo correzione, la base del nostro computo (P.L. t. 67).

DOTTRINA DEI DODICI APOSTOLI, vedere *Didachè*.

DOTTA (Cesare) (1882-1953). Rettore del Seminario del Duomo di Milano, iniziò nel 1925 il movimento liturgico ambrosiano con la fondazione della rivista *Ambrosius*, l'Associazione dei chierichetti e dei piccoli cantori. Molti sono i suoi articoli pubblicati nella sua rivista, in gran parte a carattere divulgativo (cfr. vol. IX di *Archivio Ambrosiano*, scritti in memoria di Mons. C. D., Milano, 1956). Curò l'edizione del *Messale ambrosiano quotidiano e festivo* per i fedeli (ediz. Paoline) il *Libro della Settimana Santa,* il *Manuale dei Chierichetti,* ecc.

DREVES (Guido Maria), gesuita tedesco (1854-1909); diresse per molto tempo la bella collezione degli *Analecta Hymnica medii aevi,* che comparve a Lipsia dopo il 1886 (molti volumi sono particolarmente apprezzati, l'Innario di Moissac (*Hymnarius Moissiacensis*), gli *Hymnarii inediti* dal 1889 al 1896, l'*Hymnarius Severianus* (dell'abbazia napoletana di San Severino), l'*Hymnodia Gothica,* ecc.); egli ebbe come collaboratore e successore il confratello P. Clemente Blume.

DREWS (Paolo), nato nel 1858, professore all'Università di Jena nel 1908, morto nel 1912. Oltre ad una serie di buoni articoli liturgici sulla *Realencyklopaedie* di Herzog-Hanck, gli si devono degli studi sopra la formazione del canone (*Zur Entstehungsgeschichte des Kanons der Römischen Messe,* Tubinga, 1902) e intorno alla liturgia « clementina » delle *Costituzioni apostoliche* (*Untersuchungen über die sogen clementinische Liturgie,* 1906).

DROGONE, figlio di Carlo Magno, nato nell'801 od 807, abate di Luxeuil, vescovo di Metz nell'826, morto nell'855. Il suo nome è legato ad un Sacramentario manoscritto (Biblioteca nazionale francese, ms. lat. 9428), che fu eseguito per lui a Metz, e ch'è spesso citato, non tanto per il testo quanto per la magnifiche miniature e lettere ornate.

DROGONE, priore benedettino di San Nicario di Reims, poi abate di San Giovanni di Laon, cardinale vescovo di Ostia nel 1134, morto nel 1138; scrisse un trattato « *Dei Divini Uffici* ovvero *delle ore canoniche* ».

DUCHESNE (Luigi Maria Oliviero), nato nel 1843 a Saint-Servan, sacerdote nel 1867, membro della *Scuola francese* di Roma (di cui divenne direttore nel 1895), dottore in lettere nel 1877 e professore all'Istituto Cattolico di Parigi, fondatore nel 1880 del « *Bulletin critique* », direttore degli studi alla « *Ecole des Hautes Etudes* » di Parigi nel 1887, membro dell'Accademia parigina delle Iscrizioni nel 1888, dell'Accademia francese nel 1910, morto nel 1922. Mons. Duchesne pubblicò diversi lavori interessanti la liturgia; i più importanti sono: l'edizione del *Liber Pontificalis* (Parigi, 1886-1892), con preziosi commenti; l'edizione del *Martirologio geronimiano*, in collaborazione con G. B. de' Rossi (Bruxelles, 1894); soprattutto le *Origines du culte chrétien* (Parigi, 1889), con diverse nuove edizioni), libro fondamentale, di cui certe conclusioni sono state in seguito superate, ma che rimane ancora un modello d'erudizione e di metodo.

DUGUET (Giacomo Giuseppe), nato a Montbrison ne. 1649, entrato all'Oratorio nel 1167, professore di teologia a Troyes, di teologia scolastica a Parigi nel 1677, poi di teologia positiva nel 1679, dovette uscire dall'Oratorio nel 1685 per il suo rifiuto di sottoscrivere la bolla *Unigenitus* contro il giansenismo, e morì nel 1733 senza aver ritrattato il suo errore. Questo giansenista impenitente ha tuttavia lasciato delle opere importanti; così per esempio, la sua *Dissertazione teologica e dogmatica sopra gli esorcismi e le altre cerimonie del battesimo* (Parigi, 1727), che interessa gli studi liturgici.

DUNSTANO (San), nato verso il 925, benedettino inglese, abate di Glastonbury verso il 946, esiliato dal re Edwig, richiamato da Edgardo il Pacifico, fratello e successore del primo, al quale egli ispirò delle sagge leggi; vescovo di Worcester, poi arcivescovo di Cantorbery nel 960, morto nel 988. Sotto il suo nome viene ricordata l'opera intitolata *Concordanza di regole monastiche* ovvero *Del costume dei monaci,* in cui trovansi importanti notizie intorno alla liturgia. In effetti, però quest'opera è dovuta soprattutto al suo discepolo ed amico Sant'Etelwoldo, abate d'Abington, vescovo di Winchester nel 963 e morto nel 984.

DURANDO (Guglielmo), « lo speculatore », nato a Puymisson in Linguadoca verso il 1230 o 1237, decano di Chartres, vescovo di Mende nel 1285, morto nel 1296 a Roma (era governatore della Romagna). Oltre al suo *Speculum iudiciale,* che gli valse il soprannome di « *speculator* », è celebre per il suo *Rationale divinorum officiorum,* ripubblicato spesso in nuove edizioni (tradotto in francese da Ch. Barthélemy, 5 volumi in 8°, Parigi, 1854). Questa « specie di somma liturgica, dice Don Cabrol, è soprattutto una composizione di studi anteriori, riuniti con un commento mistico, in cui l'autore attribuisce alla spiegazione simbolica un posto veramente esagerato. I suoi principî, che hanno fuorviato certi autori del secolo XIX, non vanno accolti che con beneficio d'inventario ».

DURANTI (Giovanni Stefano), presidente del Parlamento di Tolosa, ucciso in una insurrezione l'11 febbraio 1589. L'opera sua in tre volumi, *De Ecclesiae catholicae ritibus,* venne stampato a Roma nel 1591 a spese di Sisto V, che l'apprezzava molto.

DU SOLLIER (Giovanni Battista), nato nel 1669, gesuita e bollandista, morto nel 1740. Durante la sua diuturna ed erudita collaborazione agli *Acta Sanctorum,* diede in particolare una stimata edizione del *Martirologio d'Usuardo* (tomo VI, giugno 1714). Vedere Bouillart.

E

EBNER (M. Adalberto), liturgista tedesco, morto nel 1898. La sua morte prematura gli impedì di preparare la seconda edizione del Manuale del *Thalhofer* (vedere questo nome), che egli aveva promesso. Nel 1896 diede alle stampe un prezioso *Iter italicum* (Friburgo in Brisgau), in cui egli sfogliò molti manoscritti, per trarne, come indica il titolo completo dell'opera (*Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum in Mittelalter*) delle informazioni abbondanti e nuove sopra la storia liturgica ed artistica del messale in Italia nel medioevo. E' uno di quei libri di cui il liturgista non può quasi fare a meno, in attesa di pubblicazioni più complete dei manoscritti in esso descritti.

ECCHER (Celestino), Monsignore di Trento, direttore della scuola diocesana di Musica Sacra e da parecchi anni maestro del corso di canto per Suore, che si tiene a Roma nei mesi estivi. Vivente. Pubblicò nel 1952 un ottimo trattato di « *Chironomia gregoriana* », contenente chiare norme per la lettura e l'esecuzione del canto gregoriano (Desclè, Roma).

EDMONDO RICE (Sant'), dopo aver studiato e insegnato ad Oxford e a Parigi, divenne canonico di Salisbury, arcivescovo di Cantorbery nel 1234, difese energicamente i diritti della Chiesa contro Enrico III, re d'Inghilterra, e morì nel 1240. Zelante della disciplina e della liturgia, non solo promulgò diversi regolamenti su quest'argomento, ma scrisse lo *Speculum Ecclesiae,* ove, dopo aver trattato dei sacramenti e della disciplina, egli espone i riti liturgici.

EFREM (Sant') di Siria, diacono di Nisibi, poi di Edessa, morto nel 373; dottore della Chiesa. Egli ha esercitato una grande influenza, non solo sulla liturgia siriaca, ma sulla stessa liturgia greca, poichè i suoi inni e le sue omelie metriche, volte in greco da un traduttore che ha cercato di conservarne il ritmo, sono state, secondo recenti ricerche, uno dei principali modelli per i melodi e innografi bizantini.

EGBERTO, O.S.B., vescovo di York nel 732, morto nel 766, fondatore, nella sua città natale, d'una scuola e d'una biblioteca, ambedue rimaste celebri. E' l'autore d'un *Penitenziale,* il cui prologo descrive la biblioteca liturgica che ogni sacerdote deve possedere; il suo *Pontificale,* uno dei più antichi che possediamo, è stato edito nel 1853 per la Surtees Society (vol. XXVII) da Greenwell.

EHRENSBERGER (Ugo), cameriere segreto di Sua Santità, morto nel 1903; rese agli studi liturgici un servizio di prim'ordine compilando il catalogo dei manoscritti liturgici della Biblioteca Vaticana: *Libri liturgici Bibliotecae Vaticanae manuscripti,* (Friburgo in Brisgau, 1897).

EISENHOFER (Ludovico), liturgista tedesco, morto nel 1941. Apprezzato autore di un manuale di scienza liturgica, in cui tutta la vasta materia viene studiata nella sua evoluzione storica, nel significato letterale e mistico dei riti, e nel contenuto teologico e ascetico. Il manuale, pubblicato a Friburgo, in due volumi (1932), è uno sviluppo ed un complemento del lavoro già iniziato dal Thalofer (vedi questo nome). In italiano è stato tradotto e pubblicato da Marietti un suo « Compendio di liturgia », che ebbe varie edizioni.

ENNODIO (Sant'), nato nel 473, probabilmente ad Arles, poeta e retore, essendo sposato, fu ordinato diacono a Pavia nel 493 circa, mentre la moglie si faceva religiosa; vescovo di Pavia nel 510 o 511, morto nel 521. Quantunque non abbia scritto opere propriamente liturgiche, e i suoi inni non siano stati ammessi nell'ufficio, nelle sue opere si trovano delle formule di preghiera che hanno un certo interesse.

ERMANNO (*Contratto*), così denominato perchè una terribile paralisi infantile lo rattrappì e lo curvò in modo che non poteva voltarsi senza aiuto. E' una delle figure più radiose di tutto il Medio Evo. Nato nel 1013, monaco a Reichenau; morì nel 1054. Fu poeta, storico, filosofo, teologo e matematico. Di immenso valore il suo *Cronicon* (Martirologio), continuato da Bertoldo (P.L. 143, 55-270), più volte edito, ma con tagli e interpolazioni. Ottime le fonti a cui egli attinse; grande fedeltà storica e senso critico ammirabile, avuto riguardo al suo tempo. L'arte storica del medioevo raggiunge in questa opera il suo culmine. Ad Ermanno vengono attribuite le celebri antifone: *Alma Redemptoris mater* e (meno verosimilmente) la *Salve Regina.*

ERMONI (V.), sacerdote francese, che trascorse alcuni anni nella Congregazione della Missione, morto nel 1910. A lui si devono alcuni buoni opuscoli di divulgazione liturgica, apparsi nella collezione *Science et Religion*: *le Origini dell'episcopato, il Simbolo degli Apostoli* (1903), *l'Agape nella Chiesa primitiva, il Battesimo..., l'Eucarestia...* (1904), *la Quaresima* (1907).

ESPENSE (Claudio d'), nato a Chatillon nel 1511, prese parte alle conversazioni di Poissy nel 1561 contro Teodoro di Beza; morì nel 1571. Di lui è rimasto un trattato *Della Messa pubblica e privata,* in cui l'autore si propone di accertare che nell'antica Chiesa non si celebrava la messa senza che i fedeli vi assistessero.

ETHELWOLD, vedere *Dunstan*. Il suo *Benedizionale* è stato pubblicato da John Gage, Londra, 1832.

ETHERIA (Eucheria), vedere *Peregrinatio ad loca sancta.*

EUSEBIO, vescovo di Cesarea di Palestina, morto nel 339-340, riconosciuto come «il padre della storia ecclesiastica». Egli ci ha conservato, in particolare nei dieci libri della *Storia ecclesiastica* molti passi di opere oggi perdute (ediz. francese di Grapin, 1905-1913; ed. italiana di G. Del Ton, Siena, 1931). Tanto il liturgista, che lo storico possono attingere dalla sua erudizione non poche notizie riguardanti i tre primi secoli di storia della Chiesa. Ci rimane di lui anche un frammento di trattato sopra la festa di Pasqua, che è importante per la storia della messa.

EVEILLON (Giacomo), nato nel 1572, parroco nella diocesi d'Anger, poi canonico e vicario generale, morto nel 1651. Molto stimato sia per l'ardore nello studio che per la sua carità verso i poveri, ha lasciato alcuni trattati: *De processionibus ecclestiasticis* (Parigi, 1641) e *De recta psallendi ratione.*

F

FALISE (Giov. Battista), canonico e professore di Tournai, morto nel 1881; lasciò numerose opere pratiche sopra la liturgia ed i riti: *Sanctorum rituum rubricarum missalis, breviarii et ritualis elucidatio* (1876); *Dissertazione sopra l'obbligatorietà dei decreti della S. Congregazione dei Riti* (Tournai, 1878); soprattutto un *Cerimoniale romano* e un *Breve corso di liturgia pratica* (Parigi, 1861).

FELTOE (Carlo Lett), fellow del Clare College a Cambridge, poi rettore del Fornham All Saints e Westley, morto nel 1926. Insieme ad un'edizione dei frammenti che ci rimangono di San Dionigi d'Alessandria, opera sua principale è una ottima edizione del *Sacramentarium Leonianum* (Cambridge, 1896), in cui è da rimpiangere la mancanza d'un glossario dei termini liturgici; tuttavia rimane fino ad ora l'edizione capitale del Sacramentario Leoniano.

FESTUGIERE (D. M.), autore di un famoso articolo, uscito su *Revue de philosophie* (1913) e poi stampato a parte, articolo che destò vivaci polemiche. L'articolo era intitolato *Liturgie catholique.*

FÉROTIN (Mario), nato a Châteaunneul del Rodano (Drôme) nel 1855, professo della abbazia benedettina di Solesmes nel 1876, mandato all'abbazia di Silos nel 1881, a quella di Farnborough nel 1895, membro onorario dell'Accademia di storia di Madrid, morto nel 1914. E' a Don Férotin, che si deve l'identificazione della viaggiatrice Eteria, la cui *Peregrinatio* (vedere questo termine) ci ha conservato tanti particolari interessanti la liturgia palestinese. Ma soprattutto egli ci ha lasciato delle meravigliose edizioni della liturgia mozarabica, costituenti i tomi V e VI dei *Monumenta Ecclesiae liturgica*; il *Liber ordinum*, rituale spagnolo anteriore alla conquista mussulmana del 712 (Parigi, 1904) e il *Liber mozarabicus sacramentorum* (1912). Egli contava di aggiungere a queste pubblicazioni il *Liber antiphonarum*, secondo il manoscritto di Léon, ed il *Libellus orationum* (già pubblicato dal Bianchini) secondo il manoscritto di Verona; la sua morte prematura, e, per quanto riguarda il primo di questi manoscritti, la cattiva volontà dei canonici di Léon, gli impedirono di completare così i suoi studi, tanto nuovi ed originali, sopra il rito mozarabico.

FERRARI (Francesco Bernardino), nato nel 1576, dottore e prefetto della Biblioteca Ambrosiana di Milano, morto nel 1669. Archeologo erudito, raccolse molte utili informazioni nei suoi trattati: *De ritu sacrarum Ecclesiae catholicae concionum* (Milano, 1618) e *De veterum acclamationibus et plausu* (Milano, 1627).

FERREIRA (Agostino), studioso portoghese, che illustrò soprattutto l'origine delle feste liturgiche. Vivente. Sue opere principali: *Origine delle feste cristiane; Studi storico-liturgici; Riti particolari della Chiesa di Braga e di Toledo.*

FERRERI (Zaccaria), nato a Vicenza nel 1479, morto a Roma nel 1524. Dotto, ma assai inquieto, fu benedettino, poi certosino; nel 1510 professore a Milano. Parteggiò per il conciliabolo di Pisa. Scomunicato, fuggì in Francia. Richiamato da Leone X, al quale aveva dedicato una composizione poetica latina, fu nel 1519 eletto vescovo di Guardialfiera (Benevento) ed ebbe l'incarico di comporre nuovi inni per il Breviario da sostituire agli antichi, non conformi al gusto umanista del tempo. Il suo libro non potè apparire che nel 1525, sotto Clemente VII. La forma latina è ordinariamente soddisfacente, ma è molto tenue il senso liturgico, e gli spunti tratti dal linguaggio pagano sono di cattivo gusto.

FERRETTI (Paolo), benedettino (1866-938). A soli 34 anni fu nominato abate del Monastero di S. Giovanni Evangelista di Parma. Dal 1913 professore e dal 1922 preside del Pontificio Istituto di Musica Sacra in Roma. Dal 1928 procuratore generale della Congregazione Sublacense. Uomo di grande cultura, per il suo studio accurato e per le numerose soste a Solesmes, divenne una indiscussa autorità nel campo paleografico e artistico gregoriano. Opere principali: *Principî teorici e pratici di canto gregoriano* (Roma, 1933). *Il cursus metrico e il ritmo delle melodie gregoriane* (1913). Ma l'opera più originale è l'*Estetica gregoriana* (1934), restata però incompiuta.

FILOSSENO, vescovo monofisita di Mabbug (presso l'Eufrate), morto nel 523. Compose tre liturgie (in siriaco), un rituale del battesimo, alcune preghiere eucaristiche, un commentario sui Vangeli. Ben poche cose di lui sono pubblicate in Occidente.

FIORENTINI (Francesco Maria), medico di Lucca, appassionato per gli studi storici, morto nel 1673. Si deve a lui un'edizione del martirologio geronimiano (Lucca, 1668), ch'egli prese per il testo originale e che è invece basato sopra i due manoscritti di Lucca; il che significa che il suo testo appartiene alla famiglia così detta di Fontanelle, la più recente fra quelle che ci hanno trasmesso il martirologio detto geronimiano. Pubblicò pure una dissertazione *Sopra l'uso del pane lievitato e di quello azimo,* lavoro però non molto ben condotto e che egli volle dedicare al cardinal Bona (Lucca, 1680).

FLACIO (Mattia Illirico), il cui vero nome è Mattia Vlacich Francovich, nato nel 1520, nell'Illiria Veneziana, partì per Wittemberg, dove divenne uno dei più ardenti difen-

sori della causa luterana; essendo venuto in discordia con Melantone, fissò la sua dimora nel 1549 a Magdeburgo, ove fu l'animatore delle famose *Centurie di Magdeburgo,* opera che, sotto colore storico, è una macchina da guerra contro il cattolicesimo; (è noto come il Baronio vi abbia vittoriosamente risposto, per ammissione di molti protestanti stessi, quali Casaubon, con i suoi *Annales ecclesiastici*); professore a Jena nel 1557, dopo il 1561 menò una vita quasi continuamente errante, salvo un soggiorno di quattro anni a Strasburgo (1567-1571); morì detestato dai suoi correligionari nel 1575. Questo strano personaggio viene qui nominato per la sua pubblicazione d'una Messa latina (1557), erroneamente detta senza presenza reale, in uso, com'egli pretendeva, molto prima della messa romana, e tratta da un vecchio manoscritto; presto però ci si accorse che quella messa invece rendeva testimonianza della presenza reale, e Flacio tentò inutilmente di ritirarne tutti gli esemplari; il cardinal Bona l'ha raccolta come un documento nelle sue *Res liturgicae.*

FLORO (Florus Drepanius), nato in Borgogna (altri dicono in Spagna), divenne diacono della Chiesa di Lione e diresse la scuola vescovile sotto Leidrado ed i suoi tre successori; morì verso l'860. Si schierò con Agobardo contro Amalario; il suo trattato *Esposizione intorno alla messa,* ci dà molte notizie sulla liturgia del tempo (834 circa); scrisse delle lettere contro le interpretazioni mistiche della liturgia care ad Amalario, e giunse persino a far censurare l'opera *De Ufficiis ecclesiasticis* di questi da parte del Concilio di Kiersy sull'Oise nell'838. Un'altra opera di Floro interessa la liturgia, ed è il suo Martirologio, studiato da Don Quentin; il dotto benedettino riconosce che il martirologio di Floro tiene un posto intermedio tra Beda ed il martirologio Lionese (ms. lat. 3879, Bibl. Naz. Franc.) da una parte, e dall'altra il martirologio di Adone; l'opera di Floro ebbe diverse edizioni, come è naturale per un'opera che rimase per qualche tempo in formazione (vedi p. 362).

FOINARD (Federico Maurizio), nato a Conches in Normandia verso il 1683, parroco a Calais, poi vice direttore del Collegio di Plessis a Parigi, morto nel 1743. Esegeta dei Salmi e del Genesi (quest'ultimo libro gli causò qualche fastidio), si fece liturgista per proporre il *Progetto d'un nuovo breviario, in cui l'ufficio divino... sarà particolarmente composto dalla Sacra Scrittura* (Parigi, 1720); in esso va ancora oltre le intenzioni di Grancolas; ved. Batiffol, *Hist. du brév. romain,* 3ª ed., p. 358 e segg.

FORBES (Alessandro), vescovo anglicano, insieme con il fratello Giorgio Hay Forbes (morti ambedue nel 1875), pubblicò degli interessanti testi liturgisti, come il messale scozzese di Sant'Andrea, *Liber ecclesiae beati Terrenani de Arbuthnoth* (Burntisland, 1869) ed un messale irlandese, il *Missale Drummondiense.* Si deve a G. H. Forbes, in collaborazione con Neale, una collezione di documenti liturgici gallicani, *The ancient Liturgies of Gallican Church* (Burntisland, 1858), che a quell'epoca ha reso un apprezzatissimo servizio e che ancora conserva una certa utilità.

FORNICI (Giovanni), Professore di liturgia a Roma, autore di un trattato «*Institutiones liturgicae*» in 3 volumi (Roma, 1825).

FORTESCUE (Adriano), nato nel 1874 a Part (Scozia), sacerdote nel 1898, parroco di Sant'Ugo di Letchworth (Herts), consultore della Sacra Congregazione per le Chiese orientali nel 1919, morto nel 1923. M. Haussoullier, nella introduzione ad un libro di Giovanni Maspero che il Fortescue aveva preparato per la stampa, così lo ritraeva: «Spirito di una rara elevazione, dotto, sacerdote d'una singolare attività, delicato artista, disegnatore, acquarellista, miniatore e musico compositore». Qui però ci interessano meno l'artista o l'orientalista che non il liturgista, cui si devono opere di grande valore: *The Mass, a study of the roman liturgy* (Londra, 1912; libro tradotto in francese da A. Boudinhon, *La Messe,* Parigi 1921); *The Ceremonies of the Roman Rite,* ch'ebbe una prefazione del cardinal Bourne (Londra, 2ª ediz. 1919); *The Uniate Eastern Churches,* in cui l'autore si propone di studiare i riti delle Chiese orientali unite a Roma; sfortu-

natamente non ha potuto trattare che dei riti degli Italo-Greci e dei Melkiti (Londra, 1923, opera pubblicata postuma).

FORTUNATO (San) vedere *Venanzio Fortunato*.

FRANCO (Vincenzo). Sacerdote di S. Damiano d'Asti, zelante cultore di opere divulgative intorno alla pietà liturgica. Ricordiamo: *Celebrate Dominum*, 4 vol. (Padova, 1952); *Avviamento alla spiritualità liturgica* (2ª ed., id., 1954); *Presenza della Madonna nella liturgia* (id., 1954).

FROMAGE (Luciano), nato nel 1845, benedettino di Solesmes, morto nel 1916; vedere *Guéranger*, di cui continuò l'opera.

FULGENZIO FERRANDO, diacono di Cartagine, discepolo e biografo di San Fulgenzio di Ruspa; morto prima del 546. La sua *Breviatio canonum*, prima compilazione del genere in Africa riunisce gli estratti disciplinari dei Concili, soprattutto africani; certe sezioni, concernenti gli ordini sacri, il battesimo, la quaresima... interessano la liturgia.

FUNK (Francesco Saverio), nato nel 1840 ad Abstgmünd (Wurtemberg), sacerdote nel 1864, s'occupò dapprima d'economia politica, poi di storia ecclesiastica; supplente di Hefele sulla cattedra di Tubinga, gli successe nel 1875 come professore titolare di storia della Chiesa; morto nel 1907. Le edizioni sue dei Padri Apostolici (Tubinga, 1878; 2ª ediz. 1901), della *Dottrina dei Dodici Apostoli* con i canoni ecclesiastici degli Apostoli (1887) e soprattutto della *Didascalia* e delle *Costituzioni apostoliche* (Poderborn, 1905) sono servigi di prim'ordine resi agli studi liturgici, con cui hanno pure rapporto molte delle memorie raccolte nei tre volumi delle *Kirchengeschichtliche Abbandlungen und Untersuchungen* (Paderborn, 1897-1907); tra l'altro ricordiamo uno studio sulla storia primitiva del canone della messa. Ingiustamente accusato di modernismo, il Funk è una figura di prim'ordine nel campo della storia della Chiesa, che egli approfondì con studi e monografie di una critica sempre oculata e sicura.

G

GAMURRINI (Gian Francesco), Direttore dei musei di antichità di Firenze, bibliotecario di Arezzo, morto nel 1923. A lui dobbiamo la scoperta (1884) e la prima pubblicazione (1887) del manoscritto di Arezzo, che contiene, insieme agli inni autentici di Sant'Ilario ed al suo trattato « *De misteriis* », la *Peregrinatio* della grande spagnola, che il Gamurrini chiamò *Silvia*, e che ora vien detta comunemente *Eteria* od *Eucheria*.

GARDELLINI (Aloisio), assessore della S. Congregazione dei Riti, incominciò a pubblicare nel 1807-1808 i *Decreta authentica* di questa Congregazione, che continuò fino alla sua morte (1826); dopo di lui la raccolta fu proseguita da Giuseppe di Ligne, Annibale Capolti (morto nel 1877), e, in un ordine nuovo, da Wolfango Duhlbauer.

GASQUET (Francesco Aidano), nato a Londra nel 1846, sacerdote nel 1874, professo della Congregazione Anglo-benedettina nel 1867 (ne divenne presidente nel 1900), abate di Reading, poi di Saint-Alban, presidente della commissione della revisione della Volgata nel 1907, cardinale nel 1917, bibliotecario di Santa Chiesa nel 1919. Erudito di grande attività; molti lavori dedicò alla liturgia, fra l'altro un importante libro sulle fonti cattoliche della liturgia anglicana, *Edward the VI and the Book of common Prayer*, in collaborazione col suo amico Edmund Bishop (Londra, 2ª ediz. 1891).

GATTICO (Giov. Battista), nato nel 1704, canonico regolare di San Giovanni in Laterano e poi abate; morì nel 1754. Scrisse un trattato canonico-liturgico sugli oratori privati e sull'uso dell'altare portatile (Roma, 1746), e incominciò a pubblicare diversi cerimoniali inediti nei suoi *Acta selecta caeremonialia sanctae Romanae Ecclesiae* (Roma, 1753), di cui vide la luce soltanto il primo dei cinque o sei volumi progettati.

GAVANTI (Bartolomeo), nato a Monza, barnabita, divenuto generale del suo Ordine, morto nel 1638. Consultore della S. Congregazione dei Riti, più d'una volta, anche dall'estero, gli si chiese di collaborare alla preparazione di rituali o di pontificali ad uso delle diverse chiese; ma Urbano VIII gli impose di rimanere a Roma, perchè non si rallentassero i lavori che gli aveva affidati, in particolare la correzione del breviario. L'opera principale di questo grande liturgista è il *Thesaurus sacrorum rituum,* commenti sopra le rubriche del messale e del breviario (Milano, 1628, spesso riedita); preparò pure l'*Ottavario romano,* approvato dalla Sacra Congregazione dei Riti per le lezioni delle ottave delle feste, celebrate in certe chiese particolari (1628), e un *Ordo perpetuo per la recita dell'ufficio divino.*

GELASIO I (San), papa nel 492-496, al quale il *Liber Pontificalis* e Gennadio attribuiscono dei lavori liturgici (*Sacramentorum praefactiones et orationes*) e ch eregolò nelle sue lettere (per esempio la 9.ª) diversi punti della liturgia. Certi liturgisti gli attribuiscono il sacramentario che reca il suo nome; ma secondo il Duchesne e altri studiosi esso è a lui posteriore.

GELLONE (Sacramentario di), nome dato al ms. lat. 12048 della Biblioteca Nazionale Francese, che scritto o no nel monastero di Gellone (può darsi lo sia stato a Rebais, nella diocesi di Meaux), fu almeno per molti secoli proprietà della celebre abbazia, fondata vicino a Montpellier da San Guglielmo, il Guglielmo delle « chansons de geste ». Questa raccolta, tanto interessante per le illustrazioni, non meno che per il testo, non è mai stata pubblicata integralmente, neppure da Don Cagin, il quale dichiarava la sua copia pronta per la stampa fin dal 1899; Don Luca d'Achery, Giovanni de Voisin (un corrispondente del cardinal Bona), don Marténe ed altri ancora l'hanno conosciuto, citato, e se ne sono serviti; esso, secondo l'espressione di Don Leclercq, è eccezionalmente ricco di formule e d'« arcaismi liturgici ». Vedere lo studio di D. Cagin in *Miscellanea de Cabrières,* t. 1, Parigi, 1899. Il manoscritto data, secondo il parere di H. M. Bannister, dal 772--795.

GENEBRARD (Gilberto), nato a Riom nel 1535, benedettino, professore d'ebraico e di esegesi all'università di Parigi, arcivescovo di Aix nel 1591, cacciato dalla sua sede da Enrico IV, come fautore della lega dei cattolici in Francia nel 1596, morto nel 1597. Fra le sue numerose opere ricordiamo una serie di *Opuscoli* tradotti dal greco e contenenti dei testi liturgici, e un *Trattato sopra la liturgia o santa messa conforme all'usanza e alla forma degli Apostoli e di S. Dionigi* (Parigi, 1592). La vasta risonanza che ebbe la sua opera e la sua dottrina è testimoniata dall'epitaffio, che dice: *Urna capit cineres, nomen non orbe tenetur.*

GEORGI (Domenico), nato nel 1690, prelato romano, bibliotecario del cardinal Imperiali, morto nel 1746. Curò un'edizione del Martirologio di Adone con dei supplementi inediti (Roma, 1745) e soprattutto un trattato *De liturgia Romani Pontificis in celebratione solemni missarum* (Roma, 1731), « un libro, che ha fatto epoca, dice Don Cabrol, ma che è divenuto raro, e in cui sono toccate molte questioni generali », interessanti i libri liturgici, i sacri arredi e paramenti, ecc.

GERBERT VON HORMAN (Martino), nato nel Würtemberg nel 1720, monaco benedettino dell'abbazia di San Biagio nella Foresta Nera, di cui divenne principe abate nel 1764, restauratore della sua abbazia (che fu distrutta da un incendio nel 1768), e della biblioteca a questa annessa; morì nel 1793. Fulgida figura di studioso, di monaco e di presule. Fra le sue numerose opere, molte hanno per argomento la liturgia: *Principia theologiae liturgicae* (Augusta, 1759), opera che Don Cabrol definisce « molto superficiale »; *De dierum festorum numero minuendo, celebritate augenda,* in cui invoca una diminuzione del numero delle feste per permettere di celebrarle con più solennità (San Biagio della Foresta Nera, 1765); *De cantu et musica sacra* (1774), unitamente ad una raccolta di *Scriptores ecclesiastici de musica sacra* (id.) intrapresa in comune con il

celebre P. Martini, compositore di Bologna: la raccolta di Cussemaker ha, nel secolo XIX, preso il posto di quella di Gerbert, che rimane come un monumento d'erudizione di quell'epoca. Altrettanto dicasi delle due opere, in cui egli studiò l'antica liturgia di Germania: *Vetus liturgia Alamannica, disquisitionibus praeviis, notis et illustrationibus illustrata* (San Biagio, 1776) e *Monumenta veteris liturgiae Alamannicae, ex antiquis manuscriptis codicibus* (1777-1779).

GERMANO (San), patriarca di Costantinopoli nel 715, lottò contro gli iconoclasti, dovette dimettersi nel 730, morì nel 733. La sua *Storia ecclesiastica e contemplazione mistica* è una spiegazione mistica della liturgia; ha anche composto degli inni.

GERMANO (San), vescovo di Parigi dal 555 al 576, venerato come figura di primo piano nella Chiesa gallica. Avrebbe scritto « intorno alla messa », se si deve prestar fede ad una chiosa, introdotta da un copista in capo a due lettere conservate da un manoscritto di Autun. Queste lettere pubblicate da Marténe, per molto tempo passarono come opera di San Germano, sotto il titolo *Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae,* e alcuni liturgisti, quali Mons. Duchense e Batiffol, vi hanno scorto un importante documento riguardante la liturgia gallicana del tempo di S. Germano. Don Wilmart, dopo M. Bishop, vi ha riconosciuto l'influenza di Sant'Isidoro di Siviglia (morto nel 636); le lettere sarebbero quindi un commento d'una liturgia particolare della Gallia, basata sopra i canoni conciliari; ma non possono riferirsi alla liturgia del VI secolo che nella misura in cui il compilatore ne conservava esatto il ricordo.

GEVAERT (Barone Francesco Augusto), nato a Huysse (Belgio) nel 1828, direttore del Conservatorio di Bruxelles nel 1871, ivi morto nel 1908. Compositore teorico e storico della musica, ebbe a studiare in modo particolare le origini del canto gregoriano in diverse opere: *Le origini del canto liturgico della Chiesa latina* (Gand, 1890); *La Melopea antica nel canto della Chiesa latina* (Gand, 1895); tentò di combattere la tradizione, che attribuisce a S. Gregorio Magno un'opera musicale, e contestò anche in generale la sua opera liturgica, ciò che gli attirò delle decise confutazioni; tra l'altre lo studio di Don Germano Morin, sulle « *Vere origini del canto gregoriano* ».

GIACOMO (*Liturgie di S. Giacomo*); diverse liturgie orientali vanno sotto questo nome. Vedi il capitolo dedicato alle Liturgie orientali (pp. 822, 823, 834).

GIACOMO DI EDESSA, vescovo ed erudito; tenne la cattedra di Edessa dal 684 al 688, si ritirò e vi fece ritorno alcuni mesi prima della sua morte nel 708. Fra i suoi numerosi scritti, molti riguardano la liturgia; revisionò la liturgia di S. Giacomo e compose egli stesso un'anafora; il suo « *Libro dei tesori* » riferisce il rituale del battesimo e del matrimonio; il suo *Horologium* descrive gli uffici della settimana e dell'anno ecclesiastico; le sue lettere al sacerdote Tommaso e a Giorgio di Saroug sono dei commenti alle regole liturgiche.

GIACOMO DI SAROUG, vescovo monofisita di Batnam (provincia di Saroug, presso l'Eufrate) morto nel 521. Per le sue poesie venne chiamato dai suoi correligionari « il flauto dello Spirito Santo e l'arpa della Chiesa ortodossa ». Egli compose una liturgia siriaca ed un rituale del battesimo. Anche una liturgia etiopica porta il suo nome.

GIGLIO (Luigi ed Antonio) due fratelli, ai quali pare sia dovuta la riforma del calendario promulgato da Gregorio XIII: il primo compose nel 1577 un trattato « *Della riforma dell'anno e del calendario ecclesiastico* »; dopo la sua morte (1580 circa), il fratello presentò l'opera a Gregorio XIII, che la fece esaminare da persone competenti, e ne promulgò le conclusioni con la bolla del 1582.

GIOVANNI CRISOSTOMO (San), sacerdote d'Antiochia, poi patriarca di Costantinopoli, ingiustamente deposto dal concilio della Quercia, in seguito alle inimicizie che s'era procurato con la sua coraggiosa eloquenza; morto in esilio nel 407; dottore della Chiesa.

I suoi discorsi (sermoni, omelie sul vangelo) hanno fornito molte lezioni per il breviario. Il suo nome è legato ad una liturgia rimasta in uso presso i Bizantini, come liturgia principale; ne esistono dei rimaneggiamenti in siriaco, etiopico, armeno, ecc.

GIOVANNI DAMASCENO (San), dopo aver esercitato, benchè cristiano, delle funzioni amministrative per conto del califfo arabo di Damasco, prese posizione nel 726 contro l'editto iconoclasta di Leone Isaurico; si fece poi monaco di S. Saba e sacerdote; morì nel 749; dottore della Chiesa, ultimo dei grandi teologi greci, col suo trattato *Della fede ortodossa.* Oltre ai suoi discorsi apologetici, contro coloro che rigettavano il culto delle sacre immagini, egli contribuì alla formazione della liturgia greca con i suoi inni o canoni (tropari disposti in forma di odi), da servire nelle domeniche, seguendo l'ordine degli otto toni.

GIOVANNI D'AVRANCHES, della famiglia dei conti di Bayeux, divenne vescovo nel 1061, poi arcivescovo di Rouen nel 1069, morto nel 1079. Scrisse un trattato « *Intorno agli uffici ecclesiastici,* ovvero, delle diverse usanze delle chiese circa gli uffici divini, in cui vengono studiate le ore canoniche, la messa, l'anno liturgico, i paramenti, unendo all'attenta descrizione dei riti la loro interpretazione mistica.

GIOVANNI, vescovo di Bostra in Arabia (morto nel 650), è l'autore d'una liturgia siriaca pubblicata in traduzione latina da Renaudot.

GIOVANNI, diacono della chiesa romana, ha lasciato una lettera per un certo Senario, importante per la storia delle cerimonie del battesimo; nato verso l'825; morto prima dell'882. Uomo dottissimo e pio.

GIROLAMO (San), dalmata di nascita, sacerdote e monaco, fu, dopo un soggiorno in Oriente, segretario del Papa S. Damaso dal 382 al 385, poi si stabilì a Betlemme, dove si consacrò allo studio e alla direzione di anime elette; morì nel 419; dottore della Chiesa. I suoi commenti alla S. Scrittura hanno fornito numerose lezioni per il breviario; egli rese un servizio di primo ordine alla liturgia latina con la traduzione dei Libri Santi.

GIUSTINO (San) il Filosofo, nato a Naplusia al principio del II secolo, martire a Roma fra il 163 ed il 167. La sua *Apologia,* presentata verso il 150 agli Imperatori Antonino e Marc'Aurelio, contiene preziose notizie intorno ai riti dell'iniziazione cristiana (cap. LXVI-LXVII).

GIUSTINIANO I, imperatore di Costantinopoli (527-565); si preoccupò vivamente delle questioni teologiche; secondo la tradizione egli è autore del celebre tropario *O Monogenès,* che ancora viene cantato al principio della liturgia bizantina.

GOAR (Giacomo), nato a Parigi nel 1601, domenicano, professore a Toul. poi missionario a Chios, ritornò definitivamente a Parigi nel 1644, morì nel 1653. Egli diede agli studi liturgici un contributo di prim'ordine con l'edizione dell' *Euchologium* o *Rituale Graecorum* (Parigi, 1647), uno dei libri essenziali per lo studio della liturgia greca. Pure importante per la liturgia bizantina è la sua edizione greco-latina del *De officiis* di Kodines (P. G. 157).

GRANCOLAS (Giovanni), dottore della Sorbona nel 1685, cappellano del Duca d'Orléans, il fratello di Luigi XIV; morì nel 1732. Aveva uno spirito scontroso ed un carattere difficile che lo rendevano antipatico; i suoi libri sono molto disordinati, ma pieni di erudizione, che li rende utili assai. Quelli che riguardano la liturgia sono: *Trattato dell'antichità delle cerimonie dei sacramenti* (Parigi, 1692); *Dell'intinzione o dell'uso di intingere il pane consacrato nel vino,* 1693; *Storia della comunione sotto una sola specie,* 1696; *Le antiche liturgie, ovvero, modo come s'è detta la santa messa in ognuno dei diversi secoli nelle Chiese dell'Oriente e d'Occidente,* 1697; *L'Antico sacramentario della Chiesa, ovvero, come si amministravano i sacramenti presso i Greci e presso i*

Latini, 1669, *Trattato della messa e dell'ufficio divino, in cui trovasi una spiegazione letterale delle antiche pratiche e delle cerimonie della Chiesa*, 1713; *Dissertazione sulle messe quotidiane e sulla confessione*, 1715; *Liturgia antica e moderna od istruzioni storiche sopra l'istituzione delle preghiere e delle feste della Chiesa*, 1752. Ma la più celebre e la migliore delle sue opere rimane, nonostante alcune opinioni singolari, il *Commento storico sopra il breviario romano, con gli usi delle altre Chiese particolari, e principalmente della Chiesa di Parigi*, Parigi, 1727 (trad. in latino, Venezia 1734); in un capitolo vi espone il progetto d'uno nuovo breviario (ved. Batiffol, *Hist. du Brév. romain*, 3ª ediz. p. 359).

GRASSI (Paride de), nato a Bologna, canonico, venuto a Roma, dove fu maestro delle cerimonie pontificie sotto Giulio II e Leone X; vescovo di Pesaro nel 1513, morto nel 1528. Lasciò una raccolta di *Cerimonie*, inedite. Gli venne pure attribuito un trattato « *Delle cerimonie dei cardinali e dei vescovi nelle loro diocesi, ed. un cerimoniale* (*Ordo romanus*), pubblicato da Martène; avversario dichiarato del Cerimoniale di Patrizi, pubblicato da Cristoforo Marcel (egli parlava di bruciare l'autore con il suo libro), con le sue critiche contribuì all'elaborazione del *Cerimoniale dei vescovi*, per il quale i suoi lavori hanno fornito degli elementi molto preziosi.

GREA (Mario Stefano Adriano), nato a Lons-le-Sanniers nel 1828, archivista, paleografo, sacerdote nel 1856, direttore della cantoria di Saint-Claude e vicario generale nel 1862, fondatore dei Canonici regolari dell'Immacolata Concezione prima a Saint-Claude, poi a Saint-Antoine-en-Viennois nel 1890, abate nel 1896, morto nel 1917. La sua opera liturgica comprende un trattato « *Della Santa Liturgia* » ed una traduzione, con annotazioni, del breviario romano (Lons-le-Sannier, 1893-1854; oggi presso Desclée et De Brouwer).

GREGORIO MAGNO (San), nato a Roma verso il 535, monaco sul monte Celio verso il 575, diacono, apocrisario o legato pontificio a Costantinopoli, ove conobbe gli usi liturgici dei Greci, papa il 3 settembre del 590, morto l'11 marzo del 604, dopo uno dei più famosi pontificati che la storia della Chiesa ricordi. Questo « console di Dio », come dice la sua epigrafe, non cessò neppure un giorno d'occuparsi di quanto interessasse il bene della Chiesa e del suo popolo. In liturgia, riorganizzò l'ordine delle « stazioni », fissò definitivamente il canone della messa; le sue omelie hanno fornito al breviario numerose lezioni. Per quel che riguarda il sacramentario detto, dal suo nome « *gregoriano* », vedere alle pagine 336-338; per l'antifonario, compilato per la *schola cantorum*, e sopra il « *canto gregoriano* », vedere le pagine 343-344. Gli sono anche attribuiti degli inni (ved. a pag. 355 e 523 nota).

GREGORIO XIII, (Ugo Boncompagni), nato a Bologna nel 1502, stimato canonista, cardinale nel 1572, morto nel 1585. Ha legato il suo nome alla riforma del calendario (calendario gregoriano, 1582, ved. *Giglio*) e preparato un'edizione del *Martirologio romano*: due edizioni apparvero nel 1583 senza approvazione; quella del 1584, approvata e imposta a tutta la Chiesa, servì di base ai commentari del Baronio e all'edizione sistina del 1586.

GREGORIO (San) *l'Illuminatore*, (240-332), apostolo dell'Armenia, di cui convertì il re Tiridate. Gli Armeni hanno posto sotto il suo nome la loro liturgia principale, che in realtà è un adattamento delle liturgie bizantine (c'è anche chi la fa passare sotto il nome di Sant'Atanasio).

GREGORIO (San) *di Nazianzio*, patriarca di Costantinopoli, dimessosi nel 381, morto nel 390; dottore della Chiesa; uno dei tre « grandi Cappadoci ». Molti dei suoi sermoni hanno fornito il testo per le lezioni del breviario; i suoi poemi destinati all'uso liturgico, hanno ispirato gli innografi bizantini, che trasformarono in tropari alcuni passi delle sue omelie. Il nome di San Gregorio di Nazianzio è legato ad un'importante liturgia

alessandrina (Renaudot, I, 85-115) ad una copta (id. 25-38), ad una abissina e ad una armena...

GREGORIO DI TOURS (San), nato a Clemont Ferrand verso il 538, vescovo di Tours nel 573, morto nel 593 o 594. E' considerato come il « padre della storia nazionale francese », essendo autore della celebre *Storia dei Franchi*, la prima preziosa e ampia storia della Francia, e di numerosi lavori agiografici. Molti dei suoi scritti interessano la liturgia, fra gli altri il trattato del « *cursus* » ecclesiastico, in cui determina sul ciclo degli astri l'ordine da seguirsi per l'ufficio divino e la distribuzione delle lezioni, e l'opera (ch'è andata perduta) in cui utilizza le messe composte da Sidonio Apollinare; inoltre ci rimangono ancora dei frammenti del suo libro sopra il *Salterio*.

GRETSER (Giacomo), gesuita tedesco, nato nel 1562, professore ad Ingolstadt e deciso avversario del protestantesimo, morto nel 1625. Le sue sono opere di erudito, e contengono delle dissertazioni, che, pur non essendo di primo piano, non sono prive di utilità per gli studi liturgici, particolarmente sopra le processioni, la lavanda dei piedi, i riti funebri, le feste, le benedizioni; l'opera sua principale è un trattato d'un certo valore « *De Cruce Christi* ».

GRIMALDI ovvero *Grimoald*, allievo all'abbazia di Reichenau, divenne arcicappellano e cancelliere di Luigi il Germanico, che lo nominò nell'841 abate di San Gallo; morì nell'872. Incaricato di restituire alla primitiva purezza il sacramentario gregoriano, vi si applicò così malamente che si disse ch'egli abbia piuttosto contribuito a corromperlo; vi aggiunse in appendice dei prefazi, collette, esorcismi, benedizioni, la cui forma non ha proprio nulla di romano. Pare che abbia riveduto, nello stesso modo, l'antifonario.

GRIMAUD (Gilbert), dottore della Sorbona, canonico di Bordeaux, morto nel 1665, ha lasciato un buon trattato « *Della Sacra liturgia* » con appendici sull'acqua benedetta, il pane benedetto, le processioni, le campane, ecc.

GRISAR (Ermanno), esimio storico della Chiesa, nato a Coblenza il 1845, morto a Innsbruck il 1932. Insegnò storia ecclesiastica a Innsbruck e fu membro di redazione della *Civiltà Cattolica*, la rivista dei gesuiti italiani. Le sue opere sono universalmente apprezzate per l'alto valore scientifico. Interessa il nostro campo la sua biografia su *San Gregorio Magno* (2ª edizione italiana, Roma 1928).

GUARDINI (Romano), sacerdote oriundo italiano, essendo nato a Verona nel 1885, ma stabilitosi in Germania, dove ben presto divenne una delle figure più eminenti. Vivente: Pensatore profondo, magnifico parlatore, squisito scrittore ed anche pastore incomparabile. Presente in tutti i campi della cultura teologica e religiosa Guardini ha lasciato un'orma profonda anche nel campo liturgico. Ricordiamo, tra le altre opere, due libri, tradotti in varie lingue: *Lo spirito della Liturgia* (Brescia, 1935) e *I santi segni*, (Id., 1937).

GUÉRANGER (Prospero Luigi Pasquale), nato nel 1805 a Sablé, sacerdote nel 1827, segretario di Mons. de la Myre a Mans, riacquistò l'antico priorato di Solesmes, si recò a Roma nel 1836 per abbracciarvi la vita benedettina, e fece professione nel 1837; abate della nuova abbazia di Solesmes e priore generale della Congregazione Benedettina di Francia, difensore ardente dell'infallibilità pontificia all'epoca del concilio Vaticano; morto nel 1875. Dal 1830, avendo conosciuto il messale e il breviario romano, la cui superiorità in confronto alle varie liturgie diocesane, l'aveva colpito, iniziava una campagna d'articoli: *Considerazioni sopra la liturgia cattolica*, per la restaurazione della liturgia romana in Francia; la campagna venne proseguita ed estesa a mezzo della grandiosa opera intitolata « *Institutions liturgiques* » di cui apparvero quattro volumi (1840-1851, completato nel 1885): i primi due costituiscono una storia della liturgia, con discussioni intorno alle liturgie neo-gallicane; il terzo riguarda i

libri liturgici; il quarto riunisce gli scritti polemici in difesa dei volumi precedenti; le altre parti del programma, inizialmente concepito (simboli cristiani, anno ecclesiastico, messa, sacramenti, sacramentali, funzioni liturgiche) non sono mai stati scritti, come neppure l'opera che doveva intitolarsi *Theologia liturgica*. L'opera più letta ed apprezzata di Don Guéranger è l'*Année liturgique* (Anno liturgico, Le Mans, poi Parigi, 1871 e seguenti), che fu terminato da Don Luciano *Fromage* (nato nel 1845, morto nel 1916) per il tempo dopo Pentecoste: è un ampio commento delle preghiere liturgiche a scopo di edificazione, appoggiato però ad una seria ricerca scientifica. Destinato principalmente al popolo, l'*Anno liturgico* di Guéranger è stato un contributo di prim'ordine per la rieducazione liturgica e, benchè oggi sia un po' antiquato, esso nel suo genere rimane ancora insuperato (Edizione italiana, Marietti, incompleta. - Nuova edizione presso S. Paolo, Alba, in corso di pubblicazione. - Buon compendio nei due volumi: « *Sulle orme di Cristo nell'anno liturgico* » di A. Mistrorigo Galla, Vicenza, 1940). Citiamo ancora la nuova edizione del *Commentario del Catalani sopra il Pontificale* (Parigi, 1850); la *Spiegazione delle preghiere e delle cerimonie della messa*, su appunti raccolti nelle sue conferenze (Solesmes, 1884); il primo volume (unico apparso) dei *Miscellanea di liturgia, di storia e di archeologia* (Solesmes, 1887), in cui sono raccolti diversi lavori, incominciando dai suoi articoli pubblicati nel 1830. Don Guéranger ebbe l'onore d'iniziare i lavori di Don Jausions e di Don Pothier, che dovevano, dopo la morte di lui, portare alla restaurazione del canto gregoriano.

GUIDO (Bernard) vedere *Bernardo di Guido*.

GUIDO D'AREZZO, così denominato dal suo paese d'origine, monaco benedettino a Pomposa, presso Ferrara, morto nel 1050 nel monastero camaldolese di Fonte Avellana ebbe parte importante nella formazione della teoria musicale nel medioevo; in particolare egli contribuì grandemente alla diffusione dei nomi delle note, ricavate dall'inno di S. Giovanni, « *Ut queant laxis* ». Ebbe anche parte nella diffusione del rigo musicale. Opera sua principale è il *Micrologio* sopra l'insegnamento dell'arte musicale, e l'*Antifonario*, trascrizione secondo il suo metodo di scrittura, dell'Antifonario di S. Gregorio.

GUICARDO, abate cistercense di Pontigny, poi arcivescovo di Lione, morto verso il 1180, promulgò gli *Statuti della Chiesa di Lione*, che contengono dei regolamenti sopra la liturgia lionese: « *Statuta eccl. Lugdunensis et ordinatio eiusdem Officii* » (P. L. 199, 1091-1120).

GUYET (Carlo), gesuita della Turingia, nato nel 1601, morto nel 1664; lasciò una *Eortologia* o trattato delle feste delle diverse chiese (Parigi, 1657) e un *Ordo generalis*, per la recita dell'ufficio, secondo il rito romano (La Flèche, 1622).

H

HABERT (Isacco), dottore della Sorbona, canonico di Parigi, vescovo di Vabres nel 1645, morto nel 1668. Ardente teologo, antigiansenista; pubblicò un'eccellente edizione dell'*Archihieraticon* o Pontificale della Chiesa greca con una traduzione latina e delle annotazioni erudite (Parigi, 1643).

HAMMOND (c. E.), vedere *Swainson*.

HAYMON DI FAVERSHAM, francescano inglese, divenuto maestro generale dell'ordine e morto nel 1244. Fu il principale revisore del breviario adottato dalla Curia romana da parte di Gregorio IX nel 1241; scrisse un trattato *Intorno alle cerimonie della messa*, edito a Salamanca nel 1511.

HENNEQUIN (Aymar), vescovo di Rennes nel 1573, morto nel 1596; scrisse una « *Interpretazione delle cerimonie della messa* (Parigi, 1578).

HERDT (Giov. Battista De), canonico di Malines, morto nel 1883, lasciò un trattato pratico di liturgia: *Sacrae liturgiae praxis* (Lovanio, 1851) che ebbe numerose edizioni ed è considerato un libro classico, nel suo genere.

HERWEGEN (Ildefonso) O.S.B. (1874-1946), abate di Maria Laach (Renania). Fu uno dei grandi apostoli del movimento liturgico contemporaneo; noto nel mondo culturale per i suoi apprezzati studi sulla liturgia e sul monachismo. Diresse per molti anni la collana liturgica *Ecclesia Orans*, in cui comparvero opere di grande valore.

HEYNLIN (Giovanni), nato a Stein (diocesi di Spira) studente a Parigi, poi a Bâle, rettore della Sorbona nel 1486, professore a Tubinga nel 1474, certosino nel 1487, morto nel 1496. La sua « *Soluzione dei punti dubbi sopra la celebrazione della messa* », in cui egli esamina 166 difficoltà, è stata spesso ristampata.

HILDEBERT DE LAVARDIN, nato nel 1056-1057, monaco di Cluny, incaricato dal vescovo Hoël di Mans di dirigere la scuola cattedrale, arcidiacono nel 1091, vescovo di Mans nel 1096-1097, morto nel 1133. Il suo trattato in versi « *Del mistero della messa* » figurò in molte collezioni liturgiche, fino a quella di Hittorp; una compilazione, intitolata *Esposizione della messa*, è di dubbia autenticità.

HITTORP (Melchiorre), nato verso il 1525, decano della collegiata di San Cuniberto di Colonia, morto nel 1584. Raccolse sotto il titolo *De catholicae Ecclesiae divinis officiis ac ministeriis* (Colonia, 1568), una collezione di opere relative alla liturgia: l'*Ordo romanus*, le opere liturgiche di Sant'Isidoro, di Amalario, Rabano Mauro, Walfredo Strabone, Bernone, il *Micrologus*, ecc. (vedere Don Cabrol, *Introduzione agli studi liturgici*, p. 43-44), che è la più importante comparsa fino a quella data. Essa ha avuto una nuova edizione con delle aggiunte da parte di Giorgio Ferrari (Roma, 1592), poi da Marguerin de la Bigne nella sua *Biblioteca veterum patrum*, t. X (Parigi,, 1610). ed è ancora spesso citata.

HOFEMAN (Giovanni), professore di teologia a Praga, poi a Lipsia, vescovo di Meisen nel 1427, morto nel 1451. Di lui si ha un trattato *De breviario*, edito nel 1901 da Abb. Scheenfelder; viene segnalato da Hurter come inedito un trattato in sei libri *De Officio missae*.

HONGNANT (Claudio Renato), gesuita collaboratore nelle *Memorie* di Trévoux, morto nel 1745, fu uno degli avversari dell'opinione formulata dal Le Brun sopra la consacrazione eucaristica e l'epiclesi. Ved. *Le Brun*.

HURTER (Ugo). Nato a Sciaffusa il 1832, figlio dello storico Federico Emanuele Hurter, il quale si convertì al cattolicesimo, dopo gli studi fatti sopra Innocenzo III. Nel 1844 abiurò col padre il protestantesimo; sacerdote nel 1855, entrato nella Compagnia di Gesù, professore di teologia all'Università di Innsbruck, morto nel 1914. Oltre al suo corso di teologia è la ben nota collezione *Opuscula selecta sanctorum Patrum* (in cui raccoglie pure molti testi interessanti la liturgia), il P. Hurter lasciò un repertorio bibliografico prezioso, il *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, che nella prima edizione (Innsbruck, 1871-1886) incominciava solo dal Concilio di Trento e che, in seguito, l'A. fece risalire fino ai primi tempi (3ª edizione 1903-1913). Come tutte le altre branche delle scienze teologiche, la liturgia vi è rappresentata, come ci si può rendere conto, consultando le tavole alfabetiche alla parola *Liturgia;* così i liturgisti possono trarre profitto, per la bibliografia dei loro studi, da quello che D. Cabrol ha giustamente chiamato « un capolavoro di paziente ed esatta erudizione ».

I

IGNAZIO (Sant') d'Antiochia, vescovo, martire nel 107, del quale possediamo sette lettere autentiche. Ediz. Funk, *Patres Apostolici* (1887, 1901), Lelong (1910), ecc. Non vi si trova veramente un'esposizione liturgica vera e propria; ma vi si trovano delle preziose menzioni riguardanti l'altare, la gerarchia, l'eucarestia, il matrimonio, ecc. (vedere tutto ciò in *Monumenta Ecclesiae liturgica,* I, 1, nn. 661-731). Gli è stata intitolata una liturgia siriaca; evidentemente non è sua (C. P. S. sez. greca, vol. XIV).

ILARIO (Sant'), vescovo di Poitier, esiliato in Frigia (356-360) per avere coraggiosamente sostenuta l'ortodossia Nicena contro gli ariani, morto nel 366; dottore della Chiesa. Il suo *Commento sopra S. Matteo* ha fornito un certo numero di omelie per il breviario. A testimonianza di S. Gerolamo, egli aveva scritto un *Liber hymnorum;* per questo gli sono stati attribuiti certi inni del breviario romano e mozarabico, che, però, non sono suoi; tre inni autentici sono stati trovati nel 1884 dal Gamurrini (Manoscritto di Arezzo, pubblicato nel 1887); forse occorre aggiungere « *Hymnum dicat turba fratrum* », di cui due versi sono citati da Hincmaro sotto il nome d'Ilario. Gli inni ilariani, precisi per metrica e profondi di significato, non sono rimasti nell'uso liturgico.

ILDEFONSO (Sant'), nato a Toledo verso il 607, discepolo di Sant'Isidoro, divenne monaco, poi vescovo della sua città natale nel 657, morto nel 667. Il suo trattato « *Della conoscenza del battesimo* », commenta l'*Ordo* battesimale spagnolo; egli aveva composto delle messe e degli inni che più non abbiamo (P. L. 96).

INNOCENZO I (Sant'), papa (409-417) scrisse diverse lettere interessanti la liturgia: a San Vittricio di Rouen (404), sopra gli usi liturgici locali ed il battesimo; ad Esuperio di Tolosa (405) sopra la comunione da concedere ai peccatori in punto di morte; a Decenzio di Gubbio (416) sopra la cresima e l'estrema unzione, ecc.

INNOCENZO III (*Giovanni Lotario*), nato ad Anagni nel 1161, creato cardinale dallo zio Clemente III, eletto papa nel 1198, presiedette nel 1215 il IV concilio ecumenico del Laterano († 1216). Fu uno dei più grandi papi della storia. Il suo trattato « *Del santo sacramento dell'altare* », in sei libri (1191-1198) è uno dei più importanti libri della liturgia del medio evo. Forse egli è l'autore della sequenza di Pentecoste, *Veni, Sancte Spiritus,* ed il suo nome da Raoul de Rivo viene legato al primo « breviario » della curia romana.

INSTANZIO, vedere *Priscilliano.*

IPPOLITO (Sant'), sacerdote romano, dotto enciclopedico, il quale, dopo aver fatto scisma ed aver combattuto i Papi San Zefirino e San Callisto, si riconciliò con il papa San Ponziano, come lui esiliato, e fu onorato come martire, essendo morto in esilio nel 235. Fra i suoi numerosi scritti, oltre al suo *Canone Pasquale,* i cui calcoli per la determinazione della data di Pasqua non furono punto seguiti, occorre soprattutto citare la sua *Traditio apostolica*, la cui autenticità è stata riconosciuta da Don Connolly e dopo di lui dalla maggior parte dei critici (trattasi dello scritto che prima di lui aveva avuto per titolo *Costituzione ecclesiastica egiziana*; esso è uno dei documenti capitali per la storia della liturgia: rituale romano delle ordinazioni, del battesimo, del digiuno, dell'eucarestia, del tempo per la preghiera (Ediz. Connolly, 1916; cfr. *Monum. Eccl. Liturgica,* t. I, 2, pag. 67-88). Vedere inoltre i frammenti delle altre opere, che interessano il liturgista, raccolti in *Monum. Eccl. liturgica,* I, 1, nn. 2272-2287. Gli scritti intitolati *Canoni d'Ippolito e Constitutiones per Hippolitum* (vedere questi termini) gli sono notevolmente posteriori.

IRENEO (Sant'), asiatico di nascita, sacerdote della Chiesa di Lione nel 177, ne divenne vescovo e morì martire, pare, sotto Settimio Severo verso il 202. Il suo trattato « *Adversus haereses - Contro le eresie* » è così importante da meritare all'autore il titolo di fondatore della teologia cristiana. Noi dobbiamo soprattutto qui segnalare il suo intervento, verso il 190, nella controversia a proposito della fissazione della data di Pasqua: il papa San Vittore I parlava di scomunicare gli asiatici che, come Policrate, vescovo di Efeso, celebravano la festa il giorno 14 di nisan, invece di trasportarla, come faceva la Chiesa romana, alla domenica successiva; Ireneo ottenne che non si spezzasse la unità per questa divergenza liturgica; più tardi, la Chiesa d'Asia rinunciò da sè a quest'uso « quarto-decimano ». I frammenti delle sue opere, che forniscono dei testi storici agli studi della liturgia sono riuniti in *Monum. Eccl. liturgica*, I, 1, nn. 2176-2260, 2321 b.

ISACCO (Sahag) il Grande, *catholicos* ossia Patriarca di Armenia, morto nel 440, è stato con il suo amico Mesrop il grande organizzatore della liturgia armena. Egli regolò questa liturgia e vi sostituì al greco e al siriaco allora dominanti la lingua armena, contribuendo al sorgere di una liturgia nazionale.

ISACCO DELLA STELLA (l'Etoile), inglese di nascita, abate del convento cistercense di l'Etoile (diocesi di Poitier) nel 1147, morto verso il 1169. Scrisse un lettera « *Intorno alla messa* », ch'è più che altro un commento mistico al canone.

ISIDORO DI SIVIGLIA (Sant'), successore sulla cattedra di Siviglia, del fratello San Leandro (verso il 599), morto nel 636. Dottore della Chiesa, dotto enciclopedico, i cui repertori, fra l'altro le « *Etimologie* » in venti libri (*Etymologiarum seu originum*) compendiano la scienza del tempo (legandola ad etimologie sovente fantasiose); il sesto libro delle *Etimologie* tratta dei libri e degli uffici della Chiesa. Ma Sant'Isidoro compose un'opera speciale molto importante per la conoscenza della liturgia spagnola: è il trattato « *Degli uffici ecclesiastici* » in due libri, di cui il primo è consacrato al culto divino (Dell'origine degli uffici) e il secondo al clero (Dell'origine dei ministri). Più che sviluppare teologicamente il patrimonio rivelato, Isidoro fa il punto della tradizione, rappresentando perciò un autorevole testimone della fede della Chiesa ai suoi tempi (P. L. 81-84).

J

JANSSENS (Ermete), autore d'un trattato di spiegazione delle rubriche del messale: « *Explanatio rubricarum Missalis Romani* » (1755).

JESSE, vescovo d'Amiens (799), *missus dominicus* e ambasciatore di Carlo Magno a Roma e a Costantinopoli, prese, più tardi, le parti dei figli di Luigi il Bonario contro il padre, e fu privato della sede: morì nell'836. Di lui abbiamo un'istruzione sopra i riti del battesimo, con domande e risposte, destinate a soddisfare un desiderio di Carlo Magno, che aveva pregato i vescovi principali del suo impero di scrivere su quest'argomento; quest'istruzione si accosta molto all'*Ordo romanus VII*.

JOLY (Claudio), nato a Parigi nel 1607, primo cantore e canonico di Parigi, morto nel 1700. Ebbe a lottare con altri canonici di Notre-Dame circa l'assunzione corporea della Santa Vergine, a proposito d'un passo di Usuardo, che è una professione d'ignoranza e che Joly difendeva. Quest'è l'episodio più rilevante della sua vita; noi qui però dobbiamo citare il trattato « *De reformandis horis canonicis* » (Parigi, 1643), in cui chiede, sotto lo pseudonimo di J. Stella, una riforma del breviario, superando in ciò i riformatori gallicani.

JUNGMANN (Giuseppe Antonio), gesuita tedesco dell'Università di Innsbruck. Vivente.

Specialista di studi liturgici, le cui opere, tradotte in varie lingue, armonizzano con sapiente dosatura, la teologia, la storia, l'arte e la pastorale. La sua opera principale porta il titolo « *Missarum solemnia* » (tradotta in italiano. Marietti, Torino), un vero capolavoro, che contiene l'ultima parola sulla messa dal punto di vista storico-liturgico. Ricordiamo pure il suo volume « *Catechetica* » (edizione italiana, S. Paolo di Alba), nel quale l'autore mette in rilievo l'importanza della liturgia nella catechesi.

L

LANGUET DE VILLENEUVE DE GERGY (Giov. Giuseppe), nato a Digione nel 1677, dottore della Sorbona, vicario generale d'Autun, vescovo di Soisson nel 1735; era membro dell'Accademia Francese nel 1721. Fu uno dei più eminenti prelati francesi. Avversario dichiarato del giansenismo, scrisse una preziosa biografia di Santa Margherita Maria, sulle testimonianze che aveva raccolte a Paray-le-Monial quand'era vicario generale e superiore delle Visitandine. Va ricordato nella storia della liturgia per aver scritto un trattato « *Del vero spirito della Chiesa nell'uso delle cerimonie* » (Parigi, 1715, tradotto in latino, Roma, 1757), in cui confuta le teorie del De Vert (vedere questo nome).

L'AUBESPINE (Gabriele), vescovo d'Orleans, morto nel 1630; lasciò due libri di *Osservazioni sopra gli antichi riti della Chiesa* (Parigi, 1623), ed un trattato molto erudito intorno all'*Antica disciplina della Chiesa sopra l'amministrazione dell'eucarestia e sulle circostanze della messa* (Parigi, 1629), in cui gli si rimprovera di aver dato troppo peso alle semplici congetture.

LAZIUS (Wolfango), nato a Vienna nel 1534, professore di Università nella stessa città, morto nel 1565; grande erudito; sua, tra l'altro, una raccolta « *De veteris Ecclesiae ritibus ac caeremoniis* » (Anversa, 1560) in cui riunì diversi trattati di Carlo Magno, d'Alcuino, di Rabano Mauro, di Hildebert, ecc., sopra la liturgia, sì da costituire una specie di « biblioteca liturgica », senza però segnare un progresso rispetto allo *Speculum antiquae devotionis* di Giovanni *Cochleus* (Vedi questo nome).

LEANDRO (San), Vescovo di Siviglia prima del fratello Isidoro, morto verso il 600. Una delle personalità più eminenti della Spagna cristiana nel sec. VI. Peccato si sia persa la sua opera liturgica, in particolare l'antifonario mozarabico ch'egli aveva compilato, e i cui frammenti, a noi pervenuti non ci permettono di conoscerla come meriterebbe.

LE BRUN (Pietro), nato a Brignoles nel 1661, oratoriano, professore di filosofia, poi di teologia e di storia ecclesiastica nel seminario di San Magloire; si oppose alla bolla *Unigenitus*, ma prima della morte si assoggettò alla Chiesa. L'opera sua principale che, secondo Don Cabrol, « non è ancora superata », è la *Spiegazione letterale, storica e dogmatica delle preghiere e delle cerimonie della messa*, con dissertazioni storiche e dogmatiche sopra le liturgie di tutte le Chiese del mondo cristiano, Parigi, 1716, 1726. Avendo il P. Bougeant (vedere questo nome) combattuto la sua teoria sulla necessità dell'*epiclesi* come condizione di validità per la consacrazione eucaristica, il P. Le Brun gli rispose con l'altra sua opera intitolata *Difesa del pensiero antico intorno alla forma della consacrazione dell'eucarestia* (Parigi, 1727), meno solida della precedente; la controversia, così sollevata da P. Le Brun (e da Renaudot, che sosteneva la stessa opinione) durò a lungo. Lo stesso avvenne per la contestazione sul « segreto dei misteri » (vedere *Le Lorrein*).

LE BRUN DESMARETTES (Giov. Battista), allievo di Port-Royal e giansenista, accolito senza mai oltrepassare quest'ordine, morto nel 1731. Sotto lo pseudonimo di Moléon, pubblicò i suoi *Viaggi liturgici in Francia, ovvero ricerche fatte in diverse città del*

regno (Parigi, 1718), in cui offre numerose informazioni piene di interesse intorno agli usi liturgici delle Chiese di Francia. Egli curò pure un'edizione del « *De officiis* » di Giovanni d'Avranches.

LEROQUAIS (V. Martial) (1875-1946). Celebre per i suoi lavori intorno ai Sacramentari, Breviari, Messali, Salteri, Libri di ore e Pontificali delle varie biblioteche francesi. Nel 1943 annunciò l'edizione del Sacramentario gellonense, con riproduzione fototipica, trascrizione, introduzione, commento e indice. A motivo della guerra tale monumentale edizione non potè vedere la luce.

LEZIONARIO DI LUXEUIL, vedere pag. 340.

LECLERCQ D'ORLANCOURT (Enrico). Benedettino dell'abbazia di Farnborougd (1869-1945. Il suo nome è legato al « *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* » (Parigi, dal 1907 al 1945), iniziato in collaborazione con Cabrol e poi continuato e portato a termine quasi da solo. Compilazione preziosa per l'abbondante materiale ivi raccolto; ma non sempre esatta e sicura come fonte di informazione, e talvolta con giudizi molto personali e non sempre attendibili. In collaborazione con Cabrol pubblicò pure i primi 3 volumi di *Monumenta Ecclesiae liturgica* (Parigi, 1900), e, da solo, *Les martyrs*, raccolta di testi autentici sui martiri dalle origini al XX secolo (1904).

LEFEBVRE (Gaspare), benedettino dell'abbazia di S. André-Bruges, Belgio; vivente. Autore di alcuni tipi di messalino per il popolo tra i più diffusi anche all'estero (in italiano: Messalino quotidiano nella traduzione curata da D. Destefanis. Vedi questo nome). Apostolo della partecipazione del popolo alla liturgia: tutte le sue opere, prevalentemente a carattere popolare, hanno questo scopo. Va ricordato il volume « *Liturgia, principii fondamentali* » (Ediz. Italiana, 1935, Lice, Torino). Attualmente dirige la Rivista trimestrale « *La Croisade liturgique à l'école et au Foyer* » (Crociata liturgica nella scuola e nella famiglia).

LEIDRADO, nato nel Norico (Bassa Franconia), diacono di Frisinga, venne alla corte di Carlo Magno, che lo nominò arcivescovo di Lione (798-799) e *missus dominicus*; a lui è dovuta la ritrattazione dell'adozionista Felice d'Urgel. Contribuì grandemente alla diffusione ed all'accrescimento della cultura nell'alto e nel basso clero e fu pure benemerito degli studi liturgici, come testimonia Agobardo: riformò la salmodia e ordinò l'Antifonario di Lione; alla morte di Carlo Magno, si ritirò nel monastero di San Medardo di Soisson e vi morì poco dopo (816 o 817). Di lui abbiamo un « *Liber de sacramento baptismi* », spiegazione liturgica e morale delle cerimonie battesimali, composto in risposta ad un questionario dell'imperatore Carlo Magno, e completato da una lettera o breve trattato « *Delle rinuncie a Satana* », che si fanno nel battesimo (P. L. 99, 853-72).

LEJAY (Paolo), nato nel 1861 a Pontallier-sur-Saône (Costa d'oro), aggregato dell'Università nel 1888, sacerdote nel 1890, professore all'Istituto Cattolico di Parigi, membro dell'Accademia delle Iscrizioni nel 1919, morto nel 1920. Non meno versato nell'antica letteratura cristiana che nella filologia classica, (ha legato il suo nome, insieme con quello di M. Hemmer, alla utilissima collezione di *Testi da servire allo studio storico del cristianesimo*), fu sempre attento ai progressi della scienza liturgica, come ne fanno testimonianza insieme con i rendiconti pubblicati per molti anni nella *Rivista di storia e di letteratura religiosa*, i suoi due articoli « *Ambrosien* » (Rit), uno del « *Dictionnaire de Théologie catholique* », l'altro (più recente e maggiormente sviluppato) nel « *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* ».

LE LORRAIN (Pietro), o, come è detto più sovente, l'abate di *Vallemont*, nato nel 1649, morto nel 1721, scrisse fra le altre opere, una dissertazione « *Du secret des mystères* » (Parigi, 1710), in cui prendendo posizione in una controversia che Le Brun doveva

rendere classica, si sforza di dimostrare che la recita segreta del canone della messa è una sopravvivenza della disciplina dell'arcano. Il P. Le Brun sosteneva che la preghiera eucaristica era sempre stata « segreta », mentre Don De Vert assicurava che il canone in principio veniva recitato ad alta voce; l'abate di Vallemont, facendo la « apologia della rubrica dei messali », si disponeva fondamentalmente dalla parte del Le Brun. I liturgisti moderni, che ammettono che il canone sia stato recitato ad alta voce sino al settimo secolo, studiano la questione sotto tutt'altro punto di vista.

LÉOFRIC, vescovo d'Exeter in Inghilterra (1050-1072), compilò un « collettario », libro liturgico contenente le collette e le letture brevi o *capitula* (la liturgia romana non si servì di raccolte di tale genere). Il « Léofric Collectar » è stato edito nel 1914 per la Henry Brashaw Society da M. E. S. Dewick, e M. W. H. Frére ha posto in evidenza, per la stessa Società (1921), le relazioni tra questo libro ed il collettario di S. Wulstan. Possediamo pure sotto il nome di Léofric un *Messale,* che è stato pubblicato (Oxford, 1883) da M. F. E. Warren; ma Léofric non ne è l'autore; esso è piuttosto un manoscritto d'origine lorenese, con aggiunte inglesi, di cui il vescovo di Exeter fece dono alla sua cattedrale. Vi si nota tra le altre curiosità, la messa di « *Pascha annotina* », l'anniversario della Pasqua per i battezzati dell'anno precedente.

LEONE I (San Leone Magno) papa (440-461), dottore della Chiesa. Le sue lettere contengono parecchie disposizioni liturgiche (per esempio; le lettere 458, 459 a Niceta di Acquileia, a Neone di Ravenna, a Rustico di Narbona, ai vescovi della Campania, del Sannio e del Piceno sopra il battesimo, la penitenza o confessione, il matrimonio); i suoi sermoni, che dànno preziose indicazioni intorno alla organizzazione dell'anno liturgico a Roma, hanno fornito molte lezioni per il breviario, specie per il proprio del tempo. S'è legato il nome di questo grande papa al sacramentario Leoniano; può darsi (così è il parere di Probst) che certe orazioni del Leoniano siano effettivamente sue; ma non gli si può attribuire di sicuro la composizione della raccolta stessa. Vedi p. 335-336.

LERCARO (Giacomo). Sacerdote genovese, arcivescovo di Ravenna, ora Cardinale di Bologna. Vivente. Cardinale Protettore del Centro di Azione liturgica Italiano (C.A.L.), studioso dei problemi liturgici, visti soprattutto nella luce pastorale; autore di pregevoli opere, che incontrarono il favore del clero e del laicato cattolico per la chiarezza dei principi, per la dignità dello stile e per lo spirito che li anima. Citiamo il « *Piccolo Dizionario liturgico* » (2ª ed. Genova, 1950); « *A messa, figliuoli* », direttorio liturgico per la partecipazione attiva dei fedeli alla S. Messa letta (Bologna, 1955), che ebbe grande risonanza in Italia e all'estero; e « *I giorni dell'amarezza* », commento storico-liturgico e note pastorali al nuovo Ordine della settimana santa (2ª ed. 1956). Per la storia del movimento liturgico assai interessante ed edificante il profilo di « *Monsignor Moglia* » (Genova, 1953), che fu uno dei più attivi apostoli del movimento liturgico italiano.

LESLEY (Alessandro), gesuita scozzese, nato nel 1694, morto nel 1758; lasciò una edizione del Messale mozarabico, *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes* (Roma, 1755; rieditì in Migne, P. L. t. 85), ch'egli arricchì con un prefazio e con erudite annotazioni, e che rimane una delle opere classiche della liturgia mozarabica, benchè il testo rechi traccia di rimaneggiamenti posteriori e non rappresenti lo stato originario di quella liturgia.

LE VAVASSEUR (Leone), sacerdote della Congregazione dello Spirito Santo, morto nel 1892, è l'autore di una serie d'opere pratiche sopra la liturgia, *Manuale di Liturgia; Cerimoniale ad uso delle chiese minori parrocchiali,* ecc., che ricevettero l'approvazione della Santa Sede e che, continuate ed aggiornate dal R. P. Giuseppe Haegy, sono state adottate da molti vescovi per le proprie diocesi. Vi si trovano dettagli minuziosi di cerimonie e di rubriche, che sembrerebbe impossibile dare in un libro così sintetico.

LIBER COMICUS, vedere pag. 339.

LIBER DIURNUS, vedere pag. 512.

LIBER ORDINUM MOZARABICO, vedere pag. 766.

LIBER PONTIFICALIS, collezione di notizie biografiche sui papi dalle origini. Questo libro fu compilato da un chierico romano, che incominciò il suo lavoro sotto il pontificato d'Anastasio II (496-498) e lo terminò sotto quello di Bonifacio II (530-532); ma questo primo autore ebbe numerosi successori sino ad Adriano II († 872) o meglio sino a Stefano V († 891). La notizie del *Liber* contengono molte informazioni sopra la azione dei papi e le innovazioni liturgiche dovute a ciascuno di essi; sfortunatamente il compilatore s'è servito di fonti assai disuguali, e le sue notizie, eccellenti riguardo ai papi contemporanei, meritano sempre minor credito a misura che si tratta di papi di età più remote. Una delle edizioni critiche più apprezzate resta ancor oggi quella del Duchesne con preziosi commenti (Parigi, 1886-1892). Ma l'edizione curata da P. March e pubblicata a Barcellona nel 1925 secondo un manoscritto scoperto nella biblioteca capitolare di Tortosa, sembra ancora migliore.

LORENZANA (Francisco Antonio de), nato a Léon (Spagna) nel 1722, canonico di Toledo, vescovo di Plasentia nel 1765, arcivescovo di Messico nel 1766, arcivescovo di Toledo nel 1772, cardinale nel 1789 e grande inquisitore (1794), morì nel 1804. Egli curò una splendida edizione del breviario mozarabico (Madrid, 1775) e del *Missale gothicum secundum regulam beati Isidori in usum Mozarabum* (Roma, 1804); nella cui prefazione espose dottamente la liturgia gotica. Compì grandi opere di beneficenza. Nel 1800 rinunciò alla sede di Toledo per restare al fianco di Pio VII. Lasciò eredi i poveri, che aveva largamente beneficato.

LUCIIS (Giacomo de), originario di Sutri, vescovo di Cajazzo nel 1480, morto non prima del 1503. Il suo nome è associato a quello di Burcardo (vedere questo nome), come editore del *Pontificale romano,* pubblicato nel 1497.

LUPUS (Christian), forma latinizzante del nome Wolf, nato ad Ypres nel 1621, agostiniano, professore a Lovanio, si recò in seguito a Roma, ove raccolse numerosi testi inediti; morì nel 1681. Alcune dissertazioni, con cui accompagnò le sue pubblicazioni di testi dei concili, interessano il liturgista: *Dell'esposizione pubblica del SS. Sacramento e delle processioni; Delle diaconesse; Della benedizione sacerdotale; Della consacrazione dei vescovi...*

M

MABILLON (Giovanni), nato nel 1632 a San Pierremont nelle Ardenne, benedettino di San Mauro nel 1653, aggregato dopo il 1664 a San Germain-des-Prés; da quel momento la sua vita si riassume con la storia delle sue numerose opere e dei suoi non meno numerosi viaggi a scopo culturale, fino alla morte (1707). Onorato, ancor vivente, come il maestro dell'erudizione e della critica storica (il suo celebre trattato *De re diplomatica* non ha potuto essere corretto, sopra certi punti, se non con una migliore applicazione del metodo stesso di Mabillon), neanche dopo due secoli questa fama è diminuita. Molte delle sue opere vanno collocate in primo piano fra quante interessano la scienza liturgica: dal suo viaggio in Italia, insieme a Don Michele Germain (†1694), riportò il *Musaeum Italicum,* di cui il primo volume contiene il messale di Bobbio (1687), ed il secondo i quindici *Ordines romani* (1689), con un importantissimo commento; la sua scoperta del lezionario di Luxeuil gli diede l'occasione

di studiare nel *De liturgia Gallicana* l'insieme dei monumenti allora conosciuti riguardanti la liturgia gallicana. A fianco di queste opere essenziali, occorre segnalare la dissertazione *De azimo et fermentato* (1674), in cui sostiene, contro Sirmond, che la Chiesa di Roma si servì del pane azimo per l'eucarestia ancor prima dello scisma greco. Molto frequentemente, inoltre, nei suoi studi o nelle annotazioni, che accompagnano le sue grandi collezioni di testi, od anche negli *Annales benedettini,* Mabillon riesce a recare dei contributi di gran valore per gli studi liturgici. Fortemente avversato da confratelli, in alcune sue conclusioni riguardanti la storia dell'ordine benedettino, ebbe però dalla sua i migliori maurini, ed ebbe a sostegno suo la verità e la scienza storica.

MAERTENS (Dom Thierry), O.S.B., monaco dell'abazia di S. André-les-Bruges (Belgio), vivente. Dirige la rivista « *Paroisse et liturgie* ». Ha scritto una serie di articoli sulla sua rivista intorno alla « messa bassa solennizzata », raccolti poi in volume; e due volumetti intorno alla « tecnica della partecipazione dei fedeli alla messa » (Ed. Apostolat liturg., S. André les Bruges).

MAGRI (Domenico), nato a Malta nel 1604, venne inviato in missione dalla Santa Sede in Oriente; fu richiamato spesso a Roma per collaborare alla versione araba della Sacra Scrittura; morto a Viterbo nel 1672. Una delle sue opere interessa la liturgia ed è il suo lessico archeologico, tuttora apprezzato « *Notizia dei vocaboli ecclesiastici con la dichiarazione delle cerimonie dell'origine dei riti e frasi usate da Ss. Padri, concili e scrittori ecclesiastici* (Messina ,1644; Roma, 1650; 1669). Il fratello ne diede una edizione latina col titolo *Hierolexicon* (Roma, 1672, Venezia, 1712). Secondo don Cabrol « esso costituisce un interessante tentativo d'enciclopedia liturgica ».

MAGRI (Pietro), sacerdote piissimo e insigne compositore di musica, nato a Vigarano Mainarda (1873)), morto ad Oropa (1937). Incominciò la sua carriera artistica nel Seminario di Faenza e progredì in quella stessa città, poi a Venezia (1898), ove fu discepolo e amico di Perosi, quindi a Bari, a Vercelli e infine al Santuario di Oropa, dove si stabilì dal 1919 fino alla morte. E' annoverato tra i pionieri del rinnovamento della musica sacra: arte calda, schietta e semplice e non priva di originalità. Compose 6 Oratori e più di 700 composizioni, quasi tutte edite.

MAGANI (Francesco), nato a Pavia nel 1828, ne divenne vescovo nel 1893, morto nel 1907. Scrisse un'opera stimata sopra l'*Antica liturgia romana* (Milano, 1897-1899).

MAGISTRETTI (Marco), canonico della Cattedrale di Milano e prefetto della Biblioteca Ambrosiana, morto nel 1921. A lui si devono molte importanti pubblicazioni sulla liturgia ambrosiana; uno studio intitolato: *La liturgia della chiesa milanese nel secolo IV* (t. I, Milano, 1890), a causa della sua insufficiente critica è meno utile che non le grandi edizioni di testi: il *Beroldus sive ecclesiae ambrosianae mediolanensis calendarium et Ordines saec. XII* (Milano 1894) (ved. Beroldo) riedito nel 1894; il *Pontificale ad usum ecclesiae Mediolanensis, necnon Ordines ambrosiani* (Milano, 1897); il *Manuale ambrosianum,* in due parti, *Psalterium et Kalendarium - Officia totius anni* (Milano, 1905); il *Missale ambrosianum duplex,* la cui edizione era stata preparata da Mons. Ceriani, e per il quale il canonico Magistretti fu collaboratore di Mons. Achille Ratti, il futuro Pio XI (Milano, 1913).

MALDONADO (Giovanni), nato in Spagna nel 1539, gesuita, professore di teologia alla Università di Parigi, si ritirò dall'insegnamento per dedicarsi allo studio della Sacra scrittura; morto nel 1583. Fra gli scritti di questo illustre esegeta si trova un trattato « *De caeremoniis* », che F. A. Zaccaria inserì nella *Biblioteca ritualis* II - 2 (Roma, 1781).

MALLIO, vedere *Pietro di Mallio*.

MAMACHI (Tommaso Maria), nato a Chio nel 1713, domenicano, professore a Firenze,

poi a Roma, bibliotecario della Casanatense (1746), maestro dei Sacri Palazzi nel 1781, morto nel 1792. Per rispondere alle *Origines ecclesiasticae* dell'anglicano Bingham (ved. questo nome) iniziò una vasta raccolta che doveva comprendere venti libri, ma di cui sono apparsi soltanto quattro: *Origines et antiquitates christianorum* (Roma, 1749-1755). E' specialmente nel III libro, dedicato agli usi cristiani dei primi secoli, che i liturgisti trovano di che attingere (preghiere, chiese, riunioni liturgiche, digiuni, agapi); l'autore lo ha pubblicato a parte, rimaneggiato in italiano, sotto il titolo « *Dei costumi dei primitivi cristiani* » (Roma, 1753).

MAMERTO (San), vescovo di Vienne in Francia, morto verso il 475. E' a lui che viene attribuita l'istituzione delle processioni (litanie minori o Rogazioni), nei tre giorni che precedono l'Ascensione, ciò che è testimoniato da Sant'Avito (P. L. 59, 288).

MARANGONI (Giovanni), nato nel 1673, protonotario apostolico e canonico di Anagni, morto nel 1753; lasciò numerose opere di archeologia, di cui una contiene dei dati utili per i liturgisti: *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e ad ornamento delle chiese* » (Roma, 1744).

MARCELLO (Cristoforo), di nobile famiglia veneziana, canonico di Padova, protonotario sotto Leone X, arcivescovo di Corcira nel 1514, morto nel 1527 vittima del sacco di Roma. Pubblicò nel 1516 il *Cerimoniale,* preparato da Agostino *Patrizi* (ved. questo nome).

MARCEL (Luigi Francesco), nato nel 1850 a Chalency (Alta Marna), sacerdote nel 1875, vicario generale di Langres dal 1906 al 1911, morto nel 1929. Storico di grande valore, il canonico Marcel ha lasciato, in campo liturgico, oltre al nuovo proprio di Langres, un libro che può essere proposto come modello per lo studio delle liturgie locali: *Les Livres liturgiques du diocèse de Langres* (Libri liturgici della diocesi di Langres), con un'appendice sopra i libri liturgici della diocesi di Digione (Parigi, 1892; supplementi nel 1899 e nel 1912). Da tener presente, per il suo interesse più generale, la *Nota* postavi in calce, sopra i lavori di storia liturgica in Francia nel secolo XIX.

MARCO (liturgie attribuite a San) vedi pag. 827 e 835.

MARCORA (Carlo), nato nel 1913, Dottore della Biblioteca Ambrosiana; collabora dal 1944 alla Riv. *Ambrosius* con articoli di pastorale liturgia. Autore del vol. V e VI di *Archivio Ambrosiano, il Santorale Ambrosiano,* ricerche sulla formazione dagli inizi al sec. IX (Milano, 1953), *La vigilia nella liturgia,* ricerca sulle origini e sui primi sviluppi (Milano, 1955). Dal 1954 è attivo collaboratore di *Memorie storiche della diocesi di Milano* (pubblicazione annuale) con studi sugli Arcivescovi di Milano dal sec. XV.

MARINI (Leonardo), domenicano italiano, vescovo titolare di Laodicea ed ausiliare di Mantova nel 1550, vescovo di Lanciano nel 1560 (arcivescovo nel 1562). Partecipò al terzo periodo del concilio di Trento (1562) ove brillò per scienza. Rinunciò alla sede di Lanciano e fu trasferito ad Alba (Piemonte) nel 1566; morì nel 1573. Fece parte della Commissione di liturgia, che preparò il breviario di San Pio V (prima sotto Pio IV); vedere in Batiffol, *Histoire du breviaire romain,* 3ª ediz. p. 340-345, un rapporto che è verosimilmente del Marini e che costituisce una testimonianza di grande interesse circa le intenzioni della commissione.

MARMION (Columba) O.S.B. (1858-1923). Priore dell'abbazia di Mont-César (Lovanio) della quale fu pure professore di teologia e padre spirituale (1899-1909). Eletto abate di Maredsous nel 1909, scrisse la sua trilogia: *Cristo, vita dell'anima* (1914); *Cristo nei suoi misteri* (1919), profondo commento ai misteri dell'anno liturgico; e *Cristo ideale del monaco* (1923): tutte opere tradotte in parecchie lingue (Ediz. italiana, Marietti, Torino).

Dai suoi scritti vennero pure estratti dei pensieri per ogni giorno dell'anno, a cura di R. Thibaud, « *Parole di vita in margine al messale* » (Torino, 1940).

MARTÈNE (Edmondo), nato a Saint-Jean-de-Losne nel 1654, monaco benedettino della congregazione di S. Mauro, professo nel 1672 nell'abbazia di San Remigio di Reims, passò a San Germain-des-Prés nel 1682 per lavorarvi sotto la direzione di L. d'Achery e di Mabillon, e vi si fissò nel 1739. E' una delle glorie di quella Congregazione, della quale fu lo storico (la sua *Storia della Congregazione benedettina di San Mauro* venne pubblicata a cura di Don Charvin, dopo la *Vie des Justes,* pubblicata da Don Heurtebize). Si trovano molti passi interessanti la storia della liturgia in quelle grandi raccolte di documenti ch'egli compilò con la collaborazione di Don Durand, il *Thesaurus novus anecdotorum* (1717) e la *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio* (1724-1733). La fama di liturgista gli è dovuta soprattutto per i trattati « *De antiquis monachorum ritibus* » (Lione, 1690; l'idea gliene era venuta preparando il suo Commento alla regola di S. Benedetto, Parigi, stesso anno); *De antiquis Ecclesiae ritibus* (Rouen 1700-1702), *De antiqua Ecclesiae disciplina in divinis celebrandis officiis* (Lione, 1706); queste tre opere apparvero riunite e completate sotto il titolo *De antiquis Ecclesiae ritibus,* a Milano e ad Anversa, 1736-1738. Don Marténe utilizza e cita estratti dei diversi monumenti inediti della liturgia, ed i suoi commenti sono molto importanti.

MARTIGNY (Giovanni Alessandro), nato nel 1808, canonico di Belley; morì nel 1880. Oltre alla traduzione in francese del *Bollettino d'archeologia cristiana* di G. B. De Rossi, gli si deve un « *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* » (Parigi, 1855; 2ª ediz. notevolmente ampliata, 1877), in cui ha un posto d'onore l'archeologia liturgica.

MARTINO DI BRAGA (San), nato in Pannonia verso il 511, divenne monaco in Palestina, poi in Spagna, abate a Dumio presso Braga (Portogallo), infine vescovo di Braga, morì nel 579. Fra i suoi numerosi opuscoli, due interessano più direttamente la liturgia: lo scritto *De Pascha* di non certa autenticità, in cui dimostra che la festa di Pasqua non ha giorno fisso, ma varia tra il 22 marzo e il 21 aprile e il *De trina immersione,* in cui condanna come sabelliana l'usanza introdotta in Spagna in reazione all'arianesimo, di battezzare con un'unica immersione (P. L. 77, 497). In tutti i suoi scritti si vede soprattutto l'uomo di governo e il pastore d'anime.

MARTINO (Giovanni), nato nel 1821 a Kazan (Russia), abiurò lo scisma ed entrò nel 1855 nella Compagnia di Gesù; morì nel 1894. Dedito agli studi sulle chiese greco-slave, gli si deve tra l'altro (negli *Acta Sanctorum* dei Bollandisti, t. XI d'ottobre) un calendario molto erudito sopra il loro calendario, *Annus ecclesiasticus graecus-slavicus* (1863).

MARTIN (Arturo), nato nel 1801, gesuita, morto nel 1856, vedere *Cahier*.

MARTINUCCI (Pio), segretario della S. Congregazione dei Riti, scrivano alla Biblioteca vaticana, cerimoniere pontificio, morto nel 1880. Il suo *Manuale sacrarum caeremoniarum* (Roma, 1869-1873) ed il *Manuale decretorum S. Congregationis Rituum* (Roma, 3ª ediz. 1853) sono libri molto pratici e divenuti classici.

MARTIROLOGIO GERONIMIANO, compilazione del V secolo, che riunisce diverse fonti, una greca, una romana, una africana; ne possediamo solo delle trascrizioni fatte su una recensione auxerrese del VI secolo da copisti, che hanno, in maniera considerevole, alterato, confuso e persino arbitrariamente ripetuto le menzioni del testo primitivo; tuttavia le ricerche di agiografi, quali il P. Delehaye, Don Quentin..., hanno permesso d'utilizzare alcune parti in condizioni relativamente soddisfacenti. Dei manoscritti esistenti ne hanno dato un'edizione critica De Rossi e Duchesne, in *Acta Sancto-*

rum di novembre, II, 1 (1894). Quanto all'attribuzione del martirologio a San Girolamo nessun critico osa ormai affermarlo.

MASSIMILIANO (Guglielmo). Principe di Sassonia († 1951). Rinunciò al diritto di successione al trono, si fece sacerdote, dedicandosi agli studi teologici, specialmente orientali. A lui si devono due volumi interessanti la liturgia: « *Praelectiones de liturgiis orientalibus* ».

MASSIMO (San), confessore, l'ultimo dei grandi teologi della Chiesa greca insieme a San Giovanni Damasceno; abate di Crisopoli sul Bosforo, avversario del monotelismo, esiliato, morto martire nel 662. La sua *Mistagogia*, spiegazione mistica della messa in 24 capi, è uno dei più preziosi documenti sopra lo stato della liturgia bizantina nel VII secolo; si hanno anche di lui degli *inni* ed un « *Computo ecclesiastico* », spiegazione spirituale del calendario religioso.

MEESTER (Placido de) (1873-1950); benedettino, professore al Collegio greco di S. Atanasio in Roma (1897-1909), Professore all'abbazia di Maredsous (1909-1918), Consultore della S. Congregazione Orientale e di Propaganda e censore della Pontificia Accademia liturgica, fece parte della Commissione per la liturgia orientale e della commissione per la *revisione del Pontificale Romano* (1930). Autore di studi intorno alle liturgie orientali: « *L'inno acastico* », studio storico letterario (Roma, 1909), « *Genèse, sources et division du texte grec de la liturgie de St. J. Chrisostome* » (Roma, 1908). Una serie di articoli intorno alla concelebrazione nella Chiesa orientale, pubblicati su *Ephem. Lit.* (1923), « *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino* » (Roma, 1947). Citiamo pure il libretto di divulgazione « *La divina liturgia di S. Giovanni Crisostomo* » (Roma, 1908) col testo greco e versione di fronte, e con note storiche ed esplicative molto utili.

MÉNARD (Nicola Ugo), nato a Parigi nel 1585, monaco benedettino dell'abbazia di San Dionigi nel 1608, professo nel 1612, rinnovò la sua professione nella Congregazione riformata di San Mauro quando questa si stabilì in Francia; legato al monastero di Saint-Germain-des-Prés, vi condusse vita di studio fino alla morte (1644). A lui si devono importanti lavori liturgici, soprattutto un'edizione del Sacramentario Gregoriano (Parigi, 1642), in cui egli seguì un manoscritto alterato (ms. di Corbia, IX secolo), ma che arricchì di note assai preziose; aveva anche iniziato una nuova edizione del martirologio benedettino.

MENGHINI (Giov. Battista). Autore di un apprezzato *Manuale di S. Cerimonie* in 6 volumi (Roma 1879). L'autore ne curò pure un'edizione minore in un solo volume.

MERATI (Gaetano Maria), nato nel 1668, teatino, consultore della S. Congregazione dei Riti, morto nel 1744. Curò una nuova edizione del Gavanti, *Thesaurus sacrorum rituum*, accresciuta con aggiunte e osservazioni (Roma, 1736-1738); lavoro molto apprezzato.

MERCATI (Giovanni). Cardinale, Prefetto della Biblioteca Vaticana. Vivente. Autore di pregevoli studi intorno alla Liturgia ambrosiana.

MERLIN (Carlo), nato nel 1678, gesuita, redattore delle *Memorie di Trévoux*, morto nel 1747; ha dato alla liturgia sacramentaria un utile contributo nel suo « *Trattato storico e dogmatico circa le parole o le forme dei sacramenti della Chiesa* » (Parigi, 1745; riedito in Migne, nel suo « Corso di teologia », t. 21).

MESROP, vedere *Isacco il Grande*.

MEURERS (Von Enrico), (1888-1953). Professore di teologia dogmatica presso il Seminario di Treviri; poi Vicario generale della stessa diocesi. Incrementò lo studio e la pratica

pastorale della liturgia, dettando saggie norme per la sua diocesi e collaborando al Rituale in lingua tedesca. Nel 1939 fu eletto membro della Commissione nazionale tedesca assiene al vescovo Mons. Landersdorfer, Romano Guardini e Jungmann, e nel 1947 Presidente dell'Istituto liturgico di Treviri. Nel 1950 diresse il primo congresso liturgico tedesco, tenuto a Francoforte.

MICROLOGIO, vedere *Bernoldo*.

MIGNE (Giacomo Paolo), nato nel 1800 a Saint-Flour (Orleans), nel 1824 sacerdote della diocesi di Orléans, venne a Parigi nel 1833, fondò il giornale *Univers religieux*, che diresse fino al 1836; fu allora che concepì l'idea della sua *Bibliotêque universelle* e fondò, per realizzarla, i suoi stabilimenti tipografici del Petit-Montrouge; disgraziatamente vennero incendiati nel 1868; egli vi pubblicò dal 1840 diverse centinaia di volumi in 4°; morì nel 1875. Molto più che per il *Dictionnaire de liturgie*, che fece compilare per una delle sue enciclopedie teologiche (aggiungendovi una traduzione della liturgia armena), egli ha diritto ad essere qui menzionato per avere iniziato e realizzato le sue due *Patrologie*, latina (221 volumi) e greca (162 volumi), in cui abbondano i testi e le dissertazioni indispensabili per gli studi liturgici; molte delle edizioni che egli riprodusse sono oggi superate; ma grazie alla direzione di Don Pitra, il futuro cardinale, l'abate Migne ha saputo mettere a disposizione degli studiosi una massa di informazioni quasi impossibile a trovarsi altrove, e spesso in edizioni le migliori che allora esistessero.

MISSALE FRANCORUM, vedere pag. 742.

MISSALE GALLICANUM VETUS, vedere pag. 742.

MISSALE GOTHICUM, vedere pag. 742.

MISTRORIGO (Antonio). Sacerdote della diocesi di Vicenza, arciprete di Sossano (Vicenza), vescovo di Troia. Vivente. Ardente apostolo della partecipazione liturgica del popolo. A tale scopo preparò un *Messale romano quotidiano* e un *Messale festivo* con un'ottima traduzione e buoni commenti. Curò pure una riuscita edizione del *Breviario romano per i fedeli*, che ebbe l'augusta approvazione del S. Padre Pio XII. Tutte le edizioni liturgiche di Mons. Mistrorigo si trovano presso l'Edit. Favero di Vicenza.

MOCQUEREAU (Don Andrea), ved. pag. 380-384.

MONE (Francesco Giuseppe), nato a Mingolsheim (Bade) nel 1796, professore di storia e bibliotecario all'Università di Heidelberg, poi a Lovanio dal 1827 al 1831, archivista del granduca di Bade dal 1835 al 1868, morto nel 1871. La sua pubblicazione più celebre è quella delle messe gallicane che aveva scoperte in un palinsesto di Karlsruhe, e che portano il nome di « messe di Mone »: *Die lateinischen und griechischen Messen dem II bis zum VI Jahrhund* (Francoforte, 1850); non meno utili sono le sue pubblicazioni di inni: *Lateinische Hymnen des Mittelalters* (Friburgo, 1855-1857).

MOGLIA (Mons. Giacomo), sacerdote genovese (1881-1941), canonico teologo della Metropolitana, officiale del Tribunale regionale, professore di teologia morale e di liturgia nel Seminario arcivescovile, fondatore e direttore dell'*Apostolato liturgico di Genova;* anima ardente di apostolo del movimento liturgico. Iniziò per primo la diffusione dei foglietti « *Vivi con la Chiesa* » col testo liturgico delle messe domenicali da mettere in mano al popolo, e curò l'edizione italiana del « *Piccolo messale quotidiano* » per i fanciulli del Lefebvre, messale che Mons. Moglia rielaborò quasi completamente (1931). Attorno a lui sorse una vera fioritura di apostoli della causa liturgica: D. Giuseppe Siri (ora cardinale di Genova), D. Giacomo Lercaro (ora cardinale di Bologna); don Emilio Guano, ora Assistente Centrale dei Laureati Cattolici, ed altri. Ad assicurare

stabilità al movimento liturgico, nel 1931 Mons. Moglia diede vita ad una comunità religiosa che volle chiamare « *Le figlie della Chiesa* ».

MORCELLI (Stefano Antonio), nato nel 1737 a Chiari presso Brescia, gesuita, ricusò l'arcivescovado di Ragusa e morì nel 1822 nella sua Compagnia, ove era rientrato quando questa fu ristabilita. Epigrafista e storico dell'Africa cristiana; fa parte degli studiosi di liturgia per la sua edizione del *Menologio* o *Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (Roma, 1788), in cui fornisce utili informazioni sopra i calendari in generale.

MOREL (Gall), nato nel 1813 presso San Gallo, benedettino ad Einsiedeln, archivista e bibliotecario, morto nel 1872; pubblicò sotto il titolo *Lateinische Hymnen des Mittelalters* un supplemento (568 parti), ricavato in gran parte dai manoscritti svizzeri, alle collezioni innologiche di Mone e di Daniel.

MORETTI (Corrado), prof. di Lit. nel Seminario di Mondovì. Vivente. Parroco di una parrocchia rurale, D. Moretti unisce ad una vasta esperienza pastorale, un grande amore allo studio dei problemi liturgici e artistici. E' direttore nazionale della « *Società Amici della liturgia e dell'Arte cristiana* » (Alac). Studioso di organaria, ha edito un volume molto apprezzato intorno a « *L'organo italiano* » (Cuneo, 1955), studiato sotto l'aspetto storico, tecnico ed estetico e come strumento posto a servizio della liturgia cattolica. Ha pure composto un libro di meditazioni liturgiche sul mistero pasquale « *La nostra Pasqua* » (Fossano, 1957) e « *Il messalino della Settimana Santa* » (Alba, 1956).

MORETTI (Luigi). Sacerdote, maestro di cerimonie della Basilica di S. Marco di Venezia, membro onorario della Pontificia Accademia romana di Liturgia. E' autore di un ottimo « *Caerimoniale de sacris functionibus* » in 4 volumi (Torino, 1936) dove vengono descritte minutamente e assai chiaramente tutte le funzioni liturgiche pontificali.

MORIN (Giovanni), nato nel 1591 a Blois da parenti calvinisti, si convertì alla Chiesa cattolica nel 1617; entrò nell'anno seguente nell'Oratorio, fu superiore del Collegio di Angers, poi legato presso la regina Enrichetta d'Inghilterra; al suo ritorno risiedette all'Oratorio di via Sant'Onorato, ove morì nel 1659. Uomo di vasta cultura, lavorò intorno al testo della Bibbia, e nel 1628 diede una nuova edizione della versione dei Settanta. Ma è soprattutto nel campo della teologia positiva che egli manifestò la sua preparazione. Inviato a Roma nel 1639, si occupò delle ordinazioni orientali, a proposito della progettata unione con i Greci; presto richiamato in Francia da Richelieu, pubblicò nel 1655 il suo *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus;* quattro anni prima aveva pubblicato un *Commentarius historicus de disciplina in ordinatione sacramenti paenitentiae XIII primis saeculis,* ch'è pure un'opera di grande valore. Un trattato sopra i più antichi riti pasquali presso i cristiani è rimasto nedito.

MORIN (Leopoldo-Germano) O.S.B. (1861-1946). Monaco dell'abbazia di Maredsous (Belgio), dove si formò a quell'ardore di ricerca e a quel senso critico profondo che gli permisero di affrontare con occhio sicuro le più ardue questioni e le tesi più discusse intorno alla storia monastica, la patrologia, la liturgia antica e la letteratura sacra dell'alto M. E. Ebbe parte nella fondazione della *Revue bénédictine* (1884) e ad essa consacrò molti articoli e note. Famosi i suoi studi intorno al *De sacramentis,* attribuito a S. Ambrogio, sul *Micrologus* e sul simbolo Atanasiano. Pubblicò criticamente il *Liber comicus mozarabico*. L'opera, cui il Morin attese per quasi 60 anni, riguarda gli scritti di *S. Cesario di Arles,* in 2 voll. (Maredsous 1937-42), nella quale egli cerca di sceverare ciò che di apocrifo correva sotto il nome del grande vescovo francese e di rivendicare a lui quello che correva sotto il nome di altri.

MORONI (Gaetano), nato nel 1802, primo aiutante di camera di Gregorio XVI, morto nel 1883. Gregorio XVI, prima del suo pontificato, aveva avuto l'idea d'un dizionario storico, in cui voleva riunire un gran numero di materie ecclesiastiche; egli ne comunicò

il materiale al suo aiutante di camera, che estese le ricerche e ne ricavò il « *Dizionario di erudizione ecclesiastica* », in 103 volumi, di cui sei di indici (Venezia, 1840-1878). Le informazioni che vi si trovano sono d'interesse assai disuguale, spesso disparate e prolisse; ma la sua informazione, almeno in materia liturgica, è generalmente esatta e può rendere degli utili servizi.

MURATORI (Ludovico Antonio), nato nel 1672 a Vignola, presso Modena, sacerdote nel 1692, fin dal 1693 dottore alla Biblioteca Ambrosiana di Milano; archivista del Duca d'Este nel 1700, dopo fruttuosi viaggi istruttivi, parroco di Santa Maria Pomposa di Modena, di cui si esonerò nel 1733; morì nel 1750. La sua fu una vita edificante per l'insigne sua carità ed ammirevole per il suo ardore di lavoro; le erudite edizioni di testi, scoperti negli archivi o nei depositi di manoscritti, gli assicurano un posto eminente fra gli storici; specialmente la sua grande raccolta *Rerum italicarum scriptores* (Milano, 1723-1751; di essa è in corso una nuova edizione, con supplementi); nè sono meno classiche le sue opere d'archeologia o d'epigrafia (fra l'altre le *Antiquitates Italicae medii aevi,* Milano, 1738-1742). Molti documenti liturgici figurano fra gli inediti pubblicati dal Muratori, così l'Antifonario di Bangor (t. IV degli *Anecdota Ambrosiana,* Padova, 1713), o l'*Ordo* ambrosiano di Beroldo. Giuseppe Bianchini, avendo ventilato il progetto di editare i sacramentari romani, e non avendo potuto mandarlo a compimento, trasmise le sue annotazioni al Muratori, che pubblicò nel 1748 a Venezia la *Liturgia Romana vetus,* contenente il Leoniano, il Gelasiano, il Gregoriano, con i sacramentari gallicani già pubblicati da Mabillon (*Missale Gothicum, Missale Francorum, Missale Gallicanum vetus...*); accompagnò questi testi con interessanti dissertazioni, ma ormai stanco per l'età, nessun nuovo elemento reca ai testi già pubblicati da Tomasi e da Mabillon. L'indice pubblicato nel 1872 da H. A. Wilson (ved. questo nome) permette d'utilizzare facilmente la raccolta di Muratori. Egli va considerato come il principe degli eruditi enciclopedici italiani del sec. XVII, ed è una delle figure più rappresentative dell'« illuminismo cattolico » italiano.

MUSAEUS, sacerdote di Marsiglia, il quale, pregato dal vescovo Venerio, compilò nel 458 una raccolta di lezioni e di responsori per le diverse feste dell'anno, disgraziatamente andata perduta; poi, dietro richiesta di Eustasio, successore di Venerio, un sacramentario, che formava un volume considerevole, anch'esso perduto.

N

NABUCO (Gioachino), sacerdote romano prelato domestico di S. Santità, autore di un ottimo lavoro intorno al Pontificale: *Pontificalis romani expositio juridico-practica functiones pontificales extraordinariae* (Roma, Edizioni liturgiche).

NARSAI, il lebbroso, scrittore siro nestoriano, nato nel 400 circa nel Kurdistan, direttore della scuola dei Persi a Edessa (437) ne venne espulso a causa della sua tendenza nestoriana; fondò la scuola di Nisibi nel 457, che diresse per ben 40 anni. Morì ultracentenario nel 503 circa. Egli compose non meno di 360 discorsi metrici e inni, che trovarono accoglienza nell'uso liturgico. Pare abbia anche composto una liturgia (bisogna intendere senza dubbio un rimaneggiamento della liturgia di Addai e Mari), una esposizione sulla liturgia e sul battesimo, delle ectenìe o proclamazioni liturgiche affidate al diacono... Una delle omelie metriche, (la 17ª), pubblicata da M. A. Mingana (Mossul, 1905), è stata ripresa e studiata da Connolly e da Edmund Bishop, *The liturgical homilies of Narsai* (Cambridge, 1909), come pure le mimrê 21, 22 e 23 sul battesimo e il sacerdozio.

NEALE (John Mason), liturgista inglese, morto nel 1886. Gli si deve un'edizione dei testi liturgici gallicani, in collaborazione con G. H. Forbes, *The ancient Liturgise of*

the Gallican Church, Burntisland, 1858; da solo ha curato sotto il titolo di *Tetralogia liturgica,* un'edizione delle liturgie greche di San Giovanni Crisostomo, di San Giacomo e di San Marco, insieme con la Messa mozarabica, Londra, 1849.

NESTORIO, patriarca eretico di Costantinopoli, deposto nel 431, morto nel 451. I Persi di rito nestoriano posseggono, sotto il suo nome, una liturgia (*anafora nestoriana*).

NEYLA (Diego), vedere *Quignonez.*

NEUGART (Antonio), liturgista tedesco, autore di un buon manuale di liturgia in tre volumi: *Handbuch der Liturgie für Kanzel, Schule und Haus* (Einsieln, 1926-1929).

NICETA, vescovo di Remesiana in Dacia (Serbia), amico di San Paolino da Nola; morto dopo il 402. Scrisse sei libri d'*Istruzioni ai catecumeni* (non ne rimangono che due, di cui uno è dedicato alla spiegazione del simbolo); due trattati sopra le *Vigilie* e la *Salmodia,* per molto tempo attribuite a San Nicezio di Tréves; e compose pure degli inni ecclesiastici oggi perduti. Alcuni autori (fra cui il Morin e il Burn) gli hanno attribuito la paternità del *Te Deum* (benchè Don Cagin lo abbia contestato); Don Morin ha tentato anche di attribuirgli il « *De sacramentis* », che viene oggi generalmente attribuito a S. Ambrogio.

NICOLA I (San) papa dall'858 all'867, energico difensore dei diritti della Chiesa; non riconobbe l'elezione di Fozio come patriarca di Costantinopoli; di lui si hanno molte lettere assai importanti, fra le altre la celebre risposta alle consultazioni dei Bulgari che chiedevano di poter rientrare nella Chiesa; fra queste 106 risposte, molte riguardano questioni liturgiche.

NICOLA CABASILAS, arcivescovo di Tessalonica, morto nel 1371. La sua *Interpretazione della divina liturgia* offre una spiegazione simbolica e mistica dei riti, dove non mancano certi spunti polemici contro i latini.

NILLES (Nicola) gesuita, professore di diritto canonico all'Università di Innsbruck, morto nel 1907. Il suo *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis* (Innsbruck, 2ª ediz. 1896) è un repertorio molto erudito, di cui non si può fare a meno quando si vuole studiare l'anno liturgico secondo i diversi riti.

NOTKERO il *Balbuziente* (Beato), nato nell'830-840, monaco e professore di teologia nel monastero di S. Gallo, dove morì nel 912. Egli compose un *Martirologio* che dipende dalla seconda recensione di Adone, completata con spunti tratti dal *Liber Pontificalis.* E' celebre soprattutto per le sue sequenze, di cui alcune, le prime, egli compose sopra melodie preesistenti; in seguito, scrisse egli stesso interamente, parole e musica; in uso più non ne rimane alcuna, ma nel medio evo le sue sequenze ebbero grande popolarità.

O

ODONE o Oudart (Beato), orleanese di nascita, professore di teologia a Toul, poi a Tournai, entrò fra i canonici regolari di Sant'Agostino, poi divenne abate di San Martino di Tournai; eletto e consacrato vescovo di Cambrai nel 1105, rifiutò l'investitura imperiale e fu esiliato; morì ad Anchin nel 1113. Lasciò un'*Esposizione del canone della messa,* dove predomina la spiegazione allegorica.

ONORIO III (*Cencio Savelli*), di famiglia aristocratica romana, canonico di S. Maria Maggiore, tesoriere della Santa Sede, cardinale nel 1102-1193, papa nel 1216, morto nel 1227. Come tesoriere della Chiesa romana, egli compilò il celebre *Liber censuum,* indice delle entrate e privilegi di questa Chiesa, di cui la migliore edizione è stata data da Paolo Fabre e terminata da Mons. Duchesne (1889-1902). Il suo nome interessa la storia

liturgica per l'*Ordo de consuetudinibus et observantiis,* in cui indica come si regolano le principali solennità della Chiesa romana; è questo l'*Ordo romanus XII* di Mabillon.

ONORIO D'AUTUN, sacerdote teologo del XII secolo, di cui s'ignora la vita (non si è neppur sicuri se egli deva il suo soprannome ad Autun anzichè ad una o all'altra della *Augustae* germaniche, Bâle od Augburg). Il suo trattato intitolato *Gemma animae de divinis officiis,* in cui spiega allegoricamente i riti liturgici e il suo *Sacramentario,* riassunto del precedente, ebbero grande diffusione nel medioevo, ma non offrono informazioni storiche.

OPPENHEIM (D. Filippo), O.S.B. Professore di liturgia al Pontificio Ateneo di Sant'Anselmo, del Laterano e di Propaganda Fide, dal 1947 consultore della S. Congregazione dei Riti, studioso indefesso: aveva concepito una vasta trattazione che avrebbe dovuto riuscire una vera somma liturgica. Ne potè pubblicare solo alcuni volumi: *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam.* Ecco i titoli dei volumi usciti: *Introductio in licteraturam liturgicam* (1936) - *Tractatus de jure liturgico* (vol. 3) - *Introductio in scientiam liturgicam* - *Notiones liturgiae fundamentales* (1941) - *Principia theologiae liturgicae* (1947). L'ordine e la chiarezza non sono sempre alla pari della mole dell'opera, nella quale, però, la quantità del materiale raccolto non è priva di vantaggio per lo studioso.

ORDINES ROMANI, vedere pag. 366-368.

ORIGENE, sacerdote d'Alessandria, successore di Clemente nel Didascaleion, deposto nel 231-232, si ritirò a Cesarea di Palestina; morto nel 254 a Tiro. Dotto esegeta, teologo profondo, ma inquieto; nonostante le sue intenzioni ortodosse, ha formulato certe opinioni erronee che, aggravate dai suoi discepoli (origenismo), furono condannate dal V concilio ecumenico (553). Lasciò fra l'altro un trattato *Della preghiera,* e si sono potuti raccogliere nelle sue opere numerosi riferimenti alla liturgia (Vedere *Monum. Eccl. Liturgica,* I, 1, nn. 1039-1505).

ORSI (Giuseppe), nato a Firenze nel 1692, domenicano nel 1708, segretario della S. Congregazione dell'Indice nel 1737, maestro del Sacro Palazzo nel 1749, cardinale nel 1759, morto nel 1761. Sua opera principale è una *Storia ecclesiastica* in 2 volumi dalle origini fino a San Gregorio Magno (1749-63); molti però dei suoi lavori interessano più direttamente la liturgia: *Dissertatio theologica de invocatione Spiritus Sancti in liturgiis Graecorum et Orientalium,* sopra l'epiclesi (Milano, 1731); *De baptismo in nomine Jesu Christi... accedit dissertatio historico-theologica de chrismate confirmatorio* (Milano, 1733).

OSMONDO (Sant'), di Salisbury, di origine normanna, seguì in Inghilterra Guglielmo I il Conquistatore, che lo fece suo cancelliere, poi gli diede il vescovado di Salisbury; morì nel 1099. Compilò per ottenere l'uniformità degli uffici un *Ordinale* o consuetudinale, con le regole da seguire nei vari riti, le lezioni e le orazioni da recitarsi, ecc. ch'è rimasto in uso in Inghilterra sino all'epoca dello scisma.

OTTATEUCO di Clemente, rimaneggiamento siriaco in otto libri dell'VIII libro delle *Costituzioni Apostoliche* (Vedi questo nome).

OUDART (Beato) vedere *Odone.*

P

PALMER (William) (1803-1885), teologo anglicano, che ebbe parte al movimento di Oxford. La sua opera intitolata *Origines liturgicae* (Oxford, 1832) ebbe quattro edizioni fino al 1845 e contribuì felicemente a diffondere in Inghilterra la scienza liturgica; benchè

sopra molti punti richieda non poche riserve. Per questi studi intorno alle origini della liturgia egli potè mettersi in relazione colle principali personalità del movimento di Oxford.

PAMELIUS (Jacques de Joigny de Pamèle), nato a Bruges nel 1536, dottore di Lovanio, arcidiacono delle Fiandre, eletto vescovo di Sant'Omer nel 1587, morì prima che la sua elezione avesse potuto venire confermata. Fra i liturgisti del XVI secolo, è senza dubbio quello che ha portato a conoscenza la maggior parte di documenti utili ed inediti; in questo campo, nonostante l'inadeguatezza del suo metodo, egli si rivela un precursore. E' stato il primo editore del *Micrologus* (Anversa, 1565); a lui è dovuta soprattutto la raccolta intitolata *Liturgia latinorum,* in 2 volumi (Colonia, 1571), in cui egli pubblicò delle messe ambrosiane e mozarabiche, un lezionario (*comes*) l'antifonario gregoriano e una recensione alcuiniana del sacramentario; disgraziatamente talvolta egli dimentica di indicare le fonti di cui si serve, com'è il caso della sua messa ambrosiana, la quale, per questo fatto, è presso che inutilizzabile.

PANVINIO (Onofrio), nato a Verona nel 1529, agostiniano, morto a Palermo nel 1568. Erudito infaticabile, ha composto numerose opere, alcune delle quali si riferiscono alla liturgia, come le dissertazioni *Del Battesimo pasquale,* origine e rito della consacrazione degli « *Agnus Dei* »; le *Stazioni romane; Il rito della sepoltura presso gli antichi cristiani ed i loro cimiteri,* ecc.

PAOLO V (*Camillo Borghese*), nato a Roma nel 1550, cardinale nel 1596, papa nel 1605, morto nel 1621; nel 1614 pubblicò il *Rituale romano* che, salvo qualche ritocco nei particolari, è ancora in uso attualmente.

PAOLO DIACONO, chiamato anche Warnefrit dal nome del padre, nato verso il 720 nel Friuli, visse alla corte lombarda, da cui passò al monastero di Monte Cassino, dopo essere stato ordinato diacono, quindi alla corte dei Franchi dietro invito di Carlo Magno; morì nel 797. Storico dei Longobardi ed uno degli animatori della scuola palatina, si segnalò soprattutto nella storia della liturgia, compilando, su richiesta di Carlo Magno, il suo *Omeliario*. A lui viene attribuito l'inno di S. Giov. Battista « *Ut queant laxis* » (P. L. 95).

PAPYRI. Una collezione di 50 testi greci o copti conservati su papiri, presentanti un interesse a volte considerevole per la storia della liturgia è stata riunita da Don Leclercq in *Monum. Eccl. liturgica,* I, 2, p. 137-210. Vedere in particolare i frammenti d'anafora del proprio di Crum (di Deir Balizeh), *Dictionn. d'Archéol. chrét. et de Liturgie,* t. II, col. 1881-1895.

PARSCH (Pio), 1884-1954. Monaco della Congregazione dei Canonici di S. Agostino nel convento di Klosterneuburg (Austria). Il suo nome è scritto tra quelli dei grandi apostoli del rinnovamento liturgico contemporaneo. Scrisse un ottimo commento all'anno liturgico, tradotto in parecchie lingue; in italiano porta il titolo: *L'anno liturgico* in 6 volumi (Vita e Pensiero, Milano). Pure molto apprezzato il volume *Il Breviario romano,* tradotto pure in italiano da Marietti (Torino) e il libro *Conferenze sulla messa* (Brescia). Ma il suo merito più grande sta nell'aver saputo diffondere in mille modi l'ideale liturgico in mezzo al popolo mediante scritti e iniziative, che hanno varcato i confini della sua patria.

PATRIZI (Agostino), detto *Piccolomini,* perchè Enea Silvio Piccolomini (Pio II) l'aveva adottato; segretario di Pio II, poi del cardinale di Siena Francesco Piccolomini, vescovo di Pienza nel 1483, maestro delle cerimonie pontificie sotto Innocenzo VIII, morto nel 1496. Il *Cerimoniale* di cui aveva preparato l'edizione nel 1488, e che non apparve che nel 1516 a cura di Cristoforo Marcello, doveva servire come base a quello che si chiamò più tardi *Cerimoniale dei vescovi*. Nel 1483 Patrizi aveva legato il suo nome

alla prima edizione del *Pontificale,* preparato con la collaborazione di Giovanni *Burcardo* (vedere questo nome).

PECTORIUS, cristiano di Autun (fine secolo II) di cui il card. Pitra ritrovò l'epitaffio nel 1839. Esso ci fornisce diverse preziose attestazioni: la comunione eucaristica sotto le due specie (« mangia e bevi, tenendo fra le mani il pesce, Gesù Cristo »), interessante attestazione del rito della comunione, preghiera per i morti, ecc. Cfr. R. Aigrain, « *Manuel d'epigraphie chrétienne* », 1912.

PELLICCIA (Alessio Aurelio), nato nel 1740 o 1744, professore di liturgia fin dall'età di 23 anni in una « conferenza » sacerdotale, e poi di archeologia e di diplomazia alla Università di Napoli, morto nel 1823 o 1822. Per la natura del soggetto, e per lo spirito con cui ne tratta, la sua opera intitolata *De christianae Ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia* (Napoli 1777-1781) in cui egli si serve dei lavori di Bingham e di Mamachi, prepara la via a quelli di Binterim.

PEREGRINATIO AD LOCA SANCTA, narrazione d'un viaggio nei luoghi santi, compiuto nel 395 da una viaggiatrice venuta dall'Occidente; Gamurrini, che scoperse l'opera nel 1884 (e la pubblicò nel 1887) identificava, nell'autore, *Silvia,* sorella di Rufino d'Acquitania; Don Férotin ha dimostrato che la viaggiatrice è una dama spagnola, divenuta religiosa in Gallia, che egli chiama *Etheria* (sono state anche proposte le ortografie *Eucheria, Egeria;* il problema non è ancora del tutto chiaro). Nel corso di tre anni di viaggi in Palestina, al Sinai, in Egitto, in Siria e a Costantinopoli, ella osservò, soprattutto a Gerusalemme, la liturgia che vide svolgersi e ne lasciò una descrizione molto preziosa, che è servita di base agli studi di Don Cabrol, del P. Thibaut, ecc., circa la liturgia palestinese del V secolo; Mons. Duchesne ha riprodotto i passi principali della *Peregrinatio* in appendice alle sue *Origini del culto cristiano*. La migliore edizione è quella di Geyer, *Itinera hyerosolimitana* (« Corpus » di Vienna, t. XXXIX), 1898, p. 37-101. Edizione latino-francese in « *Sources chrétiennes* » (Parigi, 1948).

PERPETUITA' DELLA FEDE DELLA CHIESA CATTOLICA CIRCA L'EUCARESTIA, titolo di una celebre opera che molti teologi del secolo XVII opposero ai protestanti, e che, benchè la maggior parte dei suoi autori fossero giansenisti, ebbe a ben meritare della cultura cattolica. Una prima edizione detta « piccola Perpetuità », apparve nel 1664 a cura di Pietro *Nicola* (1625-1695) e d'Antonio *Arnauld* (1612-1694); questa venne sviluppata in risposta alle critiche del ministro protestante Claudio, in cinque volumi pubblicati fra il 1669 ed il 1713, dagli stessi autori, ai quali s'aggiunse per gli ultimi due volumi *Eusebio Renaudot* (vedere questo nome). L'argomento liturgico è svolto con frequenza nella *Perpetuità della fede*; il che non può sorprendere, specie da parte dell'abate Renaudot, che er auno dei più colti liturgici del suo tempo. Nell'ultimo volume l'indagine è estesa, secondo lo stesso metodo, agli altri sacramenti.

PETAU (Dionigi), nato ad Orléans nel 1583, gesuita, professore di teologia nel Collegio di Clermont a Parigi e bibliotecario, morto nel 1652. Fra le opere di questo maestro di teologia positiva, qui dobbiamo citare la sua dissertazione *Sopra l'antico rito della penitenza* (Parigi, 1624), che interessa gli studi liturgici; l'illustre autore dei *Theologica dogmata* è d'altra parte ritornato sullo stesso argomento nel suo libro *De la penitence publique et de la préparation à la comunion* (1644), in cui combatte il libro *Della comunione frequente* di Arnauld.

PETERSSON (Olaf) (1493-1552). Fu il principale instauratore della riforma luterana in Svezia. Studiò all'Università di Lipsia e di Wittemberg ed ivi accettò le idee di Lutero. Ritornato in patria si fece propagatore delle nuove idee. Cercò di rendere una realtà interiormente sentita la « riforma », che era stata innanzitutto il risultato di un gioco di forze politico-sociali. A tal fine pubblicò (1526) una rielaborazione del « libro di preghiere » di Lutero, e il « Rituale della messa svedese », dove il Petersson cercò

di evitare innovazioni troppo radicali, che dessero al popolo la sensazione del distacco dagli antichi usi medioevali cattolici.

PETIT (Luigi), nato nel 1868 a Winz-la Chiesaz (Alta Savoia), fece la professione presso gli Agostiniani dell'Assunzione nel 1887, sacerdote nel 1891, superiore della casa di studi orientali di Kadi-Keni nel 1895, e direttore di *Echos d'Orient,* arcivescovo latino di Atene e delegato apostolico per la Grecia nel 1912; dimissionario nel 1926; morto nel 1927. Grande erudito, al quale si deve in particolare la continuazione della *Amplissima collectio Conciliorum* del Mansi e di numerosi studi orientali; ebbe anche di mira lo studio della liturgia orientale. Egli contribuì alla fondazione dell'Istituto Orientale a Roma e all'istituzione della Congregazione per la Chiesa Orientale, ed affidò agli *Echos d'Orient,* come anche ad altre riviste bizantine, diversi studi liturgici; citeremo fra l'altro i suoi documentatissimi articoli del « *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*: *Anabathmoi, Anastasimarion, André de Crète, Antològion, Antiphone, ecc.*; e la dotta Bibliografia delle *Acolauthies grecques,* affidata nel 1926 ai *Sussidia hagiografica* dei Bollandisti.

PFAFF (Matteo Cristoforo), nato nel 1686 a Stoccarda, professore di teologia protestante a Tubinga dopo aver compiuto molti viaggi di studio, morì nel 1760. Una *Disquisitio de liturgiis, missalibus, agendis,* ecc., è apparsa come complemento del suo manuale di storia ecclesiastica (Tubinga, 1721).

PIACENZA (Pietro). Monsignore romano, che ebbe gran parte nella riforma liturgica studiata ed attuata da S. Pio X (1903-1914). Scrisse un importante commento alla Bolla « Divino Afflatu »: « *In Costitutionem "Divino Afflatu" commentarium* (Roma, 1912); e sette importanti « *Epistulae Apologeticae* », su *Ephem. liturgicae* (1918) e difesa della riforma di Pio X. Scrisse pure un trattato di cerimonie « *Proelectiones de sacra liturgia*: *de officio divino* » dove egli non si limita solo ad esporre e commentare le rubriche, ma cerca di indagarne le ragioni storiche e di convenienza e l'intima connessione.

PIAZZA (Carlo Borromeo), della Congregazione degli Oblati, morto nel 1714, lasciò un trattato intitolato « *Iride sacra* », sopra i colori liturgici (Roma, 1682); un *Eortologio,* sulle stazioni romane e le feste mobili (1702), opera pubblicata dapprima come un « menologio perpetuo »; *Necrologi,* sopra i riti funebri (1711).

PIEN (Giovanni), il cui nome è stato latinizzato in *Pinius,* nato a Gand nel 1678, gesuita e bollandista, morto nel 1749. Scrisse in capo ad alcuni volumi degli *Acta Sanctorum,* cui ha collaborato, delle dissertazioni, alcune delle quali sono importanti per gli studi liturgici: *De Ecclesiae diaconissis,* in capo al tomo I di settembre, e soprattutto *De liturgia antiqua hispanica, gothica, isidoriana, mozarabica, toletana mixta,* in capo al tomo VI di luglio (1729), uno dei migliori lavori antichi sopra la liturgia mozarabica.

PIETRO (*Liturgia,* detta *di San*): è il nome dato ad una liturgia composta di elementi bizantini e romani, in cui il canone romano, tradotto in greco si sostituisce all'anafora nel quadro d'una messa bizantina. Tale mescolanza parrebbe un tentativo puramente letterario, se il numero relativamente elevato di manoscritti che la contengono non desse a pensare che sia stata effettivamente in uso in certe chiese, indubbiamente fra gli Italo-Greci.

PIETRO (San) d'Alessandria, vescovo e martire († 312), redasse dei canoni sulla penitenza e s'è occupato della fissazione della festa di Pasqua. Cfr. *Monum. Eccl. Liturgica,* I, 1, nn. 1568-1569.

PIETRO CRISOLOGO (San), Arcivescovo di Ravenna, morto verso il 450; dottore della Chiesa. Oltre ai suoi sermoni, fra cui si nota un commento del Simbolo, avrebbe com-

posto, secondo una ipotesi di D. Cabrol, le orazioni del « *Rotolo di Ravenna* » sopra la Incarnazione.

PIER DAMIANI (San), nato a Ravenna nel 1006-1007, monaco camaldolese di Fonte Avellana, verso il 1035, zelante per la riforma della Chiesa, cardinale vescovo di Ostia nel 1057, incaricato di numerose legazioni pontificie, morì nel 1072. Nella collezione dei suoi 60 « opuscoli », se ne trovano diversi interessanti la liturgia, per esempio l'op. 10, *Delle ore canoniche,* l'op. 11 intitolato *Dominus vobiscum* (dove tratta la questione se un monaco che recita da solo l'ufficio in cella debba far uso di questo saluto), l'op. 32 *Sopra la Quaresima,* l'op. 39 *Contro coloro che si seggono durante l'ufficio,* ecc.; in particolare la sua esposizione del canone della messa.

PIETRO DI MALLIO (o *Petrus Manlii*), canonico di S. Pietro, dedicò ad Alessandro III (1159-1181) una *Descrizione della Basilica vaticana,* da cui Mabillon ha attinto l'appendice dell'*Ordo romanus XI,* perchè vi si tratta delle feste in cui il papa veniva incoronato, delle stazioni notturne e diurne, delle lampade che venivano accese in S. Pietro, dei diritti spettanti alla Confessione dell'Apostolo, ecc.

PIETRO MOGHILA, metropolita di Kiev dal 1633 al 1647; pubblicò una edizione delle liturgie (Leitourghiarion) ad uso dei Ruteni ortodossi (Kiev, 1639). Vi si notano delle rubriche, che mirano a sottolineare che la consacrazione eucaristica avviene al momento del racconto dell'istituzione, non dell'epiclesi; mentre il traduttore greco della celebre « confessione di fede » di Pietro Moghila, divenuto come un catechismo della chiesa russa, non ha esitato ad introdurre dei ritocchi, per insistere sopra l'efficacia consacratoria della epiclesi.

PINIUS, vedere *Pien.*

PIO V (San) (*Michele Ghisleri*), nato nel 1504, domenicano, vescovo di Nepri e di Sutri nel 1556, cardinale nel 1557, grand'inquisitore nel 1558, trasferito al vescovato di Mondovì nel 1560, papa nel 1556, morto nel 1572. Quest'illustre pontefice, zelante per la riforma cattolica e la difesa della cristianità, legò il suo nome alle edizioni del Messale (1570) e del Breviario (1588), richieste dal Concilio di Trento.

PIO X (San) (*Giuseppe Sarto*), nato a Riese (Treviso) nel 1835, vescovo di Mantova (1884), patriarca di Venezia e cardinale nel 1893, papa nel 1903, morto nel 1914. Questo pontefice, la cui continua preoccupazione fu di « restaurare ogni cosa in Cristo », non volle dimenticare la liturgia; egli ne fa un bell'elogio nel suo *Motu proprio* del 22 novembre 1903 sopra il canto gregoriano e la musica sacra. Oltre alle importanti decisioni, che caratterizzano il suo pontificato, riguardanti la disciplina dei sacramenti (comunione frequente, comunione dei bambini, matrimonio e sponsali), egli ha legato il suo nome ad una *riforma del breviario,* e particolarmente del Salterio. A Lui si deve in gran parte il merito dell'attuale movimento liturgico.

PIO XI (*Achille Ratti*) nato a Desio nel 1857, morto nel 1939. Prefetto della Biblioteca ambrosiana (1907), Vice-prefetto della Biblioteca Vaticana (1911); visitatore e nunzio apostolico della Polonia e Lituania (1918); arcivescovo di Milano (1921) e cardinale nello stesso anno; papa dal 1922 al 1939. Promosse la stampa di vari libri liturgici per le Chiese orientali. Introdusse la festa di Cristo Re (1925), della divina Maternità di Maria (1931); diede una nuova ufficiatura alla festa del S. Cuore di Gesù (1929) e curò particolarmente la musica sacra per la quale scrisse la Costituzione apostolica « *Divini cultus sanctitatem* » (1928); prese vivo interesse al XIII (1929) e al XIV Congresso nazionale dell'Associazione Italiana S. Cecilia. Pari impulso diede all'arte sacra, di cui fu un augusto mecenate.

PIO XII (*Eugenio Pacelli*), nato a Roma nel 1876, Pontefice gloriosamente regnante. Alunno dell'Università Gregoriana e del Pontificio Seminario Romano all'Apollinare, entrò

tosto al servizio della S. Sede nella Segreteria di Stato come sottosegretario della Congregazione degli Affari straordinari (1911) e poi come segretario (1914). Insegnò diritto canonico all'Ateneo del Seminario Romano e all'Accademia dei nobili ecclesiastici, collaborando col Card. Gasparri alla preparazione del Codice. Fu nunzio apostolico in Germania sotto Benedetto XV, venne eletto arcivescovo titolare di Sardi e consacrato dallo stesso Pontefice nel 1925. Cardinale nel 1929 e segretario di Stato con Pio XI, del quale fu un fedele e dinamico collaboratore. Papa nel conclave del 1939. Citiamo qui gli atti più importanti, compiuti da Pio XII nel campo liturgico: 1) Decreto « *Spiritus Sancti munera* » (S.C.R. 1946), col quale si concede ai Parroci, in determinate circostanze, l'amministrazione del sacramento della Confermazione e se ne fissa il rito; 2) Decreto « *Dominicae Resurrectionis vigiliam* » (S.C.R. 1951) e analogo decreto del 1952, che segnarono un passo notevole di rinnovamento con la restaurazione della veglia pasquale « ad experimentum »; 3) Istruzione « *Sacrae artis* » (Congregazione del S. Offizio, 1952) circa l'arte sacra a servizio della liturgia; 4) La Costituzione Apostolica « *Christus Dominus* » (S. Congregazione del S. Officio, 1953) circa la nuova disciplina del digiuno eucaristico e circa le messe vespertine; 5) Decreto « *Cum sacra hac aetate* » (S.C.R. 1955) circa la semplificazione delle rubriche; 6) Decreto « *Maxima Redemptionis nostrae Mysteria* » (S.C.R. 1955) con cui si restaura l'ordinamento liturgico della Settimana santa; 7) L'Enciclica « *Musicae sacrae disciplina* » intorno ai compiti della musica sacra al servizio della liturgia. Sopra tutti gli altri documenti, va ricordata la splendida enciclica « *Mediator Dei* » (1947) la quale fece il punto intorno alla dottrina riguardante la S. Liturgia e tracciò le linee programmatiche per un lavoro serio e disciplinato nel campo dell'apostolato liturgico; 8) Nuove disposizioni per la Settimana Santa (1° febbraio 1957); 9) Motu proprio « *Sacram communionem* » con nuove concessioni circa le messe vespertine e il digiuno eucaristico (19 marzo 1957). Non vanno dimenticate le varie concessioni di Rituali bilingui o rituali in lingua volgare, date dalla S. Congregazione alle diocesi della Francia (1947), agli Ordinari dell'India (1949), alle diocesi della Germania (1950) e, per il rito battesimale, alle diocesi d'Italia (1953); alle diocesi americane di lingua inglese (1954), e infine alla diocesi di Lugano (Svizzera italiana, 1955).

PITRA (Giov. Battista), nato nel 1812 a Champforgeuil (diocesi di Autun), sacerdote nel 1836 e professore al Seminario minore di Autun, scoprì e interpretò nel 1839 la celebre iscrizione di *Pectorius* (vedere questo nome); entrò a Solesmes nel 1841, fece la sua professione benedettina nel 1843; priore a Saint-Germain di Parigi, fu il consigliere del *Migne* (vedere questo nome) per le edizioni delle due *Patrologie*, ed intraprese numerosi viaggi di studio, in seguito ai quali radunò molti documenti inediti; cardinale nel 1863, bibliotecario di Santa Chiesa nel 1869, vescovo di Frascati nel 1879, fu trasferito a Porto nel 1884, morì povero com'era vissuto nel 1889 a Roma. Interessanti sono, per i liturgisti, molti testi da lui scoperti e pubblicati, e ciò per diverse ragioni; soprattutto dobbiamo segnalare la bella scoperta delle leggi dell'iconografia greca, affidata, nel 1867, ad una dissertazione, *Hymnographie de l'Eglise grecque*, e le sue edizioni dei melodi greci, che ne furono il frutto: tomo I degli *Analecta sacra* (Parigi, 1876, anche il VI tomo, che non vide la luce, doveva essere riservato ai melòdi), e *Sancti Romani cantica sacra* (Roma, 1888), offerto a Leone XIII per il suo giubileo sacerdotale.

POLEMIO SILVIO. Scrittore francese che visse nella prima metà del V secolo e fu amico di Sant'Eucherio, vescovo di Lione, al quale dedicò il suo *Laterculus* in cui enumera mese per mese le feste cristiane, intercalando fra i mesi diverse liste cronologiche. Sembra che abbia avuto uffici a corte e che poi sia passato allo stato ecclesiastico. Il calendario di Polemio, che è uno sviluppo di quello del 354, è stato pubblicato dai Bollandisti nel tomo VII di giugno.

POLICARPO (San), discepolo dell'Apostolo San Giovanni e vescovo di Smirne, martire nel

155 (156). La lettera dei cristiani di Smirne, che parla del suo martirio, composta l'anno appresso, contiene una preghiera del santo, sullo stile delle formule liturgiche (cap. XIV), e alcuni dati preziosi sulla celebrazione dell'anniversario della sua morte ed il culto delle reliquie (cap. XVII-XVIII). Ediz. Funck (1887, 1901), Lelong (1910), C.P.S., serie greca, vol. XIV.

POLICRATE d'Efeso, vedere *Ireneo* (S.).

POLVARA (Mons. Giuseppe), sacerdote, pittore ed architetto (1884-1950). Nel 1918 assunse la direzione della Rivista « *Arte cristiana* »; nel 1920 si laureò in architettura a Bologna; nel 1921 con pochi compagni coraggiosi diede inizio alla Scuola superiore di arte cristiana « *Beato Angelico* », alla quale si affiancarono altre opere (assistenza agli artisti, alle modelle, scuola di musica sacra, ecc); nel 1934 stese il primo statuto della famiglia religiosa « Beato Angelico ». Ricordiamo alcune sue opere: *Domus Dei* (Milano, 1921): « *Architettura razionale* » (1933); « *Trattazione teorico-pratica di principi estetici* » (id. 1936). Disse di lui Mons. Bernareggi: « D. Polvara fu uomo che sentì nobilissimamente e potentemente ».

POTHIER (Don Giuseppe), 1835-1923, ved. pag. 378-384.

PRISCILLIANO, eretico spagnolo, morto nel 385. Sotto il suo nome si sono rinvenuti alcuni trattati (ediz. Schepss, 1889), in cui va notata una preghiera liturgica, un « prefazio », ch'è uno dei più antichi scritti latini di questo genere, giunti sino a noi. In seguito, Don Morin ha proposto di riconoscere come autore di questi trattati non già Priscilliano, ma il suo discepolo *Instanzio*.

PROBST (Ferdinando), dottore in teologia, canonico e professore all'Università di Breslavia, prelato domestico di Sua Santità, morto nel 1899. Questo modesto lavoratore ha lasciato alcuni appunti di storia liturgica, resi preziosi da una coscienziosa documentazione, benchè difettino a volte di rigorosità e di metodo: *Lehere und Gebet in der drei ersten christlichen Jahrhund,* Tubinga, 1871; *Kirchliche Disciplin in der drei ersten Jahrhunk,* ibid. 1873; *Sakramente und Sakramentalien...* ibid., 1872; *Brevier und Breviergrebet,* ibid. 1868; *Liturgie der drei ersten Jahrhund,* ibid. 1870; *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines,* Munster in Westf., 1892; *Liturgie des vierten Jahrhund deren Reform,* ibid., 1893; *Die Abedlandische Messe von funften bis zum achten Jahrhund,* ibid. 1896. Particolarmente interessanti sono questi ultimi lavori che costituiscono una storia della celebrazione della messa dalle origini fino all'VIII secolo.

PRUDENZIO, poeta cristiano spagnolo, il quale pubblicò nel 405 la collezione delle sue opere poetiche. Il *Cathemerinon* ha fornito diversi inni alla liturgia: Santi Innocenti, lodi dell'Epifania, Trasfigurazione...; ha pure cantato le lodi dei santi martiri nel *Peristephanon* (P. L. 59-60).

PUNIET (P. de) Vedi *De Puniet*.

Q

QUIGNONEZ (Francesco), nato a Léon (Spagna), francescano, generale dell'ordine nel 1552: ambasciatore fra Carlo V e Clemente VII, cardinale di Santa Croce nel 1527, vescovo di Coria nel 1530, morto nel 1540. Il suo nome è legato ad uno dei più audaci tentativi di riforma del Breviario; preparato con il concorso di Diego Meyla, canonico di Salamanca, e di Gaspare de Castro il breviario di Quignonez fu dato alle stampe a Roma nel 1535; quantunque provvisoriamente approvato da Paolo III e benchè Quignonez lo avesse ritoccato nella II edizione del 1536, tenendo conto delle critiche della Sorbona, il « *Breviarium Sanctae Crucis* », accolto favorevolmente da molta parte del clero, venne proibito da Paolo IV nel 1558.

QUIRINI (Angelo Maria), nato a Venezia, monaco benedettino a Firenze nel 1696, intraprese dei viaggi culturali che lo misero in rapporto con molti dotti dell'epoca; eletto abate per volere di Clemente XI, senza però aver l'incarico di reggere un monastero, e aggiunto, nel 1718, alla Congregazione incaricata di rivedere i libri liturgici greci; arcivescovo di Corfù nel 1723, cardinale nel 1726, vescovo di Brescia nel 1727, prefetto della Biblioteca Vaticana, poi della Congregazione dell'Indice nel 1740; morì nel 1755. Le sue opere sopra la liturgia greco (*Orthodoxa veteris Graeciae officia*) sono di una erudizione della migliore lega: *Officium quadragesimale recognitum et castigatum* (Roma, 1721), con delle preziose dissertazioni (*diatribae*); *Enchiridion Graecorum*, sui riti greci (Benevento, 1725). Collaborò all'edizione delle opere di Sant'Efrem, dovuta a Pietro Benedetti (Mobarach, † 1742), Roma, 1732-1746, e la sua notevole corrispondenza è stata pubblicata ancor lui vivente (tali lettere sono talvolta delle vere e ottime dissertazioni).

R

RAHMANI (Ignazio Dionigi Efrem), nato a Mossoul nel 1848, sacerdote nel 1873, arcivescovo siriaco di Edessa nel 1887, di Aleppo nel 1894, patriarca siriaco di Antiochia nel 1898 col nome di Ignazio Efrem II, morto nel 1929 al Cairo. Pastore di attività straordinaria, lavorò con successo al ritorno dei dissidenti. Grande erudito e liturgista di valore; a lui si deve la pubblicazione del *Testamentum Domini;* per cui si acquistò fama presso i dotti Europei (Magonza, 1899; ved. *Testamento*); scrisse pure uno studio sopra le liturgie orientali ed occidentali; dopo una sua conferenza del 1920 (Roma), *I fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena,* riporta, in appendice, molti interessanti documenti liturgici.

RAMPOLLA DEL TINDARO (Mariano), nato a Polizzi (Sicilia) nel 1843, uditore della Nunziatura a Madrid nel 1875, segretario di Propaganda nel 1877, nunzio a Madrid ed arcivescovo di Eraclea nel 1882, cardinale nel 1887 e segretario di Stato di Leone XIII sino alla morte di questi (1903), arciprete di San Pietro dal 1894, bibliotecario di Santa Chiesa nel 1912, morto nel 1913. Egli, nonostante le sue schiaccianti occupazioni, seppe trovare il tempo di scrivere un'opera assai apprezzata, *Sancta Melania Giuniore senatrice romana* (Roma, 1905), che contiene molte informazioni di grande valore sopra la liturgia del tempo di Santa Melania (IV-V secolo).

RANKE (Ernesto Costantino), nato nel 1814, professore di storia della Chiesa e di esegesi del Nuovo Testamento alla Facoltà di Teologia (protestante) di Marburgo nel 1850, morto nel 1888. Si era dedicato allo studio degli antichi sistemi di letture nella Chiesa latina, ciò che lo condusse a studiare le versioni latine della Bibbia: *Das Kirchliche Perikoponsysten aus dem ältesten Urkunden der romischen Liturgie* (Berlino, 1847), ecc.

RAOUL DE TONGRES o DE RIVO, nato a Breda (Brabante olandese), studiò il greco a Roma sotto Simone di Costantinopoli, arcivescovo di Tebe; divenne prevosto di Tongres al suo ritorno in patria; ritornò poi a Roma, per raccogliervi dei manoscritti liturgici; morì nel 1403. Il suo *Calendarium ecclesiasticum* è stato pubblicato (a Lovanio, 1568) a cura di Pamelio; il suo trattato *De canonica observantia* è stato inserito nella collezione di Hittorp (Colonia, 1568): opera di grande interesse per la storia del breviario (egli spezza lancie in favore dell'antico ufficio romano contro il nuovo breviario della Curia) ed anche per quella della messa. Don Bäumer ha anche utilizzato un trattato inedito di Raoul, *De psalterio observando,* in cui chiede che ci si attenga alla disposizione dell'ufficio fatta ai tempi di Gregorio VII.

RAYNAUD (Teofilo), nato a Sospello (contea di Nizza) nel 1587, gesuita, professore di belle lettere ad Avignone, di Filosofia e di Teologia a Lione e a Roma, morto a

Lione nel 1663. Molte delle sue opere, che dimostrano una vasta erudizione, ma di una critica un po' incerta, trattano di questioni liturgiche: *Christianorum sacrum acathistum* (Lione, 1661), contro la nuova usanza di porre delle sedie a disposizione degli assistenti agli uffici; *O parascenasticum septiduanis antiphonis majoribus natale Christi antecurrentibus praefixum*, sopra le antifone « O » dell'Avvento, ecc.

RENAUDOT (Eusebio), nato a Parigi nel 1640, figlio di Teofrasto Renaudot, il fondatore della « *Gazette de France* », entrò nell'Oratorio, ma non potè rimanervi; conservò tuttavia l'abito di chierico, senza ricevere gli ordini sacri; membro dell'Accademia francese nel 1689, dell'Accademia delle Iscrizioni nel 1700, morto nel 1720. Oltre alla sua collaborazione alla *Perpetuità della fede* (vedere questo nome) egli ha ben meritato degli studi liturgici, compilando una *Collectio liturgiarum orientalium* in 2 volumi (Parigi, 1716, riedita a Francoforte nel 1847): lavoro di grande erudizione, per il quale la sua notevole conoscenza delle lingue orientali lo preparava e che, benchè manchi a volte di critica, rimane pur sempre assai utile, per i numerosi testi che raccoglie e per le dissertazioni o note, con le quali li illustra.

RABANO MAURO (Beato), nato a Magonza verso il 786, monaco a Fulda, mandato a Tours per studiare sotto Alcuino, divenne, a sua volta, maestro nella sua Abbazia, e procurò alla scuola di Fulda una grande celebrità; abate nell'822, dimissionario nell'842 per dedicarsi allo studio, arcivescovo di Magonza nell'847; morì nell'856. Fu un lavoratore infaticabile. Nel suo trattato *Della formazione dei chierici* (819) in tre libri, egli, fra l'altro, descrive pure gli uffici liturgici, però non sempre con molto senso storico; è però utile per conoscere la liturgia del suo tempo. Lasciò anche un libro sopra il *Computo*, uno sugli *Ordini sacri*, in cui tratta pure dei paramenti ecclesiastici, e compilò un martirologio, appartenente al genere dei martirologi storici e dipendente da quello di Beda. Gli si attribuirono diversi inni, il *Christe sanctorum*... di San Michele verosimilmente, quello di Tutti i Santi con molta minore probabilità.

RIGHETTI (Mario), sacerdote genovese, vivente. Docente di liturgia nel Seminario Teologico di Genova, abate della Pontificia Collegiata di N. S. del Rimedio; consultore della S. C. dei Riti. E' l'autore di una « *Storia liturgica* » in 4 volumi (Ancora, Milano 1945-1953) diventata in poco tempo un'opera classica, che altamente onora la cultura cattolica italiana. Dopo un volume di introduzione generale, l'autore illustra ampiamente e in forma documentatissima il formarsi dell'anno liturgico e la storia del breviario (vol. II); poi l'Eucarestia, sacrificio e sacramento (vol. III); infine i Sacramenti ed i sacramentali (vol. IV) E' una vera somma della storia liturgica. I primi due volumi sono già usciti in II edizione (1950-1955), con opportuni ritocchi.

ROBERTO DE JUMIEGES, abate di Jumièges in Normandia nel 1037, passò in Inghilterra nel 1043, vescovo di Londra nel 1051, morto nel 1052. Il messale, che egli fece comporre per suo uso, è stato pubblicato, per la Bradshaw Society, da H. A. Wilson (Londra, 1896).

ROBERTO PAULULUS, sacerdote legato al vescovo di Amiens (1174-1184), è probabilmente l'autore d'un trattato *Delle cerimonie, dei sacramenti e degli uffici ecclesiastici*, edito assieme alle opere di Ugo di San-Vittore, in cui si tratta dei sacramenti, della messa e dei suoi riti, del breviario, dell'anno liturgico.

ROCCA (Angelo), nato nel 1545, agostiniano, incaricato da Sisto V di sorvegliare le edizioni dei Padri, e da Clemente VIII d'assicurare la correttezza tipografica della Volgata, vescovo di Tagaste nel 1605 e sacrista pontificio; morì nel 1620. A lui si devono numerosi studi di archeologia liturgica, fra gli altri, sopra i riti delle cerimonie papali della canonizzazione dei Santi, intorno alle campane; soprattutto occorre citare la sua

edizione del sacramentario Gregoriano, che figura nell'edizione delle Opere di San Gregorio, uscita a Parigi nel 1640, tomo V.

ROCK (Daniele), nato a Liverpool nel 1799, missionario cattolico in Inghilterra, canonico di Southwark dopo la restaurazione della gerarchia ecclesiastica (1852); morto nel 1871. Assai stimato dai cattolici inglesi per la sua erudizione, lasciò, fra le altre opere, un trattato liturgico più volte ristampato: *Hierurgia or the holy Sacrice of the Mass,* Londra, 1833. Utili informazioni sopra l'archeologia liturgica si trovano anche in *The Church of our Fathers,* Londra, 1849-1853; in quest'opera venne pubblicato la prima volta l'*Ordinario di Sant'Osmondo,* tanto importante per la storia della liturgia in Inghilterra e del rito di Sarum (Salisbury).

ROHAULT DE FLEURY (Carlo), nato a Parigi nel 1801, architetto ed archeologo, morto nel 1875. L'importante opera, intitolata *La Messa,* studi archeologici sopra i monumenti, in 8 volumi, è stata portata a termine e pubblicata dal suo figlio Giorgio (1883-1889).

ROMANO IL MELODE, innografo greco che visse a Costantinopoli negli ultimi anni di Anastasio I (491-518). I suoi inni o *Kontakia,* che la voga presa in seguito dai « canoni » ebbe a far troppo dimenticare, sono, malgrado la loro prolissità di una bellezza incomparabile e fanno del loro autore il principe dell'innografia greca, il « Pindaro del ritmo ».

ROMITA (Fiorenzo), Monsignore di Roma, direttore generale della Federazione italiana dei Piccoli cantori e attivo membro dirigente dell'Associazione Italiana S. Cecilia. Vivente; autore di un'ampia dissertazione storico-giuridica intorno alla musica sacra: « *Jus musicae liturgicae* » (Roma, 1947), e di un agile e pratico libretto « *Il codice giuridico della musica sacra* » (Roma, 1952) in cui sono riassunte tutte le norme emanate dalla S. Sede intorno alla musica e al canto sacro. Dal 1950 è Presidente della Federazione Italiana dei *Pueri cantores.*

ROSKOVANY (Agostino di), nato nel 1807 a Szen in Ungheria, professore nel Seminario di Eger, canonico ed archivista diocesano, poi ausiliare dell'arcivescovo nel 1847, vescovo di Vacz nel 1851, poi di Nitria, morto nel 1892. Questo dotto prelato trattò in un'opera unica, *Coelibatus et breviarium* (Pest, 1861-1888, 13 volumi), dei due grandi obblighi del clero, e gli stralci di questa compilazione consacrati alla storia del breviario contengono molti utili documenti anche se disposti in un pittoresco disordine.

ROSSI (Carlo). Vescovo di Biella e Presidente nazionale del Centro di Azione liturgica italiano. Vivente. E' succeduto in questa carica al compianto Mons. Bernareggi (1953). Ogni anno organizza e presiede le assemblee liturgiche nazionali, portando nelle discussioni la sua parola di grande equilibrio e di sicura dottrina. Fu pure presidente effettivo del III Convegno Internazionale di liturgia, tenutosi a Lugano nel 1953. Scrive articoli sulla « *Rivista liturgica* » di Finalpia e nella Quaresima del 1956 scrisse per la sua diocesi una bellissima Pastorale intorno alla Settimana Santa riformata.

ROSSI (Giov. Battista De), nato a Roma nel 1822, morto nel 1894. Nell'immenso bagaglio di cognizioni, che gli permisero di costituire su basi scientificamente certe l'archeologia catacombale e la descrizione della Roma sotterranea, l'illustre epigrafista ed archeologo non volle dimenticare l'erudizione liturgica; anzi egli fornì innumerevoli prove della sua approfondita conoscenza degli antichi sacramentari, calendari, ecc. In collaborazione col Duchesne provvide ad un'edizione del *Martirologio geronimiano* (Bruxelles, 1894).

ROSWEYDE (Heribert), nato nel 1596, professore a Douai, poi ad Anversa, morto nel 1629. Colto agiografo, cui si devono le *Vitae Patrum* (Anversa, 1615) ed un primo progetto di *Acta Sanctorum,* che Bolland incominciò ad eseguire. E' a Rosweyde che va attribuita l'edizione d'Anversa (1613) del *Martirologio* del Baronio con le aggiunte; egli vi pubblicò, fra l'altro, un *Vetus romanum martyrologium,* in cui credette di ravvisare il martirolo-

gio di cui fa menzione S. Gregorio Magno nella sua lettera ad Eulogio d'Alessandria; ma questa opinione non ebbe seguito fra i dotti; e Don Quentin dimostrò in seguito che questa opera ha tutta la parvenza di essere una invenzione di Odone.

ROTOLO DI RAVENNA: è una serie di orazioni, aventi rapporto con il mistero della Incarnazione (Avvento) e posteriori di poco al concilio di Efeso (431); il loro tipo le fa apparentare con il Sacramentario Leoniano (ediz. Ceriani, 1884). Don Cabrol ha formulato l'ipotesi che l'autore potrebbe essere San Pietro Crisologo.

RUECKER (Adolfo) (1880-1948). Dedicò gran parte della sua attività allo studio della storia liturgica, specialmente orientale.

RUPERTO DI TUY (o di Deutz), benedettino di Liegi, abate di Tuy (Deutz), nel 1120, morto nel 1135. Il suo trattato *Degli uffici divini*, in 12 libri, in cui si dilunga molto intorno all'ufficio e tratta invece scarsamente dei riti della messa, è, a giudizio di Don Cabrol, una « compilazione senza originalità ».

RUYS (Gauthier), nato a Grave (Belgio), da cui il soprannome di *Gravius*, domenicano di Noyon, morto nel 1534. Di lui si possiede un trattato *Degli antichi riti ed usanze circa il battesimo e sulla penitenza pubblica*, con una raccolta di 113 prefazi in uso anticamente, (Colonia, 1530).

S

SABA (San), monaco palestinese, morto a 94 anni il 5 dicembre 532, difensore del concilio di Calcedonia. Un *Typicon* o regola, che reca il suo nome, contiene la liturgia seguita durante l'anno ecclesiastico dai monasteri della Palestina.

SAHAG, vedere *Isacco il Grande*.

SAINCTES (Claudio de), nato nel 1525, agostiniano, dottore della Sorbona, uno dei controvertisti del colloquio di Poissy, vescovo di Evreux nel 1575, immischiato nelle agitazioni della Lega, morì nel 1591. Curò (Anversa, 1560) una collezione di Liturgie o di Messe, dovute agli antichi Padri, liturgie di San Giacomo, di San Basilio, di San Crisostomo, dello « pseudo Areopagita, ecc., riportate però soltanto nella versione latina; una nuova edizione, apparsa l'anno appresso, con il concorso di *Giovanni di Saint-André*, canonico di Parigi, vi aggiunse il testo greco (insieme con la liturgia di San Marco e quella delle *Costituzioni apostoliche*). Claudio de Sainctes tratta però questi testi più come teologo che come liturgista.

SAINT-ANDRE' (Giovanni di), vedere *Sainctes* (Claudio de).

SALA (Roberto), cistercense italiano, che curò la stampa delle opere del cardinal Bona (v. *Bona*) con aggiunte molto utili.

SANTI (Angelo de), nato a Trieste nel 1847, gesuita, collaboratore della « Civiltà cattolica » e direttore della « Rivista Gregoriana », fondatore della Scuola di musica sacra di Roma, resa pontificia da una lettera di S. Pio X ed alla quale Pio XI, col *Motu proprio* del 1922, diede la definitiva organizzazione; fu presidente dell'Associazione italiana di S. Cecilia; morì nel 1922. Oltre all'opera sua di gregorianista, occorre citare del P. De Santi un'opera di grande interesse, il « *Cursus* » *nella storia letteraria e nella liturgia* (Roma, 1903).

SCHEELSTRATE (Emanuele), nato ad Anversa nel 1649, bibliotecario alla Vaticana sotto Innocenzo XI, morto nel 1692. Ai libri liturgici ha fatto posto nella sua *Antiquitas illustrata circa concilia generalia et provincialia* (Anversa, 1687), e si proponeva di svolgere più ampiamente questa parte nella seconda edizione, che doveva comprendere sei vo-

lumi. La sua dissertazione *De disciplina arcani* (Roma, 1685) ha reso corrente la spiegazione di un certo silenzio degli scrittori ecclesiastici antichi con la « disciplina del segreto dei misteri », spiegazione che ha avuto una straordinara fortuna, ma che oggi è fortemente contestata.

SCHOBER (Giorgio), redentorista bavarese, consultore della Sacra Congregazione dei Riti, morto nel 1907. Lavorò assai alla preparazione del breviario romano del 1884 (nuova edizione tipica con correzione delle rubriche), e giustificò questa edizione ed i suoi ritocchi, fin nei minimi particolari, in un volume molto istruttivo per i liturgisti: *Explanatio critica editionis Breviarii romani quae a S. C. Rituum uti typica declarata est* (Ratisbona, 1891).

SCHOTT (D. Anselmo), monaco dell'abbazia di Beuron, il quale pubblicò nel 1884 la prima edizione del messale latino-tedesco per i laici: *Messbuch der Kirche*, seguito dal vesperale: *Vesperbuch*, l'uno e l'altro dotati di numerose spiegazioni estratte dall'*Anno liturgico* di Gueranger. Essi ebbero una vasta diffusione tra i fedeli di lingua tedesca.

SCHULTING (Cornelio), (1540-1604), professore di teologia, canonico di Sant'Andrea di Colonia. La sua *Biblioteca ecclesiastica* o commento al messale ed al breviario, con la critica delle liturgie protestanti (Colonia, 1599), è ancora utile, malgrado i suoi difetti di metodo, e contiene informazioni e materiali di grande interesse.

SCHUSTER (Card. Ildefonso) (1880-1954). Abate dell'Abbazia benedettina di S. Paolo in Roma fino al 1929, anno in cui Pio XI lo promosse alla sede metropolitana di Milano, nominandolo Cardinale. Scrisse moltissime opere di storia, di arte, di ascetica e di liturgia. Classica l'opera *Liber sacramentorum* in dieci volumi, tradotta in molte lingue. Collaborò a riviste italiane e belghe: « *Arte cristiana* » (Milano); *Rivista liturgica* (Finalpia); *Scuola cattolica* (Milano); *Revue bénedictine* (Maredsous-Belgio) ecc.

SECCHI (Anacleto), barnabita, morto nel 1636; scrisse un'opera piena di erudizione *De ecclesiastica hymnodia* (1634).

SEDULIO, poeta cristiano (circa 430-440), autore del *Carmen paschale*. I suoi inni in onore di Cristo hanno fornito alla liturgia alcune strofe divenute poi gli inni di Natale (*A solis ortus cardine*) e dell'Epifania (*Crudelis Herodes Deum*).

SEMERIA (Giovanni), religioso barnabita (1867-1931). Grande animatore, divulgatore fecondissimo e chiaro del pensiero e della storia cristiana; conferenziere e oratore affascinante e geniale e grande apostolo della carità. Per la storia liturgica restano interessanti alcune sue opere: « *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva* » (Roma, 1902); « *La messa nella sua storia e nei suoi simboli* » (Roma, 1903), che ebbe parecchie edizioni.

SERAPIONE (San), vescovo di Thmuis (Egitto), amico e corrispondente di S. Atanasio, morto verso il 362. Nel 1894 venne scoperto sul Monte Athos un *Sacramentario* od *Euchologio* che reca il suo nome, in parte fu composto da lui e in parte fu attinto da altre fonti anteriori. Dopo una preziosa « *Anafora* », presenta un rituale dei sacramenti ed una preghiera per la sepoltura e di seguito le preghiere per i catecumeni. Ediz. Wobbermin, 1899; Funk, in *Didascalia et Constitut. Apost.*, 2ª ediz. 195; l'Anafora in Kirch, *Enchiridion*, nn. 476-480.

SERGIO, patriarca di Costantinopoli, morto nel 638; viene considerato autore dell'inno *acathistos* (che si canta restando in piedi): questa magnifica composizione fa oggi parte, presso i Greci, dell'ufficio del sabato della quinta settimana di Quaresima, in ricordo d'un assedio di Costantinopoli, in cui la Vergine venne in aiuto dei difensori della città. C'è chi lo attribuisce anche, con minor probabilità, a *Giorgio Pisidés*.

SEVERO D'ANTIOCHIA, patriarca monofisita, morto verso il 539, è l'autore d'un rituale

del battesimo, che fu tradotto dal greco in siriaco da Giacomo di Edessa, d'una raccolta di inni negli otto toni per le feste dell'anno (*Octoêchos*), tradotto in siriaco dall'abate Paolo e riveduto da Giacomo, il quale cercò di conservarne il ritmo, come si fece all'inverso per l'Efrem greco.

SIBERTO DI BEKA, vedere p. 797.

SICCARDO DI CREMONA, vescovo di questa città nel 1185 morto nel 1215; compose un trattato in nove libri degli uffici ecclesiastici, intitolato *Mitrale*: la mitra era il simbolo della Chiesa stessa. Vi tratta, mescolando alle descrizioni liturgiche le allegorie e le lezioni morali tratte dalla Scrittura, dei luoghi, delle persone e dei paramenti liturgici, della messa, delle ore dell'ufficio e dell'anno ecclesiastico.

SIDONIO APOLLINARE (San), prefetto di Roma, divenuto vescovo di Clermont, morto nel 489. Egli organizzò la liturgia nella sua chiesa, ed aveva tale una famigliarità con i libri liturgici, che un giorno, privato del suo libro per uno scherzo del chierico, cantò senza alcun errore a memoria tutte le parti proprie. Egli compose delle *missae* che in seguito ebbero il commento di Gregorio di Tours (testo e commento sono andati perduti).

SILVA-TAROUCA (Carlo de), archeologo e studioso dell'antica liturgia romana, durò l'edizione delle *Epistolae* di S. Leone Magno (Roma, 1936) e l'*Ordo di S. Amando* (Miscellanea De Rossi - Roma, 1923).

SILVIA, ved. *Peregrinatio ad loca sancta.*

SIMBOLO DEGLI APOSTOLI, formula di fede, che riassume l'insegnamento apostolico (di qui il suo nome); è la formula che serviva ufficialmente a Roma fin dall'inizio del II secolo nel battesimo, quando il neofita doveva confessare la sua fede; essa è stata fissata fin d'allora, ma quanto alla redazione se ne riscontrano delle varianti, tanto in Oriente che in Occidente, varianti però che non ne alterano la sostanza come si può vedere nell'*Enchiridion* di Denzinger-Bannwart, ove sono state con cura riunite). Cfr. *Monum. Eccl. liturgica,* I, 2, nn. 5309-5455.

SIMEONE, arcivescovo di Tessalonica, morto nel 1429. Egli diede ampio sviluppo alla liturgia in una opera grandiosa in forma di dialogo, ove spiega la fede dei Greci ed all'occasione combatte i Latini: due importanti sezioni sono intitolate: *Intorno alla divina liturgia* e *Intorno al tempio santo* (P. G., t. 155).

SIRICIO (San), Papa (384-399); la sua lettera ad Imerio di Tarragona, la più antica « decretale » conosciuta, regola diversi punti disciplinari riguardanti i sacramenti, battesimo, penitenza, matrimonio (385).

SMARAGDE, monaco benedettino, abate di Saint-Michel, fu incaricato di una missione da Carlo Magno presso Leone III per ottenere l'aggiunta del *Filioque* nel simbolo; s'ignora la data della sua morte. Fra le altre opere ha lasciato un commento delle letture della messa (*Liber comitis*) secondo i Santi Padri; benchè lo scopo di tali spiegazioni non sia propriamente liturgico, vi si trovano tuttavia dei dati sulla composizione dei lezionari, di cui si serviva (P. L. 129).

STEFANO DI BAUGÉ, vescovo di Autun nel 1112, si ritirò a Cluny nel 1136, morì nel 1139-40. Lasciò un trattato *Del sacramento dell'altare,* in cui tratta anche dei ministri, a cominciare dal chierico inferiore sino al vescovo, mescolando considerazioni liturgiche ad altre di carattere ascetico.

STEFANO DI LIEGI, Vescovo di Liegi († 920). Secondo l'Hurter sarebbe anche l'autore d'un trattato *De divinis officiis,* rimasto inedito. La sua collezione di *capitula* ovvero

Liber capitularis, potrebbe anche essere, secondo Don Morin, passata nel *Collettario* di *Léofric* (vedi questo nome). Gli si attribuisce con buone ragioni l'istituzione della *festa della SS. Trinità,* della quale egli certamente compose l'ufficio.

STOKES (Whitley), morto nel 1909, preparò per la Henry Bradshaw Society delle edizioni di martirologi inglesi: *The Martyrology of Gorman* (1895), *The Martyrology of Aengus the Caldee* (1906).

STRADA (Farmiano) vedi *Urbano VIII.*

SUICERUS, nome latinizzato di *Schwizer* o *Schweizer* (Giovanni Gaspare), nato nel 1620, studiò a Zurigo, poi a Montauban e a Saumur, quindi fu professore di diverse cattedre a Zurigo, morì nel 1684. Questo dotto calvinista lasciò diverse opere di filosofia e di esegesi, e soprattutto il *Thesaurus ecclesiasticus e Patribus graecis* (Amsterdam, 1682), dizionario in cui i riti sono ampiamente trattati; i liturgisti continuano a servirsene con profitto.

SUNOL (Ramon Gregorio Maria), abate benedettino e gregorianista (1879-1946). Priore di Montserrat nel 1915, direttore della Scuola Superiore di musica sacra in Milano (1931) e, alla morte dell'abate Ferretti, chiamato alla direzione del Pontificio Istituto di musica sacra in Roma. Fu un ardente apostolo del canto gregoriano. Pubblicò un *Metodo di canto gregoriano* (1905) e una « *Introduzione alla paleografia musicale gregoriana* » (1925), dove espone i principi necessari per lo studio dei manoscritti; ed altri studi sulla musica ambrosiana assai apprezzati.

SURTEES (Roberto), nato nel 1779, archeologo e topografo inglese, storico del comitato di Durahm, morto nel 1834. Dopo la sua morte venne fondata una società a lui intitolata, la quale curò importanti pubblicazioni liturgiche: gli inni della Chiesa Anglosassone, raccolti da J. Stevenson (1851); il *Liber Pontificalis* di Edmondo Lacy, vescovo di Exeter (1420-1455), edito da parte di Ralph. Barues (1847); il *Pontificale* di Egbert d'York, da W. Grenweel (1853); il *Benedizionale* di Sant'Ethewold, vescovo di Winchester, da parte di John Gaye (1832); il *Messale* (1861 e seg.) e il *Manuale* e *Processionale* di Sarum (Salisbury) l'ultimo ad uso di York (1875); il *Messale* (1872), il *Pontificale* (1873-1875); e il *Breviario* di York (1180-1883); il *Messale* di Hereford (1874), eccetera.

SWAINSON (Carlo Antonio), liturgista inglese morto nel 1887; curò un'eccellente edizione delle liturgie greche *The Greek Liturgies, chiefhy from original authorities* (Cambrigies, 1884). Un fellow d'Oxford, Charles Edward Hammond, aveva pochi anni prima pubblicato una raccolta, che doveva abbracciare le liturgie d'Oriente secondo le edizioni dei liturgisti anteriori, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford, 1878, appendice nel 1879); la edizione di Swainson segnò un notevole progresso per quel che riguarda le liturgie greche; essa è stata ancora superata da quella di F. E. Brightman (Oxford, 1896), che riprende su di una base di documentazione molto più ampia il lavoro di Hammond; è apparso soltanto il volume delle *Eastern Liturgies,* che riporta le liturgie greche nel loro testo originale e le altre liturgie orientali tradotte in inglese, con un'introduzione e delle appendici di grande valore.

T

TAZIANO, assiro d'origine, discepolo di San Giustino ed apologista, ritornato in Oriente verso il 172 e caduto nell'errore degli encratiti (esagerazione della austerità e della penitenza, che ne travisa il senso; certuni di questi eretici sono detti « acquariani », poichè usavano acqua, invece di vino, per celebrare l'eucarestia). Egli ha pure composto

una sintesi dei quattro Evangeli in siriaco, il *Diatessaron,* che è stata accolta dai siriaci nell'uso liturgico (ved. *Monum. Eccl. liturgica,* t. I, 1, p. 45-76).

TEODORO, vescovo di Andida in Cappadocia, forse dell'XI o XII secolo, è l'autore d'un trattato intitolato *Contemplazione introduttiva dei simboli e dei misteri che si trovano nella divina liturgia,* in cui si serve dell'opera di San Germano di Costantinopoli.

TEODORO DI MOPSUESTIA, teologo della scuola di Antiochia, i cui principi cristologici preludono al nestorianesimo; divenuto vescovo di Mopsuestia, morì nel 428. Secondo Leonzio di Bisanzio, egli scrisse una liturgia siriaca, in cui cercava di insinuare le sue idee. I Persi di rito nestoriano posseggono, nella loro liturgia, un'anafora di Teodoro, che essi chiamano « l'Interprete ».

TEODORO STUDITA (San), abate del monastero costantinopolitano di Studium, difensore delle sacre immagini, morto l'826. Ha lasciato una *Spiegazione della liturgia dei presantificati* (P. G., t. 22).

TEODULFO, abate di Fleury, poi vescovo di Orléans, deposto nell'818 per aver cospirato con Bernardo contro Luigi il Bonario, morto nell'821. Scrisse, dietro richiesta di Carlo Magno, un trattato sopra l'*Ordo* battesimale. E' suo l'inno della Domenica delle Palme, *Gloria Laus.*

TERTULLIANO, di Cartagine, eloquente apologista, avversario dell'eretico Praxeas e del suo errore antitrinitario (modalismo); dopo il 206 sempre più inclinò verso l'eresia montanista, in cui finì col cadere completamente, e che egli difese con il suo solito ardore; morto verso il 250. Alcune delle sue opere, come l'*Apologetico* (197), i trattati *Del battesimo, Della preghiera, Alla moglie, Del velo delle vergini, Della corona, Del digiuno,* ecc., forniscono agli storici della liturgia preziose indicazioni, che furono raccolte in *Monum. Eccl. liturgica,* I, 1, nn. 1578-1860. (C.P.S. serie lat. volume XIII).

TESTAMENTO DI N. S. GESU' CRISTO, compilazione siriaca, scoperta e pubblicata da Mons. Rahmani (1899); tale scoperta venne presentata quasi dovesse rifare la storia delle origini liturgiche; in realtà la raccolta è interessante (contiene la descrizione degli edifici del culto, catecumenato e battesimo, eucarestia, funerali), ma non è che una delle numerose derivazioni della *Tradizione apostolica* di Sant'Ippolito, dovuta ad un monofisita, che mescola, assieme con ciò che conserva della propria fonte, tratti che rispecchiano il suo tempo ed il proprio ambiente. Ved. *Monum. Eccl. liturgica,* t. I, 2, pag. 123-132.

THALHOFER (Valentino), nato nel 1825, professore a Monaco di Baviera, decano del capitolo di Eichstatt e professore di liturgia nel seminario maggiore, morto nel 1891. Ha pubblicato numerose opere intorno alla liturgia, tra l'altro un eccellente manuale, *Handbuch der Katholisch Liturgik* (Friburgo, 1883; nuova edizione fatta da L. *Eisenhofer,* 1898, ved. questo nome), con una buona bibliografia liturgica.

THÉRAIZE (Michele), dottore della Sorbona, canonico e parroco di Péronne, morto nel 1726; scrisse un'opera intitolata *Questioni sulla messa pubblica e solenne,* in cui spiega i riti e la loro storia, con una certa erudizione.

THIERS (Giov. Battista), nato a Chartres nel 1636, parroco di Champrond-en-Gâtine poi di Vibraye (diocesi di Mans), morto nel 1703. Le sue opere, erudite, ma a volte guastate dalla bizzarria e dalla causticità del linguaggio, trattano ordinariamente argomenti molto secondari: *Della riduzione del numero delle feste* (Lione, 1668); dissertazione sulla parola *Paraclitus,* che bisogna conservare nei libri liturgici (1669); *Trattato circa l'esposizione del SS. Sacramento dell'altare* (Parigi, 1672); *Dissertazione sopra gli atrii delle chiese,* dai quali vuole allontanare i commercianti di oggetti religiosi, il che gli valse un processo con il Capitolo di Chartres (Orléans, 1679); *Trattato delle*

superstizioni (Parigi, 1679), al quale s'aggiunsero due volumi posteriori: *Trattato circa le superstizioni riguardanti i sacramenti* (1712), opera intelligente, ma spregiudicata (fu messa all'indice); *Trattato circa le campane e circa la santità dell'offerta del pane e del vino nelle messe dei morti* (Parigi, 1721, con aggiunte dovute all'abate De la Croix); *Dissertazioni ecclesiastiche sopra gli altari principali delle chiese; le tribune..., la chiusura del coro...* (1688); *Osservazioni sopra il nuovo breviario di Cluny* (Bruxelles, 1702).

THOMASSIN (Luigi), nato ad Aix nel 1619, entrato all'Oratorio a 14 anni, professore di teologia a Saumur, poi a Parigi, morto nel 1695. Uno degli uomini più eruditi del suo tempo, vanto e decoro insieme con Petau, della teologia positiva in Francia; autore dei *Dogmata theologica,* paragonabili all'opera dallo stesso titolo lasciata dal celebre gesuita. Il suo trattato, intitolato *Antica e nuova disciplina della Chiesa riguardante i benefici ed i beneficiarii* (1678-1679), che lo pone in prima fila fra i canonisti, e soprattutto il *Trattato delle feste della Chiesa* (1683), il *Trattato dell'ufficio divino* (1686), il *Trattato dei digiuni della Chiesa* (1680), contengono molto materiale di informazione, di cui possono giovarsi i liturgisti.

TOMASI o TOMMASI (Beato Giov. Giuseppe), nato nel 1649, entrò nell'ordine dei Teatini nel 1666, cardinale nel 1712 (Clemente XI dovette intimargli l'ordine di accettare), morto nel 1713 ed onorato come beato dal 1803. Consultore, poi membro della S. Congregazione dei Riti, fra le altre opere curò importanti pubblicazioni di testi liturgici: nei suoi *Codices sacramentorum nongentis annis vetustiores* (Roma, 1680), pubblica un sacramentario di tipo gelasiano, uno gregoriano, il *Missale Gothicum,* il *Missale Francorum,* il *Missale Gallicanum vetus; - Responsalia et Antiphonaria romanae Ecclesiae a Santo Gregorio Magno disposita* (1686); - *Antiqui libri missarum romanae Ecclesiae* (il *Comes ab Alpino dispositus,* vedere *Alcuino*), con importanti dissertazioni e citazioni di altri lezionari o capitolarii (Roma, 1791); diverse edizioni del Salterio, dei testi biblici usati nella liturgia dei primi dieci secoli, ecc. Un'edizione completa delle due opere è uscita a cura di Vezzosi (Roma, 1747-1754) in 7 volumi; vi manca però il *Libellus orationum* di rito mozarabico, che figura nel primo volume (l'unico apparso, Roma, 1741) delle Opere nell'edizione intrapresa da Giuseppe Bianchini. Un progetto di breviario ad uso privato è stato edito da J. Wickham Legg, Londra, 1904.

TOMMASO D'AQUINO (San), l'« Angelo della Scolastica », nato nel 1225, entrato nel 1243 nell'ordine di S. Domenico, allievo di S. Alberto Magno a Parigi e a Colonia, insegnò brillantemente a Parigi, poi in Italia; morì mentre si recava al concilio di Lione nel 1274. Quest'illustre dottore, teologo e filosofo di prim'ordine, ha dato alla liturgia, ch'egli definisce nella sua Somma Teologica con felici formule, quel capolavoro di composizione ch'è la messa e l'ufficio del Ss. Sacramento. Anche se non tutto è originale suo, resta però la mirabile opera di sintesi, ben visibile in alcune parti e in tutto l'insieme dell'Ufficio.

TONOLO (Francesco) (1890-1954). Parroco di S. Giuseppe di Treviso. La sua opera pastorale è stata così sintetizzata: parrocchia, liturgia, catechismo. La liturgia animò tutta la sua azione parrocchiale e tutto il suo insegnamento catechistico. Lasciò molte opere di divulgazione liturgica e catechistica, tra cui ricordiamo « *La liturgia per i fedeli* » (2ª ediz., 1946, Vita e Pensiero, Milano); « *Parrocchia e liturgia* » (Belardetti, Roma, 1950). « *L'attualità della liturgia nella cura d'anime* » (Colle D. Bosco, 1953).

TROMBELLI (Giov. Crisostomo), nato a Nonantola nel 1697, canonico regolare nel 1713, professore di Filosofia a Roma, poi di teologia a Bologna, abate nel 1737, procuratore generale dell'ordine nel 1760, morto nel 1784. Le sue dissertazioni *De cultu sanctorum* (Bologna, 1740), *Mariae Sanctissimae vita ac gesta cultusque illi adhibitus* (Bologna, 1761) la sua edizione con note dell'*Ordo officiorum ecclesiae Senensis,* composto nel 1113 da Oderico canonico di Siena (1766), i suoi *Tractatus de sacramentis per polemicas et li-*

turgicas dissertationes distributi (13 vol., 1769-1783, opera incompiuta, in cui tratta soltanto del battesimo, della confermazione, dell'estrema unzione e del matrimonio), costituiscono un contributo di valore allo studio storico della liturgia.

U

URBANO VIII (*Maffei Barberini*), nato a Firenze nel 1606, cardinale nel 1606, papa nel 1623, morto nel 1644. Ha legato il suo nome a nuove edizioni del breviario, del rituale e del martirologio; quella del breviario, promulgata nel 1631 e pubblicata l'anno appresso, è soprattutto celebre a causa della rifusione degli inni dovuta ai Padri Strada, Gallucci, Sarbiewski e Petrucci. Sappiamo da una lettera del Padre Famiano Strada (Batiffol, *Storia del breviario romano,* 3ª ediz. p. 350-352), che il papa, poeta anch'egli, mise personalmente mano a questa correzione ,oggi ritenuta infelice.

USUARDO, benedettino di Saint-Germain-des-Près, del sec. IX, morto nell'876. Compilò dietro richiesta di Carlo il Calvo, un *Martirologio,* che ottenne un grande successo e che è conosciuto per i numerosissimi manoscritti (il manoscritto latino 13.745 della Biblioteca Nazionale Francese è stato ritenuto da molti come l'autografo di Usuardo, ed è, ad ogni modo, a lui contemporaneo); Usuardo s'è servito dei suoi predecessori, particolarmente di Floro e Adone, ma le invenzioni di quest'ultimo hanno fatto gran danno alla sua compilazione, che è una delle principali fonti del Martirologio romano. Vedi pag. 361-362.

V

VALE (Giuseppe) († 1950). Canonico della cattedrale e bibliotecario dell'Archivio Capitolare e della Biblioteca arcivescovile di Udine, membro delle Commissioni diocesane di Liturgia e di Musica sacra. Le sue pubblicazioni trattano particolarmente del rito del Patriarcato di Aquileia (Bibliografia, in Eph. lit., 1951, pagg. 113-114).

VASCONCELLOS (Antonio de), professore all'Università di Coimbra (Portogallo). Pubblicò nel 1898 un apprezzato *Compendio di liturgia romana* in due vol., che ebbe successive edizioni. L'A. « introduce i riti con note storiche e teologico-ascetiche, che hanno molto contribuito ad inculcare nel clero portoghese la comprensione e l'amore della Liturgia » (Coelho).

VERT (Claudio de), nato a Parigi nel 1645, benedettino dell'Abbazia di Cluny, di cui divenne tesoriere nel 1676, vicario generale della congregazione nel 1694, poi priore di Abbeville, morto nel 1708. Durante un suo viaggio a Roma, fu colpito dallo splendore delle cerimonie, e si propose di studiarle con cura. Scrisse un'opera intitolata « *Schiarimenti sulla riforma del breviario di Cluny* » (Parigi, 1690), riforma, alla quale egli aveva preso parte attiva insieme con il generale di Cluny, don Paolo Rabusson († 1717); una *Dissertazione sopra i termini di messa, di comunione, con qualche digressione sopra le agapi, le eulogie, il pane benedetto, l'abluzione,* ecc., in cui segue il Mabillon (Parigi, 1694); ma l'opera sua principale è la *Spiegazione semplice, letterale e storica delle cerimonie della Chiesa per la istruzione dei neo-convertiti,* 4 vol. Parigi, 1706-1713. L'opera provocò delle vivaci reazioni, fra le altre quelle di Mons. *Languet,* vescovo di Soisson (ved. questo nome). « Spirito originale, sottile ed ingegnoso, ma un po' avventuroso » (così lo qualifica Don Cabrol), Claudio de Vert spinse fino all'eccesso la reazione contro l'abuso del simbolismo, nell'interpretazione delle cerimonie.

VENANZIO FORTUNATO (San), nato nei pressi di Treviso nel 530, si recò nella Gallia nel 565-566, si fermò a Poitiers presso santa Radegonda ed il monastero di Santa Croce;

fu ordinato sacerdote, poi vescovo di Poitiers verso il 597; morì verso il 609. Conosciuto soprattutto per il suo talento di poeta e per le sue vite di santi. Oltre che per il commento in prosa al *Pater* e al simbolo degli Apostoli, egli appartiene alla storia della liturgia per la composizione di inni, alcuni passati nel nostro Breviario; due almeno, il *Vexilla regis* ed il *Pange lingua* dell'ufficio della Croce, sono suoi certamente.

VEZZOSI, vedere *Tomasi*.

VIGILANZIO, vedere *Gerolamo* (S.).

VIGNOLE (Giovanni) o *Desvignoles,* prefetto della Biblioteca Vaticana e referendario della Signatura, morto nel 1753. Curò una nuova edizione del *Liber Ponticalis,* di cui migliorò il testo, fissandogli il titolo che s'è conservato in seguito (Roma, 1724-1755).

VIGOUREL (Adriano) nato nel 1842, direttore del Seminario di San Sulpizio nel 1868, morto nel 1927. Questo venerando sulpiziano fu un liturgista ed un fervente apostolo della musica sacra; diede alle stampe, oltre ad un *Corso sintetico di liturgia* (Torino, 3ª ediz. 1921) steso in forma chiara ed elementare, diversi volumi, in cui divulga le idee di don Cagin sopra l'« anafora apostolica » (in quest'opinione ha persistito, anche quando don Cagin ebbe più o meno ad ammettere, insieme con don Connolly, che tale anafora è d'Ippolito): il *Canone romano e la critica moderna* (Parigi, 1915); *Spiritualità e liturgia,* ecc.

VISCONTI (Giuseppe), professore d'antichità ecclesiastica presso il Collegio Ambrosiano di Milano, morto nel 1633; scrisse molte opere d'archeologia liturgica, *Osservazioni ecclesiastiche sugli antichi riti e cerimonie del battesimo* (Milano, 1615); *...della confermazione* (1618); *...sopra gli antichi riti della messa* (1620); completa quest'ultima opera un volume *De missae apparatu* (1626).

VISMARA (Eusebio), sacerdote salesiano, morto nel 1946. Professore di liturgia all'Istituto Teologico Internazionale « D. Bosco » di Torino; autore di un apprezzatissimo manuale di sacre cerimonie « *Le funzioni della Chiesa* », in 2 vol., (Torino, 1936). Fu pure attivo collaboratore della « Rivista liturgica » di Finalpia.

VOCONIUS, vescovo di Castellum nella Mauritania Cesariana; secondo Gennadio, verso il 460, ordinò una collezione di orazioni (Sacramentario), oggi andata perduta.

W

WALFREDO STRABONE (il Guercio), nato in Svezia verso l'808, monaco a Reichenau, allievo di Rabano Mauro a Fulda e suo successore a capo di questa scuola, precettore di Carlo il Calvo, infine abate di Reichenau, morto l'849. E' noto quanto favore incontrò nel medio evo la sua *Glossa ordinaria,* commento alla S. Scrittura. Il suo trattato *Dell'origine e del progresso delle cose ecclesiastiche,* composto dopo l'840, espone senza molto metodo, i riti della messa, del battesimo, ecc.; in esso si fa più posto all'esortazione morale che alla critica storica.

WANDELBERT, nato nell'813, monaco nel monastero di Prün verso l'850, morto verso l'870; compose nell'848 un *Martirologio in versi;* per raccapezzarsi fra le diverse date attribuite ad uno stesso santo, egli avrebbe fatto ricorso a Floro. Don Quentin ha riconosciuto ch'egli si servì d'una recensione intermedia del martirologio di Floro, quella conservata in un ms. di Mâcon (Bibl. Naz. Franc., ms. lat. 5254).

WARNEFRID, vedere *Paolo Diacono*

WIDMANSTETTER (Giov. Alberto), nato verso il 1506, dotto orientalista che si faceva chiamare Lucrezio, secondo la moda degli umanisti d'allora, segretario di Clemente VII, di Paolo III, poi di Ferdinando d'Austria, che lo incaricò di rialzare il livello degli studi all'Università di Vienna; fattosi sacerdote dopo la morte della moglie e canonico di Ratisbona, morì nel 1567. La sua edizione del Nuovo Testamento in siriaco (Vienna, 1556) sarebbe la prima opera siriaca che sia stata stampata in Occidente. Egli compose pure un trattato, in tre libri, sulle *Cerimonie sacre, o riti della Santa Romana Chiesa*

WISEMAN (Nicola), nato a Siviglia nel 1802 da padre irlandese, sacerdote cattolico e rettore del Collegio inglese a Roma, provicario apostolico a Londra, cardinale nel 1850 e primo arcivescovo di Westmister dopo la ricostituzione della gerarchia cattolica in Inghilterra, morto nel 1865. Una delle opere di quest'illustre e dotto prelato ha riferimento con gli studi liturgici, trattasi delle *Conferenze sopra le cerimonie della settimana santa a Roma* (Roma, 1837).

WILMART (Antonio), monaco benedettino belga, collaboratore alla « *Revue bénédectine* », morto nel 1941. Importanti i suoi studi intorno al « *De ecclesiasticis officiis* » di Amalario (Rev. Bén. 1925), intorno al Messale di Bobbio (Londra, 1924), al lezionario di Alcuino (Roma) e al « *Precum libelli quattuor aevi Karolini* » (idem).

WILSON (Enrico Alberto), nato nel 1845, fellow del Magdalen College di Oxford nel 1876, curatore della Biblioteca Bodleiana dal 1894 al 1919, segretario della Henry Bradshaw Society, morto nel 1927. Si devono a questo dotto liturgista alcuni lavori di grande utilità: *A classified Index to the Leonine Gelasian and Gregorian Sacramentaries* (Cambridge, 1892), una tavola degli *incipit* delle orazioni, comprese nei tre grandi sacramentari; *The Gelasian Sacramentary,* edizione critica (Oxford, 1894); *The Missal of Robert of Jumièges,* edito per la Henry Bradshaw Society, (Londra, 1896); *The Benedictional of Achbishop Robert,* id. (1903); *The Gregorian Sacramentary,* id. (1915).

WOHLFARD, monaco di Herrieden, compose nell'895, su richiesta del vescovo di Eichstätt (Baviera) un *Martirologio,* che deriva dalla seconda recensione di Adone, ma da un esemplare completato mediante nozioni attinte dal *Liber Pontificalis.*

WOLTER (Mauro e Placido), fratelli, prima sacerdoti della diocesi di Colonia e poi monaci dell'abbazia di S. Paolo fuori le mura, infine restauratori dell'abbazia benedettina di Beuron, nella quale i due fratelli Wolter vollero trapiantare le idee e lo spirito di Solesmes, ereditato da Guéranger, di cui furono entrambi discepoli. Va soprattutto segnalato D. Mauro († 1890) per un ampio commento ai salmi: *Psallite sapienter,* opera tedesca in cinque volumi, alla quale l'A. lavorò per oltre vent'anni. Ricordiamo pure l'opera « *Praecipua ordinis monastici elementa* ».

WORDSWORTH (John), nato nel 1834, teologo e liturgista anglicano, vescovo di Salisbury, morto nel 1911. Fu il primo presidente della Henry Bradshaw Society. A lui è dovuta una opera importante, *The Ministry of Grace, Studies in carly Church history* (Londra 2ª ediz. 1903), in cui si trovano dei buoni studi liturgici ed una bibliografia ragionata sopra la liturgia. Il rev.do *Cristoforo Wordsworth,* editore del cerimoniale processionale di Salisbury e d'altri testi liturgici, è suo fratello.

WULFSTAN (San), vescovo di Worcester dal 1062 al 1095, sarebbe l'autore d'un *Collettario,* il cui manoscritto è conservato al *Corpus Christi College* di Cambridge; di esso M. W. Frère ha dimostrato la parentela con il *Collettario* di Léofric. Ved. *Léofric.*

X

XIMENES DE CISNEROS (Francesco), nato nel 1436 a Torrelaguna in Castiglia, vicario generale di Siguenza, entrò nei Francescani nel 1484, confessore d'Isabella la Cattolica

nel 1492, arcivescovo di Toledo nel 1495, cardinale nel 1507 e grand'Inquisitore di Castiglia, carica che adempì con molta moderazione; reggente del regno alla morte di Isabella, riconquistò Orano contro i Barbereschi nel 1509 per Ferdinando il Cattolico; morì in odor di santità nel 1517 a Valladolid. Fu grande mecenate delle scienze e delle lettere; a lui è dovuta la fondazione dell'Università d'Alcalà e fu sua l'iniziativa della celebre Bibbia Poliglotta, detta di Alcalà o di Compluta (1502-1517). Interessa la storia della liturgia la pubblicazione da lui curata del Messale e del Breviario mozarabico.

Y

YVES DI CHARTRES (Sant'), nato a Beauvaisis verso il 1040, allievo di Lanfranco di Bec insieme con Sant'Anselmo, canonico a Nesle, poi abate dei canonici regolari di Saint-Quentin (1078), vescovo di Chartres nel 1090, morto nel 1116-1117. Eminente canonista, contribuì alle collezioni liturgiche, fra le altre a quella di Hittorp, con i suoi *Sermoni sopra i sacramenti della Chiesa, gli uffici e le principali feste dell'anno*. Ma oggi non gli si attibuisce più il *Micrologio,* che è invece opera di *Bernoldo da Costanza* (Vedere questo nome).

Z

ZACCARIA (Francesco Antonio), nato a Venezia nel 1714, gesuita nel 1731, professore a Gorizia, poi predicatore a Roma, bibliotecario a Mod na dopo il Muratori, poi a Mantova, quindi, con la soppressione dei Gesuiti, guardiano della loro biblioteca a Roma; nominato da Pio VI professore alla Sapienza, poi messo a capo dell'Accademia dei nobili ecclesiastici, morì nel 1795. Figura di infaticabile erudito, si distinse in tutti i rami delle scienze ecclesiastiche. Pubblicò (Venezia, 1761) una dissertazione sopra l'uso delle antiche liturgie nella teologia, opera che poi riprese nella sua *Bibliotheca ritualis* (Roma, 1776-1781), in tre volumi, in cui fa la sintesi delle conoscenze liturgiche del suo tempo, insieme ad una bibliografia critica degli autori, che hanno scritto intorno alla liturgia. Il suo *Onomasticon rituale selectum* (Faenza, 1787) contiene la spiegazione dei termini liturgici.

INDICE ANALITICO

I numeri si riferiscono alla pagina. Le varie voci comprese sotto un nome non sono disposte in ordine alfabetico, ma in ordine logico, seguendo i capitoli del volume.

B

D

E

F

G

M

N

O

P

Finito di stampare nella Pia Società S. Paolo, Alba (Cuneo) - *Aprile* 1957